



GIOVANNI REALE

GUÍA DE LECTURA
DE LA «METAFÍSICA» DE
ARISTÓTELES

Herder

Giovanni Reale

GUÍA DE LECTURA DE LA
«METAFÍSICA» DE ARISTÓTELES

Traducción: J. M. LÓPEZ DE CASTRO

Herder

Titulo original: Guida a la lettura della «Metafisica» di Aristotele

Traducción: J. M. López de Castro

Diseño de la cubierta: Claudio Bado y Mónica Bazán

Segunda edición, 2003

© 1997, *Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari*

This translation published by arrangement with Eulama Literary Agency

© 1999 *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN: 84-254-2089-X

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: REINBOOK

Depósito Legal: B - 39.480 - 2003

Printed in Spain

Herder

www.herdereditorial.com

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2507

ÍNDICE GENERAL

I. Génesis de la obra	9
1. <i>Dos cuestiones preliminares</i> , 9; 2. <i>Génesis del término «metafísica»</i> , 10; 3. <i>Nuevas perspectivas nacidas de los estudios contemporáneos</i> , 11; 4. <i>Posición de los antiguos comentaristas</i> , 13; 5. <i>Respuestas que los textos aristotélicos pueden dar a nuestro problema</i> , 14; 6. <i>El problema de la génesis de la obra</i> , 16	
II. Estructura de la obra. Contenido	21
1. <i>Análisis del libro I (A)</i> , 21; 2. <i>Análisis del libro II (α)</i> , 28; 3. <i>Análisis del libro III (B)</i> , 32; 4. <i>Análisis del libro IV (Γ)</i> , 43; 5. <i>Análisis del libro V (Δ)</i> , 47; 6. <i>Análisis del libro VI (E)</i> , 59; 7. <i>Análisis del libro VII (Z)</i> , 63; 8. <i>Análisis del libro VIII (H)</i> , 75; 9. <i>Análisis del libro IX (Θ)</i> , 79; 10. <i>Análisis del libro X (I)</i> , 87; 11. <i>Análisis del libro XI (K)</i> , 93; 12. <i>Análisis del libro XII (A)</i> , 98; 13. <i>Análisis del libro XIII (M)</i> , 108; 14. <i>Análisis del libro XIV (N)</i> , 113; 15. <i>Conclusiones</i> , 116	
III. Análisis de la obra. Conceptos clave	119
1. <i>La metafísica como doctrina de las causas y principios primeros</i> : 1.1. <i>Concepción aristotélica de «principio» y «causa»</i> , 119; 1.2. <i>Las causas y principios son cuatro</i> , 121; 1.3. <i>Estructura y articulación complejas de la doctrina de las cuatro causas</i> , 122; 1.4. <i>Precisiones sobre las relaciones entre las causas y lo causado</i> , 123; 1.5. <i>En qué sentido Aristóteles conecta la teoría de las cuatro causas con la problemática de la física o de la metafísica</i> , 124; 1.6. <i>Justificación aristotélica de la lista de las cuatro causas</i> , 127; 1.7. <i>Fundamento histórico de la doctrina de las cuatro causas</i> , 128	

2. *La metafísica como ontología y los múltiples significados del ser*. 2.1. *Primer principio de la ontología aristotélica*, 131; 2.2. *El platónico «parricidio de Parménides» llevado a sus últimas consecuencias: el ser entendido como originariamente múltiple*, 131; 2.3. *Justificación «enunciativa» de la tesis de la multiplicidad estructural del ser*, 132; 2.4. *Contexto de la discusión sobre la multiplicidad de los seres en la Física*, 134; 2.5. *Evidencia de la multiplicidad originaria de los seres*, 135; 2.6. *Platón y los Platónicos no han logrado superar adecuadamente la posición de Parménides*, 136; 2.7. *Lista de los significados del ser según Aristóteles*, 137; 2.8. *Multiplicidad de los significados del ser también dentro de los cuatro grupos descritos*, 139
3. *Significados del ser como «análogos» y sentido plurvoco de la fórmula «ser en cuanto ser»*: 3.1. *Relación existente entre los múltiples significados del ser y su analogía con referencia a un único principio*, 142; 3.2. *Segundo tipo de analogía de los significados del ser: unidad por consecución*, 144; 3.3. *Significado de la fórmula aristotélica «ser en cuanto ser»*, 145
4. *Las categorías como ejes portantes de los múltiples significados del ser*: 4.1. *El ser según las figuras de las categorías*, 146; 4.2. *Las categorías no son sinónimos, ni homónimos en sentido casual, sino homónimos por analogía*, 148; 4.3. *La cuestión del hilo conductor para deducir las categorías aristotélicas*, 150; 4.4. *Las categorías son accidentes en cuanto inherentes a la sustancia, mas no son de por sí seres accidentales*, 152; 4.5. *Antecedentes platónicos de la doctrina aristotélica de las categorías*, 154
5. *La metafísica como teoría del ser en el significado principal de sustancia (usiología) y las múltiples acepciones de sustancia*: 5.1. *La sustancia en Aristóteles*, 155; 5.2. *Presupuestos teóricos que han condicionado la interpretación del concepto aristotélico de la sustancia*, 157; 5.3. *Presupuestos historiográficos que han condicionado la interpretación del concepto aristotélico de la sustancia*, 158; 5.4. *Aplicación de los cánones de la interpretación histórico-genética a la usiología aristotélica*, 159; 5.5. *El término «sustancia» traduce correctamente el original griego «οὐσία»*, 160; 5.6. *Líneas de fuerza de la problemática aristotélica de la sustancia*, 161; 5.7. *Nueva distinción dentro del problema de la sustancia en general*, 162; 5.8. *Notas que definen el concepto de sustancia y realidades a las que se aplica esa noción*, 164; 5.9. *La forma aristotélica no es el universal*, 168;
6. *Significados del ser como potencia y acto*: 6.1. *Conceptos del ser como potencia y acto en relación con el movimiento*, 170; 6.2. *Polémica con los Megarenses sobre el concepto de potencia*, 171; 6.3. *El concepto de acto*, 173; 6.4. *Cuándo una cosa existe en potencia y cuándo en acto e identificación del primer significado lógico de la potencia con la materia*, 174; 6.5. *Prioridad del acto respecto de la potencia*, 175
7. *Componente teológico: existencia y naturaleza de la sustancia suprasensible*: 7.1. *Las tres clases de sustancias*, 176; 7.2. *Demostración de la existencia de la sustancia suprasensible*, 177; 7.3. *Causalidad del Primer Motor*, 179; 7.4. *Naturaleza del Motor inmóvil*, 180; 7.5. *El problema de la unicidad de Dios*,

Motor primero y supremo, y de la multiplicidad de los motores celestes, 181; 7.6. *Dios y el mundo*, 183

8. *Relaciones de la metafísica con las matemáticas y las demás ciencias particulares, y su superioridad axiológica*: 8.1. *Puesto de la metafísica en el cuadro general de los conocimientos*, 184; 8.2. *Falta de correspondencia exacta entre las tres ciencias teóricas y las tres clases de seres*, 186; 8.3. *Las tres ciencias teóricas que corresponden a los tres tipos de sustancias indicados por Aristóteles*, 188; 8.4. *Relación entre la metafísica y las ciencias particulares*, 189; 8.5. *A propósito del principio de contradicción*, 190; 8.6. *En qué sentido el objeto de la filosofía primera es «universal» y cuál es su significado metafísico*, 192; 8.7. *Interpretación aristotélica de los entes matemáticos*, 193; 8.8. *Aristóteles y la geometría*, 196; 8.9. *Superioridad axiológica de la metafísica*, 198

9. *Las «metafísicas» de Aristóteles y de Platón*: 9.1. *Algunas semejanzas estructurales entre el pensamiento metafísico de Aristóteles y el de Platón*, 199; 9.2. *Naturaleza del realismo aristotélico*, 201; 9.3. *La polémica de Aristóteles contra Platón*, 202; 9.4. *Consecuencias de la crítica aristotélica del concepto básico de Platón relativo a la distinción entre inteligencia e inteligible*, 206

IV. Fortuna de la obra 209

1. *La Metafísica de Aristóteles en el mundo antiguo*, 209; 2. *La Metafísica de Aristóteles durante la Edad Media, el Renacimiento y la «segunda Escolástica»*, 212; 3. *La Metafísica de Aristóteles en la Edad Moderna*, 217; 4. *La Metafísica de Aristóteles en el siglo XX*, 223

Bibliografía compilada por Roberto Radice 233

Obras de carácter bibliográfico, 233; *Ediciones críticas de referencia*, 233; *Traducciones integrales recientes en lengua castellana*, 233; *Traducciones integrales en lengua italiana*, 234; *Traducciones en otras lenguas*, 234; *Comentarios sistemáticos e integrales*, 235; *Comentarios de los distintos libros*, 235; *Obras monográficas*, 236; *Selección temática de la Bibliografía por conceptos*, 245

Índice onomástico 247

Capítulo 1

GÉNESIS DE LA OBRA

1. Dos cuestiones preliminares

Los problemas que ha de plantearse y resolver todo lector de la *Metafísica*, antes de abordar la obra, son los siguientes: primero, el del *significado del término* que constituye el título; segundo, el de la *génesis y estructuración de la obra misma*. Son dos problemas bastante complejos, si bien comienza ya a dárseles algunas respuestas concretas.

El título no es de Aristóteles. No se sabe quién lo ideó ni qué quiso su autor expresar exactamente con ese término; se ignora también la época en que fue acuñado.

Desde el punto de vista literario, la *Metafísica* no es una obra unitaria, sino un conjunto de libros y, más precisamente, de apuntes y materiales de diversa índole relacionados con las lecciones impartidas por Aristóteles sobre una determinada problemática que él designaba con varios nombres y, en particular, con la expresión técnica de «filosofía primera»¹.

En el transcurso del siglo actual, sobre todo desde los años veinte hasta los setenta y en parte también después, como lo haremos ver con precisión en las páginas que siguen, se ha llegado hasta poner en duda que la *Metafísica* tuviera una unidad conceptual y a considerarla más bien como reflejo de las *sucesivas fases de la evolución del Estagirita*, a menudo opuestas entre sí y por ende difíciles de unificar.

1. «Filosofía primera» entendida como ciencia que estudia la «sustancia primera», metasensible; distinta de la «filosofía segunda» que se ocupa de la «sustancia segunda», o sea sensible. Cf. *Metaf.*, VI 1, 1026 a 16 e, cap. 1; *Física*, I 9, 191 a 36; II 2, 194 b 14.

Sólo con plena conciencia de tales problemas se puede sacar provecho de la lectura del complejo y abundantísimo material presentado en los distintos libros.

2. Génesis del término «metafísica»

En el siglo pasado y las primeras décadas del nuestro, los especialistas coincidían en la opinión de que el término «metafísica» no era anterior al siglo I a. de J.C. De hecho, lo menciona por vez primera Nicolás de Damasco, de quien se dice, en uno de los escolios de un códice de la *Metafísica* de Teofrasto, que escribió un estudio sobre la *Metafísica* de Aristóteles².

Nicolás de Damasco vivió en la época de Augusto y fue contemporáneo, aunque más joven, de Andrónico de Rodas, célebre editor de los escritos de Aristóteles. Puesto que del título de *Metafísica* no hay rastro alguno antes de Nicolás, al menos en lo que ha llegado hasta nosotros, se han sacado las siguientes conclusiones. El término en cuestión debió nacer en el siglo I a. de J.C., poco antes de Nicolás, es decir, justo en la época de la edición de las obras de Aristóteles por Andrónico. Éste pudo haberlo acuñado para su publicación, o bien el término apareció inmediatamente después o a consecuencia de la publicación misma; en efecto, μετὰ τὰ φυσικά parece referirse al orden de las obras, ya que los libros de «filosofía primera» venían *después* (μετὰ) de los de la física.

La mayoría de los eruditos, por tanto, pensaban que el inventor de aquel título pretendía simplemente aludir a una *sucesión cronológica de publicación* o, en todo caso, de *disposición editorial* de los tratados aristotélicos³.

2. He aquí el texto de la nota que refiere el hecho: «Andrónico y Hermipo ignoran este libro [la *Metafísica* de Teofrasto], del que no hay mención alguna en sus listas de las obras de Teofrasto. En cambio Nicolás, en su libro sobre la *Metafísica* de Aristóteles, hace alusión a él, diciendo que es de Teofrasto.»

3. Sostienen todavía esta opinión especialistas como I. Düring, que en su libro *Aristoteles* (1966) escribe: «La *Metafísica* de Aristóteles es debida a un redactor, probablemente Andrónico de Rodas. En general éste, en las obras que iba redactando y publicando, encontró títulos adecuados, como *De la generación y corrupción*, *De la retórica*, etc. Para las obras mayores, denominadas *pragmateiai*, que él mismo compiló a partir de diversos escritos o refundió tomándolas de algún editor reciente, ideó también títulos convenientes, por ejemplo *Política*, *Física*, etc. En cuanto a la colección que noso-

Ahora bien, siendo así que, por un afortunado azar, la palabra *μετά* significa igualmente «más allá de» o «por encima de», la expresión «metafísica» (*τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ*) viene de perlas para indicar *el contenido* mismo de la obra, o sea la investigación sobre el ser suprasensible y trascendental, propia de los catorce libros.

Por eso, a la fórmula original de Aristóteles, «filosofía primera», y a otras análogas la posteridad ha preferido con mucho el término «metafísica», ya que, prescindiendo de las posibles intenciones de quien lo forjó, refleja de manera más nueva, eficaz y penetrante lo que Aristóteles se propuso en esos catorce libros, a saber, estudiar y dilucidar las cosas que están *más allá* o *por encima* de la «física» y que, por consiguiente, pueden calificarse de «metafísicas».

Pero ¿podemos de veras creer que la génesis de un término como éste, ya secular, se haya debido a meras contingencias relacionadas con motivos puramente editoriales?

3. *Nuevas perspectivas nacidas de los estudios contemporáneos*

Las bases en que se apoyaba esa interpretación se han venido parcial o totalmente abajo a raíz de algunos estudios detallados sobre los catálogos que conocemos de las obras de Aristóteles. De tales estudios se desprende que el título de *Metafísica* podría ser anterior no sólo a Nicolás, sino también a Andrónico, e incluso es muy probable que hubiera ya figurado en un catálogo de Aristón de Ceos, de fines del siglo III a. de J.C., del que presuntamente proceden los famosos catálogos de Diógenes y del Anónimo.

Por lo demás, el hecho de que en el catálogo de Diógenes no figure el título de *Metafísica* se debe a causas del todo fortuitas, como lo ha demostrado Paul Moraux⁴. Este título falta, es cierto, en la versión de Diógenes,

tros llamamos *Metafísica* de Aristóteles, parece que no pudo encontrar ningún título apropiado. No sabemos por qué no escogió el de *Filosofía primera* o, siguiendo a Teofrasto, el de *Teoría sobre las realidades primeras*. Supongo yo, con Bonitz, que el contenido de los 14 escritos se le antojó quizá demasiado dispar para ponerle un título como ésos. Prefirió así una denominación absolutamente neutral: *ta metὰ τὰ φυσικὰ*, es decir, las obras que en su edición venían de los escritos de ciencias naturales.»

4. P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Éditions Universitaires de Louvain, Lovaina 1951.

la mejor conservada, mas la reconstrucción de las cinco columnas en las que el catálogo fue transcrito antes de la era cristiana pone de manifiesto que en la cuarta columna existe una laguna de cinco títulos (las tres primeras columnas constan de treinta y cinco títulos y la cuarta sólo de treinta). Ahora bien, conforme al orden sistemático de las listas, la *Metafísica* debía precisamente hallarse en esa cuarta columna. A su vez el catálogo anónimo presenta en ese mismo punto cinco títulos que no están en el de Diógenes: la *Metafísica* y cuatro obras «hipomnemáticas». Parece no haber aquí más que una conclusión correcta: esos cinco títulos son justamente los perdidos en el catálogo de Diógenes⁵. En tal caso, podemos afirmar que la lista de Aristón contenía también el título de *Metafísica*.

¿Cuál es entonces el verdadero significado de «metafísica» (τὰ μετὰ τὰ φυσικά)? Cuesta creer que pueda tratarse de una simple etiqueta clasificadora con vistas a una edición o a un catálogo. El orden sistemático de la catalogación primitiva parece sugerir que, desde el principio, la *Metafísica* ocupaba el tercer puesto en la sucesión «física - matemáticas - metafísica», que refleja con exactitud el cuadro epistemológico presentado por Aristóteles en el libro VI de la *Metafísica*, del que hablaremos más adelante.

Moraux, con todo, impugna la validez de la interpretación de Simplicio, que él califica de «neoplatónica» y a tenor de la cual el término «metafísica» viene de que esta ciencia se ocupa de un objeto *transfísico o suprafísico*⁶. Según el mismo Moraux, el sentido de «metafísica» se basa, al contrario, en razones y consideraciones de carácter didáctico:

La flaqueza de nuestra mente nos obliga a comenzar por el estudio de cosas imperfectas o secundarias, objeto de la física, para luego pasar al de seres perfectos y primarios, objeto de la «filosofía primera»; *con relación a nosotros*, ésta viene *después* de la física y merece así el nombre de μετὰ τὰ φυσικά⁷.

Ateniéndonos a esto, podríamos incluso, al menos como conjetura, atribuir a Eudemo la invención del término. El Seudoalejandro sostenía

5. *Ibid.*, p. 314-15.

6. Cf. Simplicio, *In Phys.*, 1, 18ss. Diels.

7. Moraux, *op. cit.*, p. 315.

que la *Metafísica* había sido confiada a Eudemo, quien por primera vez la sistematizó⁸.

A buen seguro, estas nuevas perspectivas, por seductoras que parezcan, son sobre todo válidas como hipótesis de trabajo. Mas se trata de hipótesis sólidamente fundadas y por tanto más coherentes y firmes que las anteriores. De todos modos, no puede ya sostenerse la tesis del origen meramente casual y contingente del título de *Metafísica*.

4. Posición de los antiguos comentaristas

¿Nos ayudan los comentaristas antiguos a esclarecer el sentido de la enigmática expresión τὰ μετὰ τὰ φυσικά? Básicamente la interpretan de dos maneras distintas, que son las mencionadas por Moraux en la cita presentada más arriba, pero que es aquí oportuno explicitar y aclarar mejor.

Simplicio y otros intérpretes neoplatónicos dan a «metafísica» el significado de *superorden jerárquico*: la «meta-física» sería así la ciencia que trata de las realidades enteramente *separadas de la materia*, derivando su nombre de la situación que ocupan, desde el punto de vista axiológico, «por encima» de las cosas físicas. Según esto, la metafísica tiene por objeto la investigación de lo «suprafísico», es decir, de las realidades trascendentales⁹.

Alejandro y Asclepio, en cambio, subrayan el sentido que tiene la palabra μετὰ en la *relación de sucesión de nuestros conocimientos*. Alejandro afirma que la «sabiduría» o «teología» se llama también «metafísica», debido a su orden de sucesión respecto de nosotros, o sea el orden en que vamos adquiriéndola¹⁰. Esta concepción es también la de Asclepio¹¹, según el cual Aristóteles trató primero de la física, cuyo objeto, *por naturaleza* posterior,

8. Cf. H. Reiner, «Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 8 (1954), p. 210-37; «Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik», en *id.*, 9 (1955), p. 77-99. Véase Alejandro, *In Metaph.*, p. 515, 3-11 Hayduck, y Asclepio, *In Metaph.*, p. 4, 4-16 Hayduck.

9. Cf. *supra*, nota 7.

10. Alejandro, *In Metaph.*, p. 171, 6 ss. Hayduck.

11. Asclepio, *In Metaph.*, p. 3, 28 ss. Hayduck. Sobre este problema sigue siendo fundamental la obra de K. Kremer, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*, Aschendorff, Münster 1961.

es *para nosotros* anterior; luego trató de las cosas divinas, a cuya ciencia dio el nombre de «metafísica», porque, aunque tales cosas sean *por naturaleza* anteriores, son posteriores *para nosotros*. La «meta-física», por tanto, es la ciencia que *para nosotros* viene *después* (μετὰ) de la física, *dado el orden en que adquirimos nuestros conocimientos*.

5. Respuestas que los textos aristotélicos pueden dar a nuestro problema

Los textos de Aristóteles justifican ampliamente ambas exégesis. En todos sus libros, según veremos, el Estagirita presenta como problema perentorio de la «filosofía primera» el de la sustancia *suprasensible* o *suprafísica* (sustancia primera) y, por otra parte, dice a menudo que lo que *por naturaleza* es anterior es *para nosotros* posterior, y viceversa¹². En conclusión, *Metafísica* puede significar ambas cosas. Es más, puede significar la segunda sólo en la medida en que significa *también* la primera: una ciencia que es (aristotélicamente), *quoad nos*, «posterior» a la física por cuanto (y *sólo* por cuanto) se sitúa axiológicamente «más allá» de la física.

Entre los muchos textos disponibles, hemos escogido tres particularmente elocuentes y aun decisivos en ciertos aspectos. En el libro IV, Aristóteles caracteriza lo metafísico en función de su «superorden jerárquico» con relación a lo físico:

Por otro lado, puesto que hay alguien *que está todavía por encima del físico* (de hecho, la naturaleza es sólo una modalidad del ser), a quien estudia lo universal y la sustancia primera le incumbe también el estudio de los axiomas. La ciencia es, sí, una sabiduría, mas no la primera sabiduría¹³.

El término utilizado, ἄνωτέρω, denota muy bien el estar «más allá», es decir, *más arriba, por encima de lo físico*. El pasaje citado anticipa lo que se describirá más detalladamente en el libro VI, donde la metafísica es llamada teología y presentada como anterior (πρωτέρα) a la física precisamente en razón de su objeto:

12. Cf. G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milán 1994⁶.

13. *Metaf.*, IV 3, 1005 a 33-b 2.

Si no existiera otra sustancia además de las que constituyen la naturaleza, la física sería la ciencia primera; si existe, en cambio, una sustancia inmóvil, la ciencia de ésta vendrá en primer lugar y será la filosofía primera¹⁴.

En el libro VII, Aristóteles enfoca de la mejor manera posible la relación de sucesión de nuestros conocimientos, estableciendo cómo *para nosotros* viene primero el conocimiento de las realidades físicas y sólo *después* el de las realidades suprasensibles:

Todos admiten que algunas de las cosas sensibles son sustancias; de éstas, pues, debe arrancar nuestra investigación. No cabe duda que es utilísimo avanzar gradualmente hacia lo más cognoscible y, de hecho, todos adquieren de este modo su saber, procediendo a través de lo que por naturaleza es menos cognoscible [las realidades suprasensibles] (...). Las cosas cognoscibles y primeras para el individuo son a menudo escasamente cognoscibles por naturaleza y poco o nada nos dicen del ser. No obstante, hay que partir de estas cosas poco cognoscibles por naturaleza, pero que son las que el individuo puede conocer, para llegar a lo cognoscible en sentido absoluto, procediendo, como decíamos, a través de las primeras¹⁵.

Así, *para nosotros* viene *después* lo que ontológicamente es superior y *primero*, al estar *más allá* o *por encima* de lo sensible.

En suma, el término «metafísica» (sobre todo en la expresión griega original τὰ μετὰ τὰ φυσικά) implica en definitiva las dos exégesis, por razones estructurales. En tal caso, sea cual fuere la génesis histórica de esa palabra, podemos adoptarla legítima y definitivamente, dándole el doble valor arriba ilustrado, para designar lo que el propio Aristóteles designaba con múltiples expresiones menos eficaces, como «sabiduría», «filosofía primera», «teología», «ciencia selecta», «ciencia del ser en cuanto ser», «ciencia de la sustancia», «ciencia de la verdad», etc.¹⁶

14. *Metaf.*, VI 1, 1026 a 27-30.

15. *Metaf.*, VII 3, 1028 a 33-1029 b 12.

16. El lector interesado podrá encontrar estas expresiones y las referencias a los correspondientes pasajes, así como su comentario, en la sexta edición de mi libro *Il concetto di filosofia prima*, etc., *op. cit.*

Nótese, sin embargo, que la fórmula aristotélica más significativa, «filosofía primera», confirma plenamente la exégesis que proponemos: la filosofía primera es tal por ocuparse de lo que es ontológica y axiológicamente primero.

6. El problema de la génesis de la obra

La otra cuestión a que antes aludíamos es la de la génesis y unidad de la *Metafísica*. Está ya fuera de duda que los catorce libros que nos han llegado con el título de *Metafísica* no constituyen una *unidad literaria* propiamente dicha ni un todo orgánicamente predispuerto, coordinado y acabado. Ya algunos especialistas del siglo pasado declararon apócrifos libros enteros o partes de éstos, por contener afirmaciones supuestamente contrarias a las consideradas como genuinas y auténticas. Se ha intentado también reconstruir, entre los libros que componen la *Metafísica*, un orden distinto del que aparece en los textos que poseemos y hasta hay quienes creen que la obra no es más que una antología de escritos diversos, algunos de cuyos títulos figuraban todavía en el catálogo de Diógenes.

Pero sólo a partir de Jaeger —y esto, como ya hemos dicho, es lo que ha caracterizado la crítica aristotélica de nuestro siglo durante cerca de cincuenta años— *se pretendió negar toda unidad de pensamiento a la «Metafísica»*. El erudito alemán escribió textualmente: «No es lícito considerar como unidad los textos recogidos en el *corpus metaphysicum* y basar su confrontación en una categoría común que sólo representa el promedio de elementos absolutamente heterogéneos».¹⁷

Y añadía:

Del todo ilícito es partir del presupuesto de su *homogeneidad* filosófica para disimular los problemas que la obra plantea a cada paso, aun desde el punto de vista del contenido. Hay que rechazar, pues, cualquier intento de reconstituir una póstuma *unidad literaria* con los fragmentos que conservamos, mediante la transposición o exclusión de libros. Pero no menos conde-

17. W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, versión italiana autorizada de G. Calogero con añadiduras y apéndice del autor, La Nuova Italia, Florencia 1935, p. 223. [Ed. esp. Fondo de Cultura económica, Madrid, 1993.]

nable es la precipitada admisión de su *unidad filosófica*, a despecho de las características de cada documento. En el marco de una actividad intelectual que forcejeó con los mismos problemas durante decenios, cada uno de esos documentos representa un momento fecundo, un punto de partida para una nueva formulación¹⁸.

En eso mismo coincidían cuantos aceptaron y aplicaron el método «genético», si bien con diferentes matices. Hoy tal exégesis se juzga anticuada y casi nadie la defiende.

Brevemente podemos aquí enfocar la cuestión como sigue. Al cabo de medio siglo de investigaciones, el método genético acabó por minar y disolver enteramente sus propias bases sin alcanzar ninguno de los grandes objetivos que se proponía. De hecho, a partir de los mismos indicios, elementos y datos, los distintos especialistas, aplicando dicho método, llegaron a demostrarlo todo y lo contrario de todo, dándose la posibilidad de defender tal o cual tesis, exactamente la contraria y una o varias intermedias. Así también algunos tenían por texto antiguo el mismo que otros consideraban reciente o intermedio. Por último, basándose en ese método, se presentaban como textos de inspiración «platónica» los declarados «antiplatónicos» por otros investigadores¹⁹.

En suma, los resultados obtenidos mediante la aplicación de los cánones del método histórico-genético se revelaron capaces de anularse mutuamente, quedando reducidos a cero; con ello se autoanuló también el método mismo.

Esto no significa, ni mucho menos, que haya sido vano medio siglo de trabajos basados en el método genético. Se lograron ciertamente resultados, aun notables (es más, el fervor y las esperanzas que suscitó el nuevo método volvieron a despertar el interés por Aristóteles), pero no se alcanzaron las *metas* prefijadas. A la inversa, se ha llegado a ver con toda claridad que, si se niega la *homogeneidad filosófica y especulativa de una obra, resulta absolutamente imposible entenderla*²⁰.

18. *Ibid.*, p. 226.

19. Véase mi detallada demostración al respecto en *Il concetto di filosofia prima*, etc., sexta edición, *op. cit.*

20. En muchos casos se atribuye a la obra interpretada una serie de contradicciones de las que en realidad sólo es responsable el intérprete.

Pasemos ahora a exponer las tesis que en el pasado defendimos a contracorriente²¹ y que hoy se imponen como irrefutables en todos los niveles.

Sin ningún género de duda, hemos ya de admitir que la *Metafísica* no es una obra unitaria, sino una colección de escritos. Éstos no fueron redactados de una sola vez y en un mismo período, siendo más bien fruto de una maduración de ideas, meditaciones y pensamientos que se prolongó durante años. En esta tesis se resumen precisamente los resultados positivos de la interpretación histórico-genética.

La época de composición de los varios libros se extiende probablemente desde la fundación del Peripato (335-34 a. de J.C.) hasta la muerte del Estagirita (322 a. de J.C.). Alguno que otro texto podría datar de años anteriores, a partir de 347-45, es decir, del período en que Aristóteles dirigió una escuela en Assos, junto con Xenócrates, Erasto y Corisco. Pero, en contra de lo que se defendía en las interpretaciones histórico-genéticas, hay que admitir que Aristóteles tuvo ciertamente por válidos todos los textos que conservó. Así, aunque nacidos en distintas épocas de su vida, no cabe duda que en tales libros hay una *unidad fundamental de pensamiento*. Si se niega esta unidad, resulta sencillamente imposible la lectura de la *Metafísica*.

Dice muy bien Aubenque —investigador que nos complacemos en citar, porque, pese a seguir una dirección teórica opuesta a la nuestra, defiende también ese principio básico— en un interesante volumen:

La tesis de la evolución no significa, pues, que esta obra [la *Metafísica*] no pueda considerarse como un todo; *no es posible ninguna interpretación filológica de cualquier autor si no se acepta el principio de que ese autor sigue siendo en todo momento responsable de la totalidad de su obra, a menos que haya renegado de esta o aquella parte*. El mismo principio se aplica a Aristóteles, tanto más cuanto que los escritos que de él nos han llegado no eran obras destinadas a la publicación, sino un material didáctico permanente (lo que no quiere decir intangible) al que Aristóteles y sus discípulos debían referirse todo el tiempo como a una «carta» de la unidad doctrinal del Liceo²².

21. Téngase presente que hasta los años setenta predominó el modelo histórico-genético de interpretación.

22. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, París 1962 (reeditado muchas veces), p. 9-10.

Especialmente hemos de recalcar que hasta hace poco no se han sabido leer las obras aristotélicas que conocemos, y en particular la *Metafísica*, como clases y material reservado a los alumnos, o sea como obras intraperipatéticas con finalidad, estructura y hechura del todo diversas de las de los escritos redactados con vistas a su publicación. Repeticiones, rupturas formales, saltos, laconismos, aridez y rigidez lingüísticas y estilísticas son moneda corriente en la *Metafísica*. Quien pretendiese leer esos libros como la obra acabada que hoy se publica (o como componía el propio Aristóteles las obras que publicaba) seguiría el peor de los caminos y difícilmente llegaría a comprender el mensaje que le transmiten.

Aclaradas estas cuestiones preliminares, trataremos a continuación de describir la estructura de la obra mediante un análisis de cada libro, recorriendo por orden sus capítulos, y en segundo lugar pondremos de relieve e interpretaremos la armazón teórica del pensamiento metafísico de Aristóteles, mostrando sus fundamentos, conceptos clave y trabazones internas.

Capítulo 2

ESTRUCTURA DE LA OBRA CONTENIDO

1. Análisis del libro I (A)

Como ya lo hemos explicado en el capítulo precedente, la *Metafísica* no posee la estructura sistemática y unitaria de una obra como tal, por ser sólo una recopilación de todas las clases y lecciones dadas por Aristóteles sobre las materias y puntos tratados. No obstante, una breve síntesis del contenido de cada libro nos facilitará una visión general y significativa de la problemática del conjunto y de su coherencia.

Este análisis revelará también la existencia de cierto hilo unitario (en cuanto al contenido doctrinal, desde luego, y no en cuanto a la forma literaria) que, pese a haber sido negado y cuestionado por los partidarios del método genético y otros intérpretes bajo su influjo, no parece que pueda ponerse en duda, como veremos.

Empecemos por el análisis del libro I.

Su esquema —perfectamente unitario— es el siguiente: La «sabiduría» (*sophia*) o, dicho de otro modo, la metafísica, es la forma suprema del conocer humano y consiste en el conocimiento de las *causas y principios*; más exactamente, en el conocimiento de las *causas y principios primeros* (capítulos 1-2).

¿Cuáles son esas causas y principios primeros? Son, según Aristóteles, las *cuatro* causas ya elucidadas en la *Física* (II 3 y 7): causa *formal*, causa *material*, causa *eficiente* y causa *final* (capítulo 3, comienzo).

Como prueba de que tales son única y exclusivamente las causas primeras, Aristóteles entra en una amplia disquisición histórico-teórica para mostrar que todos los filósofos anteriores a él hablaron de esas cuatro causas y no de otras, aun cuando a veces lo hicieran de modo tosco y con-

fuso (capítulos 3-6). Tras una recapitulación (capítulo 7), vienen la crítica detallada de los Presocráticos (capítulo 8), la de los Platónicos (capítulo 9) y una breve conclusión (capítulo 10).

Del libro se desprenden, pues, cuatro puntos perfectamente concatenados: a) la metafísica es la ciencia de las causas primeras; b) estas causas son cuatro; c) no pueden ser más ni menos, como se deduce también de lo que dijeron todos los filósofos anteriores; d) por lo demás, las afirmaciones aproximadas e inexactas de esos predecesores se corrigen de la manera indicada por Aristóteles.

Este esquema, tan claro y coherente, debería barrer de un plumazo cualquier duda. Empero los intérpretes modernos no han vacilado en proponer audaces desmembraciones. Algunos han creído descubrir en el libro tres redacciones distintas, mientras otros estimaban que este libro fue suprimido en la redacción última de la *Metafísica* y sustituido por el que le sigue. Trátase aquí de meras conjeturas, de tesis en modo alguno demostrables y hoy tenidas por indefendibles.

Detengámonos, con todo, en una cuestión ya clásica cuyo interés rebasa los límites de la hermenéutica histórico-genética. En I 9, Aristóteles expone una serie de críticas contra la doctrina de Platón y de los Platónicos; ahora bien, la mayoría de esas críticas reaparecen en XIII 4-5 casi literalmente, aunque con una curiosa variante sistemática: en I 9, el Estagirita emplea la *primera persona* del plural al hablar de los Platónicos (como diciendo: «nosotros, los Platónicos»), mientras que en XIII 4-5 *utiliza, en lugar de la primera persona del plural, la tercera*¹. ¿Cómo explicar esta aparente anomalía?

Jaeger defendió a este respecto una tesis que hizo época, pero que suscita no pocas dudas: La primera persona del plural indica que, en el momento de la composición de I 9, Aristóteles se contaba todavía a sí mismo entre los Platónicos («nosotros, los Platónicos!») a pesar de sus duras críticas contra ellos; más tarde, al escribir XIII 4-5, eliminaría sistemáticamente esa primera persona del plural, manifestando así que ya *no* se consideraba miembro de dicha escuela, por haber experimentado una ulterior evolución que lo llevaría a separarse definitivamente de los Platónicos. Por consiguiente, el libro I debía remontarse a los primeros años posteriores a la muerte de

1. Véanse los siguientes pasajes: I 9,990 b 9,11,16,23; 991 b 7; 992 a 11,25,27,28,31; y en el libro XIII 4, 1079 a 5,7,12,19; 5,1080 a 6.

Platón, es decir, al período de Assos, del que data también la redacción del escrito que lleva por título *De la filosofía*.

La tesis es ciertamente ingeniosa, pero, además de carecer del pretendido alcance filosófico, suscita, como decíamos, no pocas dudas.

Examinemos estos dos puntos. En primer lugar, aun suponiendo que el libro I se remontase al período de Assos, el hecho de que más tarde, en XIII 4-5, al reanudar su crítica de la doctrina de las Ideas, Aristóteles *die-ra por válido todo lo que había dicho en I 9*, hasta el punto de reproducirlo a la letra, y cambiara sólo la primera persona del plural, revela ya de por sí la escasa importancia de la evolución del pensamiento del Estagirita durante aquel intervalo. En realidad, el cambio de persona gramatical es una cuestión más formal que sustancial, *si el resto permanece intacto*. Podríamos incluso dar la vuelta al argumento genético diciendo: Si, mucho tiempo después de componer I 9, Aristóteles, al reemprender la crítica del platonismo, sólo se limitó a corregir la primera persona, esto significa que su postura frente al platonismo siguió siendo sustancialmente la misma desde el principio hasta el fin.

En segundo lugar, a esa persona gramatical podría dársele también el sentido, como alguien lo ha señalado acertadamente, de un plural estilístico de comunicación con fines didácticos. Dicho de otro modo, Aristóteles se autoincluye entre los Platónicos precisamente para acabar de raíz (a ello conduce su crítica) con la doctrina de éstos («Eso decimos nosotros, los Platónicos, pero ¡ved a qué consecuencias nos lleva!»).

A decir verdad, es de poco interés filosófico determinar la fecha de I 9, como tal, y establecer luego la distancia cronológica que media entre ese texto y XIII 4-5. Lo que realmente importa es evidenciar la correspondencia del contenido de ambos pasajes. Desde el punto de vista especulativo, resulta innegable que I 9 y XIII 4-5 *son perfectamente homogéneos*; el cambio de la primera a la tercera persona del plural en nada modifica, pues, la equivalencia teórica de las dos redacciones².

Tratemos ahora de recorrer de manera detallada el contenido del libro, según el orden de sus capítulos.

2. Cf. J. Annas, *Aristotle's Metaphysics. Books M and N*, Oxford University Press, Oxford 1976 [trad. it., *Interpretazione dei libri M-N della «Metafisica» di Aristotele*, traducción de E. Cattanei, introducción y traducción de los libros M-N por G. Reale, Vita e Pensiero, Milán 1992, espec. p. 125].

Aristóteles quiere primero demostrar que todos los hombres entienden por «sabiduría» la forma suprema del saber y que ésta es el *conocimiento de las causas y principios*. Para ello hace una descripción de las diversas formas del conocer: sensación, memoria, experiencia, arte y ciencia; indica cómo se desarrollan unas a partir de otras y muestra cómo todos coinciden en tener por sabiduría solamente el arte y la ciencia. La experiencia se refiere siempre a lo particular, mientras el arte (entendido como técnica) y la ciencia apuntan a lo universal, es decir, al porqué de las cosas, a su causa. Precisamente por esto no se consideran como sabiduría ni la sensación ni la experiencia, pero sí el arte y la ciencia, ni tampoco se ven como sabios los empíricos, sino sólo los que poseen arte y ciencia. —Además, la experiencia no puede comunicarse ni enseñarse a otros, al contrario del arte y la ciencia.— Por último, el *sabio* es tenido por tal en la medida en que se eleva a un saber más allá de las necesidades prácticas; este saber no es otra cosa que el conocimiento puro de las causas. (Cap. 1)

Dado que la *sabiduría* es el conocimiento de *ciertas* causas y de *ciertos* principios, Aristóteles pasa a explicar *cuáles* son esas causas y esos principios, concluyendo que son las causas y principios *primeros o supremos*. —El sabio, para serlo, ha de presentar las siguientes características: a) debe conocerlo todo, en cierto sentido, y logra esto el que conoce lo universal; b) debe conocer las cosas difíciles, y tales son precisamente los universales; c) debe tener conocimientos exactos, y exacto es sobre todo el conocimiento de los primeros principios; d) debe saber enseñar, y quien mejor sabe enseñar es el que conoce las causas; e) debe poseer la ciencia que se busca por sí misma y no por sus efectos prácticos, como sucede con la ciencia de los primeros principios; f) debe, finalmente, poseer la ciencia superior a toda otra ciencia, o sea la ciencia del fin, que es una causa primera.— El carácter puramente teórico de esta ciencia implica su carácter divino: se busca por puro afán de saber y no por utilidad práctica. Es, por tanto, una ciencia libre, cuyo fin está en sí misma y no en otra cosa; es también divina, por tratarse de la ciencia propia de Dios y porque tiene a Dios mismo por objeto (todos, de hecho, piensan que Dios es causa y principio primero, de donde se desprende que la ciencia que trata de las causas y principios trata de Dios).— Para concluir, Aristóteles habla del estado de ánimo que da origen a la sabiduría: por un lado, el estupor y asombro de que las cosas sean como son y estén como están; por otro, el deseo de liberarse de la ignorancia. (Cap. 2)

Habiendo puesto en claro que la «sabiduría» es la ciencia de las causas primeras, Aristóteles procede a determinar la índole de dichas causas. «Cau-

sa» se entiende en cuatro sentidos: a) causa *formal*; b) causa *material*; c) causa *motriz* (o *eficiente*); d) causa *final*.— La prueba de que éstas y no otras son las causas primeras se basa en el examen crítico de las doctrinas de sus predecesores. Los antiguos pensadores centraron su atención en la causa material, al tener por causa de las cosas uno o más elementos materiales (Tales estableció como principio de las cosas el agua, Anaxímenes y Diógenes el aire, Hipaso y Heráclito el fuego, Empédocles los cuatro elementos, y Anaxágoras las homeomerías).— Aquellos filósofos, sin embargo, no tardarían en percatarse de que el principio material no bastaba para explicar el devenir de las cosas y se vieron obligados por la realidad misma a ir más lejos en busca de otro principio, el principio motor.— Pero esos dos principios (causa material y causa motriz) tampoco eran suficientes para explicar toda la realidad; ninguno de los elementos materiales podía ser causa, por ejemplo, de la belleza y bondad de las cosas. Surgió así la doctrina de Anaxágoras, que introdujo una inteligencia para explicar el orden, aunque considerada más como causa de cambio que como causa final. (Cap. 3)

A su vez Empédocles, al observar que en el universo existen fealdades y males además de la belleza y el orden, introdujo, para explicar esos contrarios, dos principios opuestos: la *Amistad* y la *Discordia*.— De lo hasta aquí dicho se deduce que todos los filósofos mencionados entrevieron dos causas: la material y la motriz (sólo en grado mínimo la causa final).— Análogamente, Leucipo y Demócrito, con su doctrina de los átomos y las diferencias entre éstos, apuntaron a la causa material, pero pasaron por alto la causa del movimiento. (Cap. 4)

Siempre para demostrar que sus predecesores sólo hablaron de algunas de las *cuatro causas* antes citadas, Aristóteles procede a examinar las respectivas doctrinas de los Pitagóricos y de los Eleáticos. En lo que toca a los primeros, hace notar que su pensamiento filosófico dependía en gran manera de las matemáticas, pues consideraban los números y las características de éstos (pares e impares) como principios de las cosas y de las cualidades de las cosas. Para algunos Pitagóricos, los principios eran diez *pares de contrarios*. Aristóteles, no sin algún embarazo, opina que esos principios desempeñan la función de *causa material*, por cuanto los Pitagóricos los concebían como constitutivos inmanentes de las cosas de que son principios. Al final del capítulo, no obstante, admite que los Pitagóricos comenzaron ya a dar algunas definiciones (aunque rudimentarias) y a hablar de la *esencia*, es decir, de la *causa formal*.— En cambio, el tipo de investigación que llevaron a cabo los Eleáticos

queda fuera del ámbito de las causas primeras, pues lo reducían todo a una única realidad inmóvil. Aristóteles, no obstante, asimila el Uno de Parménides (finito) a la forma (causa formal) y el Uno de Meliso (infinito) a la materia (causa material). En particular, ve en la segunda parte del poema de Parménides una confirmación de sus propios puntos de vista: el Eleático, no pudiendo hacer caso omiso de los fenómenos, tuvo que admitir, además del Uno (según la razón pura), el múltiple (según la sensación y la experiencia). Y, para explicar el múltiple (siempre en la segunda parte del poema), introdujo dos principios: el calor y el frío. (Cap. 5)

Sigue un examen de la filosofía de Platón, en la que Aristóteles ve también los antecedentes de la doctrina de las *cuatro causas*. La famosa doctrina platónica de las Ideas o Formas resulta, según el Estagirita, de la combinación de las teorías de Heráclito con el método socrático del concepto (interpretación que tendría gran éxito, aun entre los eruditos modernos).— Convencido, por un lado (como los seguidores de Heráclito), de que lo sensible está sometido a un flujo continuo y, por otro, de la pertinencia del método socrático de la definición, que postula al contrario un objeto estable e inmóvil (de características, por tanto, opuestas a lo sensible), Platón introdujo otras realidades (las Formas o Ideas) como objetos a los que se refieren las definiciones. Entre las Ideas y las cosas sensibles establecía una relación de «participación» (designándola sencillamente por lo que los Pitagóricos llamaban «imitación», aunque sin profundizar en ella).— Además, Platón puso como objetos «intermedios» entre las Ideas y las cosas los *entes matemáticos*, que son múltiples en cuanto sensibles, pero inmóviles y eternos como las Ideas.— Más adelante, Platón trataría también (y aquí Aristóteles se refiere a doctrinas que no encontramos en los *Diálogos* sino en forma de vagas alusiones, es decir, a «doctrinas no escritas») de determinar los elementos a partir de los cuales se originan las Ideas mismas. Estos elementos son la Díada grande-pequeño y el Uno (el Estagirita se remite así en parte a los Pitagóricos y en parte disiente de ellos).— Luego de mencionar algunas incoherencias de esta doctrina, Aristóteles subraya que las causas de que se sirvió Platón son fundamentalmente dos: la *formal* (las Ideas son causas formales de las cosas, y el Uno es causa formal de las Ideas) y la *material* (la Díada grande-pequeño desempeña el papel de causa material). Asimismo Platón entendía la *causa formal* como causa del bien (o sea como causa final) y la *causa material* como *causa del mal* (ya Anaxágoras y sobre todo Empédocles lo habían entendido de esa manera). (Cap. 6)

Aristóteles resume del modo siguiente los resultados hasta aquí obtenidos. La mayoría de los pensadores hablan de la *causa material*. Algunos también de la *causa motriz*. Los Platónicos hablaron, en particular, de la *causa formal*, pero no con suficiente claridad. La *causa final* sólo ha llegado a entrecruzarse y de ella se ha hablado impropriadamente. (Cap. 7)

Una vez expuestas las ideas de sus predecesores, Aristóteles emprende un examen crítico de las mismas, comenzando por los físicos, que consideraban como causa de las cosas un solo elemento (Monistas) o varios (Pluralistas) y por los Pitagóricos. A los Monistas les opone estas objeciones: a) introdujeron causas capaces de explicar únicamente las cosas corpóreas, mas no las incorpóreas; b) no hablaron con precisión de ninguna causa motriz; c) ignoraron toda causa formal; d) el elemento originario que escogieron es impropio.— A Empédocles le achaca el haber tenido por originarios los cuatro elementos, que empero se transforman unos en otros, y haber también introducido dos causas opuestas del movimiento (Amor y Odio).— En lo que atañe a Anaxágoras, Aristóteles señala toda una serie de dificultades implícitas en su concepción de la originaria mezcla de las homeomerías.— Por último, a los Pitagóricos les reprocha lo siguiente: a) descubrieron, sí, principios más elevados que los de los naturalistas, pero se limitaron a explicar los fenómenos físicos; b) no dieron razón del principio del movimiento; c) no aclararon el modo en que los caracteres físicos de los cuerpos se derivan de los números; d) no explicaron adecuadamente cómo las distintas cosas se derivan de los números. (Cap. 8)

A la crítica de los Pitagóricos sigue otra muy minuciosa de Platón y de los Platónicos, donde Aristóteles aúna diversas críticas que equivalen a un compendio de numerosas argumentaciones (veintiséis, según la exégesis más extendida y aceptada) expuestas detalladamente en otras obras suyas.— Los temas básicos de tales argumentaciones son: a) el mundo de las Ideas es una inútil duplicación del mundo sensible; b) las pruebas aducidas por los Platónicos para demostrar la existencia de las Ideas se revelan erróneas por defecto (ya que no alcanzan su objetivo de manera adecuada); c) las Ideas no resultan ser aptas ni para constituir ni para dar a conocer las realidades sensibles; d) en sus doctrinas sobre los números, íntimamente ligados a las Ideas, se descubren muchísimas contradicciones; e) no es sostenible la doctrina platónica del conocimiento de las Ideas (anamnesis). (Cap. 9)

El último capítulo resume las conclusiones a que ha llegado Aristóteles en su investigación de los puntos tratados en el libro I. Todos los filósofos bus-

caron exclusivamente las cuatro causas arriba citadas y ninguna otra fuera de éstas. A menudo, también, trataron de tales causas de modo balbuciente y confuso. (Cap. 10)

2. Análisis del libro II (α)

El libro II consta de tres capítulos (es el más breve de toda la *Metafísica*). Los dos primeros están estrechamente vinculados, por cuanto siguen una misma línea de pensamiento; el nexo del tercer capítulo con los dos anteriores es tenue, pero parece darse.

En primer lugar, Aristóteles enumera las dificultades —subjetivas y objetivas— inherentes a la búsqueda de la verdad, luego identifica la filosofía (metafísica) con esa búsqueda y finalmente equipara la búsqueda de la *verdad* a la búsqueda de las *causas*. La verdad es, pues, la *causa* o *razón de ser de las cosas*: la verdad suprema es el ser supremo y por ende coincide con la causa primera, o sea con la causa que es la razón de ser de la verdad de las cosas que de ella dependen (capítulo 1). Después de reducir la verdad a la causa, demuestra la necesidad de que las causas sean finitas, en cuanto al *número* y en cuanto a la *especie* (capítulo 2). El libro concluye con algunas breves reflexiones sobre el *método* de investigación. Mientras los dos primeros capítulos tratan del objeto de la filosofía, este último trata del método: he aquí un nexo suficiente para vincular el capítulo 3 a los capítulos 1 y 2.

La autenticidad del libro ha sido muy discutida ya desde los tiempos antiguos, por las siguientes razones: a) es una colección de pensamientos fragmentarios; b) se halla impropriamente inserto entre los libros I y III; la numeración misma con la que nos ha llegado sugiere una inserción posterior, puesto que el libro I lleva el alfa mayúscula y el II la minúscula; c) no hay ninguna cita de este libro en los demás; d) el final parece introducir un tratado de física más que de metafísica.

Muchos han acabado, pues, por aceptar como probable el contenido de una apostilla descubierta en un códice, según la cual el autor del texto debía ser Pasicles de Rodas, discípulo de Aristóteles e hijo de Boeto, hermano, este último, de Eudemo. En esa misma apostilla, sin embargo, se recuerda que Alejandro pensaba que el libro era obra de Aristóteles³.

3. El escolio dice: «Este libro es considerado por la mayoría como obra de Pasi-

La conclusión, por consiguiente, no es decisiva, tanto menos cuanto que, como se ha señalado desde hace ya tiempo, el libro podría muy bien haber sido materialmente redactado por Pasicles, pero como apuntes de las lecciones aristotélicas.

En tiempos más recientes, se ha defendido la tesis de que dicha apostilla no se refiere en modo alguno al libro II, sino al I, y que la relación establecida con el libro II se debe sólo a un error de lectura paleográfica⁴.

De todas maneras, creemos poder refutar una por una las razones aducidas contra la autenticidad del libro II.

1) El libro II no es en realidad más fragmentario que otros muchos y, como ya hemos visto por el esquema trazado más arriba y veremos mejor en el resumen detallado que sigue, tiene su propia coherencia lógica; tampoco están fuera de lugar las indicaciones metodológicas del último capítulo, si se ven desde cierto ángulo.

2) No hay nada extraño en su inserción entre los libros I y III, pues no interrumpe su conexión, sino que se presenta como complemento del libro I. Éste muestra solamente que, *de hecho*, los predecesores de Aristóteles no mencionaron otras causas que las cuatro en cuestión; el libro II prueba que el número de esas causas es por necesidad finito, aun *de derecho*. Además, las últimas líneas del libro I hablan de dos órdenes de problemas o «aporías»:

Pero volvamos a algunos de los problemas que podrían plantearse *sobre estas mismas doctrinas de las causas*; tal vez de su solución podamos sacar algún provecho para resolver *otros problemas que vendrán después*.

Si se entienden correctamente estas declaraciones, resulta obvio que el primer orden de problemas es el tratado en el libro I y que la alusión al segundo orden se refiere a los problemas planteados en el libro II.

cles de Rodas, que era auditor de Aristóteles, hijo de Boeto, hijo de Eudemo. Pero Alejandro de Afrodisia dice que es de Aristóteles.» En efecto, Alejandro, en su *Comentario sobre la Metafísica de Aristóteles* (p. 137, 2 Hayduck), escribe: «El libro alfa elatton [= libro II] de la *Metafísica* es de Aristóteles.»

4. Véanse en particular: E. Berti, «Note sulla tradizione dei primi due libri della "Metafisica" di Aristotele», en *Elenchos*, 3 (1982), p. 5-37; S. Bernardinello, «Gli scoli della "Metafisica" di Aristotele nel f. 234' del Parisinus Graecus 1853 (E)», *ibid.* p. 39-54.

3) Verdad es que no hay ninguna cita segura de este libro en los demás libros de la *Metafísica* aristotélica, pero sí, en cambio, dos citas claras de la *Metafísica* de Teofrasto. Y como Teofrasto, en su escrito, se remite precisamente a la *Metafísica* y no a otras obras de Aristóteles, esto puede ser suficiente⁵.

4) En cuanto a la última duda, basada en que la temática del libro parece relacionarse con un tratado de *física* más que de *metafísica*, alguien ha hecho justamente notar que, al final de I 3, se menciona la física sólo a guisa de ejemplo; no hay motivo, pues, para creer que debía necesariamente seguirle un tratado de física.

5) Por último, si consideramos válida la tesis de que la apostilla del códice que atribuye la redacción de este libro a Pasicles de Rodas está relacionada con el libro I y no con el II, cae por su base cualquier duda que pudiera abrigarse acerca de nuestro libro.

Como vemos, los diversos argumentos tendentes a negar la autenticidad del libro II pierden todo fundamento si se someten a una crítica minuciosa; por otra parte, el libro contiene algunas reflexiones verdaderamente espléndidas y típicamente aristotélicas, como la siguiente (reproducida a la letra por Teofrasto):

Quizá también, puesto que la dificultad [de captar la verdad] es de dos clases, la causa de que la verdad sea difícil no reside en las cosas, sino en nosotros. En efecto, tal como los ojos de los murciélagos se comportan frente a la luz del día, así la inteligencia de nuestra alma se comporta frente a las cosas que por naturaleza son las más evidentes de todas⁶.

He ahí una observación que resume, con una bellísima imagen, lo dicho de modo abstracto al final de VII 3. Puede por tanto leerse el libro II (y no sin fruto) como apéndice y complemento del libro I.

Examinemos ahora más por menudo el contenido de los tres capítulos.

5. Cf. G. Reale, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica*, La Scuola, Brescia 1964, p. 133 s.; Id., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milán 1994⁶, p. 53. En particular, cf. Arist., *Metaf.*, II 1, 993 b 7-10 con Teofr., *Metaf.*, 9 b 10-13; véase también la concordancia entre Arist., *Metaf.*, II 3, 993 a 14-17 y Teofr., *Metaf.*, 10 a 4-9.

6. *Metaf.*, II 1, 993 b 7-11.

La búsqueda de la verdad es, en cierto sentido, difícil, y en otro sentido, fácil. Es difícil por no poderse captar en su totalidad; fácil, porque no hay hombre que no logre alcanzarla al menos en parte. La verdadera razón de la dificultad de esa búsqueda no está en las cosas, sino en nosotros mismos, o sea en la incapacidad de la mente humana para ver las cosas que, sin embargo, son de por sí las más evidentes. De hecho, la mente humana se comporta ante las cosas como los ojos de los murciélagos ante la luz. Aristóteles da luego a entender que la búsqueda de la verdad se beneficia de los hallazgos de todos los pensadores, aun los más superficiales, ya que todos ellos, directa o indirectamente, ayudan a descubrir lo verdadero. A la filosofía se le da también con pleno derecho el nombre de *ciencia de la verdad*, porque, como ciencia teórica y no práctica, tiene por meta la verdad y sólo la verdad. Ahora bien, conocer la verdad significa conocer la causa; y cuanto más una causa es condición del ser de las cosas que de ella dependen, tanto más es verdadera. Las más verdaderas de todas son las causas de los seres eternos, por cuanto son eternamente verdaderas. Por tanto, el grado de verdad de una cosa corresponde a su grado de «ser». (Cap. 1)

Habiendo dejado en claro que el conocimiento de la verdad coincide con el de las causas, Aristóteles pasa a demostrar que el número de causas es necesariamente finito. En primer lugar, no es posible una regresión infinita en cada especie de causa: ni en la material, ni en la motriz, ni en la formal, ni en la final. Admitir un proceso hasta el infinito en cualquiera de esas causas nos llevaría al absurdo. En segundo lugar, tampoco puede existir *un número infinito de especies de causas*, lo que imposibilitaría todo conocimiento (dado que sólo es cognoscible lo determinado o finito, y no lo indeterminado, es decir, lo infinito). (Cap. 2)

El libro termina con algunas observaciones de carácter metodológico. El éxito del método seguido en las lecciones depende de los hábitos y de la *forma mentis* de quien las escucha: cuanto más responda a esos hábitos, más éxito tendrá, y viceversa. Algunos sólo aceptan el método riguroso de las matemáticas; otros desean que se proceda mediante ejemplos; otros, por fin, quieren oír testimonios de poetas. Y mientras que a unos les gusta reír, a otros les desagrada. Es necesario, pues, que al abordar una ciencia se conozca previamente el método empleado para estudiarla, ya que no es posible aprender a la vez el método y la ciencia. El mejor método es el matemático, mas no puede pretenderse aplicar este método a todas las ciencias, sino sólo a las relacionadas con los entes matemáticos, que son inmóviles. Por ejemplo, el rigor

de las matemáticas no podrá aplicarse a la física, que trata de entes móviles y ligados a la materia. Consiguientemente, deberá utilizarse el método más apropiado a la ciencia que se quiere estudiar. (Cap. 3)

3. Análisis del libro III (B)

El libro III trata de las «aporías», es decir, de un grupo de problemas que constituyen el núcleo de las dificultades metafísicas. En el primer capítulo, Aristóteles expone las razones por las que es necesario darse de antemano plena cuenta de los problemas como tales. Los problemas se asemejan a los nudos, que no pueden deshacerse si se ignora su existencia; en otras palabras, cuanto más conscientes seamos de un problema, tanto mejor lo resolveremos. El autor enumera esos «problemas» y los discute luego sistemáticamente.

La vivacidad de que Aristóteles hace gala en este libro es debida a la *estructura antinómica de la discusión de los problemas mismos*.

He aquí su lista:

- 1) ¿Pertenece a una sola o a varias ciencias el estudio de las distintas causas?
- 2) ¿Compete a una misma ciencia o a varias el estudio de los principios tanto de las sustancias como de la demostración?
- 3) ¿Compete a una misma ciencia o a varias el estudio de todas las sustancias?
- 4) ¿Trata la ciencia sólo de las sustancias o también de los accidentes?
- 5) ¿Existen únicamente sustancias sensibles o también otras? Y éstas ¿son o no de un solo género?
- 6) Los principios de los seres ¿son los géneros o los elementos materiales?
- 7) Esos principios ¿son los géneros supremos o los ínfimos?
- 8) Si no hay nada más que las cosas singulares ¿cómo es posible la ciencia?
- 9) La unidad de los principios ¿es específica o genérica?
- 10) Los principios de las cosas corruptibles ¿son o no los mismos que los de las incorruptibles?
- 11) ¿Son el Ente y el Uno sustancias de las cosas o no?

- 12) ¿Son los números y los entes geométricos sustancias o no?
- 13) ¿Por qué, además de las sustancias sensibles y los seres intermedios, hay buscar otras cosas, por ejemplo las Ideas?
- 14) Los elementos ¿son tales en potencia o en acto?
- 15) Los principios ¿son universales o singulares?

En cada problema, Aristóteles presenta las soluciones de los Naturalistas y les contraponen las de los Platónicos, mostrando que ni unas ni otras son válidas y que, al propio tiempo, todas aciertan en algo. Al lector se le deja en la «tensión» de la aporía, pero con la enorme ventaja, aparte del interés despertado por el problema, de haber visto el pro y el contra de cada cuestión.

Entre los muchos problemas relativos a la exégesis del libro III, mencionemos uno que nos parece esencial. En el pasado se creyó poder afirmar el carácter «platónico» de las aporías, por centrarse éstas básicamente en el problema de la trascendencia (véanse los problemas 5 y 8); se pensaba, además, que tendían a restaurar la conquista llevada a cabo por Platón en el campo de lo suprasensible. El libro III debía por tanto pertenecer a la «primera» metafísica. Esta tesis, que ya nadie defiende, es absolutamente arbitraria, pues no tiene en cuenta la estructura misma de la aporética. De hecho Aristóteles, en las aporías, critica o aprueba puntos de la doctrina platónica y también de las doctrinas antiplatónicas. Se trata, en suma, no de una única postura intelectual que se cuestiona para luego recuperarla críticamente, sino de dos posturas del todo diversas, la platónica y la naturalista, que se contraponen para subrayar su carácter unilateral y a la vez sacar partido de lo que una y otra tienen de justo. La verdad está en el medio.

Aristóteles escribe las aporías sabiendo muy bien que una u otra postura, la de los Platónicos o la de los Naturalistas, son insostenibles, aun si cada grupo tiene sus razones. *A la solución de los problemas se llega sólo en un plano más elevado que abarque ambas posturas*, un plano que permita tener en cuenta de modo sintético tanto lo positivo de los Platónicos como lo también positivo de la posición antiplatónica⁷.

Por lo demás, estos «problemas» y el libro B se mencionarán todavía varias veces en la *Metafísica*: cf. IV 2, 1004 a 33 s., X 2, 1053 b 10; XIII 2, 1076 a 38-b 1; XIII 10, 1086 b 15. Todos ellos, explícita o implícita-

7. Para un examen minucioso del libro III, véase Reale, *Il concetto di filosofia prima*, sexta ed., *op. cit.*, p. 54-98.

mente, irán resolviéndose a lo largo del tratado. Los problemas 1-4 se resuelven en IV 1-3. El problema 5, citado con frecuencia (cf. sobre todo VII 2), queda resuelto en los libros XII-XIII-XIV. A los problemas 6 y 7 se les da una respuesta sólo implícita en VII 10, 1035 a 24, 30 y VII 12, 1038 a 19; cf. también VII 13 y XII 4. Para la solución del problema 8, véase VII 8, 13, 14; XII 6-10; XIII 10. El problema 9 se resuelve en VII 14; XII 4-5 y XIII 10. El problema 10, en VII 7-10 y XII. El problema 11, en VII 16, 1040 b 16 s. y X 2. El problema 12, en XIII 1-3 y 6-9; XIV 1-3 y 5-6. El problema 13, en los textos que tratan y resuelven el 5. La solución del problema 14 puede verse en IX 8 y en XII 6-7. La del problema 15, en VII 13, 14, 15 y en XIII 10.

En conclusión, si el libro III expone una serie de problemas y si algunos de los libros que le siguen se refieren expresamente a esos problemas, no puede negarse cierta vinculación entre los distintos libros ni cierto entramado conceptual, aunque no literario, claro está. Por lo tanto, aun manteniendo la tesis de que la *Metafísica* no fue redactada unitariamente, sino que es una colección de diversos escritos, debemos decir que ofrece un preciso plan conceptual de carácter unitario.

Examinemos ahora de manera detallada la organización del libro y cada una de las aportías.

Los problemas y dificultades se exponen y discuten adecuadamente por los siguientes motivos.— Darse plena cuenta de las dificultades es una etapa esencial en el paso del no saber al saber; el que ignora las dificultades no sabe qué buscar y, en caso de encontrar algo, no sabe si lo que ha encontrado es lo que debía buscar.— La solución correcta no es otra cosa que acabar con las dificultades previamente identificadas. La dificultad es como un «nudo», y el que duda es como el que está atado; la solución equivale a deshacer el nudo. Evidentemente, esto no es posible para quien ignore la existencia e índole del nudo mismo.— Dudas y problemas nacen del encuentro o, mejor, del choque entre opiniones opuestas. Ahora bien, conocer las opiniones opuestas de los filósofos tiene la ventaja de presentar el pro y el contra de la cuestión y permitir así que madure un conocimiento de las razones de las partes contrarias, poniéndonos, como en un proceso, en las condiciones ideales para juzgar y decidir. (Cap. 1, 994 a 24-b 27)

Primera aportía.— Se ha visto, en los libros anteriores, que hay cuatro clases de causas. De aquí el primer problema: ¿es una sola la ciencia de las cuatro

causas o son varias? — [Tesis] No parece posible que sea una sola, por las siguientes razones: a) cosas entre sí *diversas* pueden pertenecer a una sola ciencia únicamente si son *contrarias*, pero las cuatro especies *diversas* de causas *no son contrarias*; b) no *todas* las cuatro causas están siempre presentes en *todas* las cosas; por ejemplo, las causas eficiente y final no están presentes en los seres inmóviles ni en las cosas matemáticas.— [Antítesis] Por otra parte, si las ciencias de cada especie de causa son *diversas*, no podrá tenerse por «filosofía primera» ninguna de ellas con exclusión de las demás, pues no sólo una sino todas poseen algún título para poder ser consideradas como «filosofía primera»: a) la ciencia de la *causa final* posee ese título por cuanto todas las cosas están en función de algún fin; b) la ciencia de la *causa formal*, por cuanto el conocimiento de la forma o esencia de las cosas es el conocimiento por excelencia; c) la ciencia de la *causa eficiente*, por cuanto explica la razón de la génesis y el devenir de las cosas. (Cap. 2, 996 a 18-b 26. La aporía se resolverá en IV 1.)

Segunda aporía.— *¿Pertenecen a una misma y única ciencia el estudio de los principios lógicos fundamentales y el de la sustancia? (Y si no pertenecen a una misma ciencia, ¿con cuál de las dos identificaremos la «filosofía primera»?)*.— [Tesis] Parece imposible que los principios lógicos fundamentales sean objeto de investigación para una misma ciencia, por estas razones: a) de los principios lógicos fundamentales hacen uso todas las ciencias; no se ve entonces por qué motivo el estudio de esos principios deba ser propio de la filosofía primera y no de las demás ciencias; menos todavía puede ser objeto de todas ellas; b) incluso podría decirse que *no existe ciencia alguna* de los principios lógicos, ya que éstos son inmediatamente evidentes y resulta imposible un conocimiento demostrativo de los mismos.— [Antítesis] Por lo demás, si la ciencia de los axiomas es distinta de la de la sustancia, hay que determinar cuál de las dos tiene precedencia y superioridad sobre la otra. En efecto, los principios lógicos fundamentales son lo más universal que puede existir y, por tanto, valen para todas las realidades. Así, nadie está mejor capacitado que el filósofo (¡el metafísico!) para indagar su verdad o falsedad. (Cap. 2, 996 b 26-997 a 15. Aristóteles responderá a esta cuestión en IV 3.)

Tercera aporía.— *¿Hay una sola o diversas ciencias para todos los tipos de sustancias (sensibles o suprasensibles)?* — [Tesis] Si se admite que son *diversas* las ciencias de las *diversas* sustancias, surgirá la dificultad de decidir de qué tipo de sustancias es ciencia la «filosofía primera».— [Antítesis] Al contrario, si se admite una ciencia única para todos los tipos de sustancias, se caerá en esta absurda consecuencia: toda ciencia demostrativa gira en torno a un suje-

to y demuestra las *propiedades* o *atributos* esenciales de ese sujeto, partiendo de los principios lógicos fundamentales. Por consiguiente, si la ciencia de todas las sustancias fuese única, sería también único el sujeto de esa sustancia; todas las propiedades lo serían de ese mismo sujeto y, manifiestamente, su estudio correspondería a esa misma y única ciencia. Todas las ciencias se verían entonces reducidas a ella sola. La validez de esta conclusión se mantiene sea cual fuere la solución de la aporía precedente. (Cap. 2, 997 a 15-25. Esta aporía será resuelta en IV 2 y en VI 1.)

Cuarta aporía.— *La ciencia que estudia la sustancia ¿es la misma que estudia también las propiedades de la sustancia?* — [Tesis] Si se admite que la ciencia de la sustancia coincide con la ciencia de las propiedades de la sustancia, se caerá en esta absurda consecuencia: puesto que la ciencia de las propiedades de la sustancia es *demonstrativa*, habrá que admitir lógicamente que también es *demonstrativa* la ciencia de la sustancia. Mas esto es absurdo, pues la sustancia y la esencia no pueden *demonstrarse*, sino sólo *definirse*. De donde se deduce que ambas ciencias no pueden coincidir.— [Antítesis] Ahora bien, si se admiten dos ciencias distintas (una de la sustancia y la otra de las propiedades de la sustancia), surgirá la siguiente dificultad: no podrá encontrarse esa ciencia que trata *sólo de las propiedades*, ya que toda ciencia trata de las propiedades de *un sujeto determinado*. (Cap. 2, 997 a 25-34. Esta aporía se resuelve en IV 2, 1003 b 33-1005 a 18.)

Quinta aporía.— *¿Existen únicamente sustancias sensibles o hay también otras suprasensibles? Si hay sustancias suprasensibles, ¿serán éstas sólo las Ideas platónicas o también los entes intermedios (las realidades matemáticas)?* — [Tesis] Llevan a consecuencias absurdas tanto la doctrina de las Formas o Ideas como la de los entes intermedios. Admitiendo la existencia de Ideas (como lo hacen los Platónicos), se caerá en el absurdo, por una parte, de afirmar que hay realidades *más allá* de las sensibles y, por otra, de considerarlas *idénticas* a éstas, con la única diferencia de tener las primeras por «eternas» y las segundas por «corruptibles» (entre el caballo «en sí» y un caballo sensible, por ejemplo, no existe otra diferencia que la mencionada). Las Ideas no son más que «sensibles eternos», es decir, duplicaciones inútiles y absurdas de las realidades sensibles. Admitiendo la existencia de «entes matemáticos intermedios» entre los números ideales y los números sensibles, deberá admitirse, por analogía, la de entes intermedios para las ciencias matemáticas y luego también para todas las demás ciencias, con lo que se caerá en un abismo de absurdos: habrá que admitir un cielo, un sol y una luna «intermedios» entre los ideales y los

sensibles; o bien una salud «intermedia» entre la ideal y la sensible, o una medicina intermedia y así sucesivamente. — [*Antítesis*] Por otro lado, debe reconocerse lo que hay de justo en la argumentación de los Platónicos. De hecho, ni la geodesia parece tener por objeto las magnitudes sensibles, ni la astronomía el cielo que vemos. Tampoco las líneas sensibles son aquellas de que habla la geometría, ya que no existe ninguna cosa sensible recta o curva del modo exacto en que la considera esa ciencia. Análogamente, los movimientos y revoluciones de los cielos tal como los estudia la astronomía no son idénticos a los naturales, ni los astros son puntos, como los describen los astrónomos. Desde esta perspectiva, pues, parece necesario admitir la existencia de «entes intermedios». — Por otra parte, es absolutamente imposible admitir esos entes intermedios y decir, como algunos Platónicos, que son *inmanentes* a los sensibles. En realidad, los argumentos que valdrían para probar la inmanencia de los entes intermedios llevarían a admitir también la inmanencia de las Ideas. Pero, sobre todo, se llegaría a absurdos como éste: en el mismo lugar deberían existir, por ejemplo, dos sólidos, el sensible y el intermedio inmanente; además, ¿el primero debería ser móvil y el segundo *inmóvil*! Esta doctrina es todavía más absurda que la de los entes intermedios separados. (Cap. 2, 997 a 34-998 a 19. La solución de esta aporía se encuentra en los libros XII, XIII y XIV, especialmente en XII 6-9 y XIII 3.)

Sexta aporía.— *Los principios de los seres ¿son las partes de que se compone toda cosa, es decir, sus elementos materiales, o son los géneros?* — [*Tesis*] Por un lado, los principios parecen ser las partes originarias de que está constituida cada cosa (los principios materiales), por las siguientes razones: a) los principios constitutivos de las palabras parecen ser los sonidos (vocales y consonantes) y no el género universal (o sea la noción abstracta de palabra); b) en geometría, damos el nombre de elementos a las proposiciones y demostraciones fundamentales que entran en la constitución de todas las demás proposiciones y demostraciones; c) los filósofos naturalistas consideran como principios de los cuerpos los elementos materiales que los constituyen (fuego, agua, etc); d) aun los objetos producidos artificialmente (por ejemplo una cama o cosas similares) los conocemos por cuanto conocemos sus partes constitutivas.— [*Antítesis*] Por otra parte, los principios parecen ser los géneros: a) de hecho, conocemos por medio de las definiciones; pero los géneros son los principios de las definiciones y por ende igualmente de las cosas definidas; b) además, conocemos las cosas por medio de la especie, y los géneros son los principios de la especie; c) finalmente, los Platónicos declaran que los prin-

cipios de las cosas son el Ser y el Uno, que parecen considerar como géneros.— Nos veríamos inclinados a admitir como verdaderos ambos puntos de vista (el de la tesis y el de la antítesis), pero esto no es posible, porque entonces la definición de una cosa sería doble, siendo así que cada cosa no puede definirse sino de una sola manera. (Cap. 3, 998 a 20-b 14. Esta aporía no se resuelve explícitamente; con todo, se le da una respuesta implícita en los libros VII y VIII.)

Séptima aporía.— *En la hipótesis de que los principios sean los géneros, ¿serán principios los géneros primeros o los géneros últimos?* — [Tesis] Que los géneros primeros o supremos sean principios parece imposible, por los siguientes motivos: a) si nos atenemos a la regla de que cuanto más universal es una cosa más es principio, los principios deberían ser *los géneros más universales*, a saber, el Ser y el Uno, que son los *universales supremos*; pero, en realidad, el Ser y el Uno no son géneros y, al no serlo, tampoco serán principios; b) principios tendrían que ser también todos los universales intermedios, constituidos por el género en combinación con las sucesivas diferencias: de hecho, todos estos intermedios, en cuanto universales, son géneros; ahora bien, lo cierto es que tales intermedios no son realmente géneros y, por tanto, tampoco principios; c) universales son asimismo las *diferencias*, que por ello merecerían a su vez considerarse como principios; pero, en este caso, los principios serían innumerables por serlo igualmente las diferencias; d) en cuanto a admitir que el Uno es principio, resulta entonces que los principios serían más bien no los géneros supremos, sino las *especies ínfimas*; lo verdaderamente uno e indivisible no es el género, que se divide en especies, sino la especie última y por tanto indivisible; e) finalmente, no existe ningún género fuera de las especies, ni para las cosas que constituyen una serie (números, figuras), ni para las demás; así pues, también en este caso parecen imponerse como principios las *especies ínfimas*.— [Antítesis] Al contrario, *si se admiten las especies ínfimas como principios*, tendremos estas consecuencias: el principio y la causa deben estar fuera y separadas de las cosas de que son principios; ahora bien, lo que existe más allá de lo singular sólo puede ser lo universal predicable de muchas cosas singulares. En tal caso, lo que es más universal estará más separado de lo particular y será entonces más principio. Siguiendo este razonamiento, puesto que los géneros primeros son los *universales supremos*, habrá que deducir que los principios tienen que ser no las especies, sino los géneros. Y con esto volvemos a la tesis de la aporía y a las dificultades que suscita. (Cap. 3, 998 b 14-999 a 23. Para la solución de esta aporía, cf. particularmente VII 12-13.)

Octava aporía.— *El problema de la octava aporía es una variante del de la quinta. ¿Existe o no algo fuera de los seres individuales?* — [Tesis] Si no existiera nada más que los individuos concretos, dado que éstos son infinitos en número, la ciencia sería imposible. El conocimiento de los individuos sólo es posible si existe un universal que los abarque en sí.— [Antítesis] Pero, si por fuerza tiene que existir el universal, tendrán que existir también los géneros (primeros o últimos), lo cual, como ya hemos visto en la precedente aporía, resulta imposible. Además, en el supuesto de que existan formas o especies aparte de los individuos concretos, surge la siguiente dificultad: ¿existen especies separadas correspondientes a todos los individuos, o sólo a las realidades naturales y no a los objetos artificiales?; ¿o habrá que negar sin más la existencia de tales formas o especies? — [Tesis] Pero, volviendo al comienzo, si nada existiese fuera de lo sensible, se seguirían estas conclusiones absurdas: a) no existiría lo *inteligible* y por ende tampoco la ciencia (a menos que ésta no se reduzca a la sensación); b) no existirían *lo eterno ni lo inmóvil*; pero entonces tampoco podría existir lo sensible, porque lo sensible depende de lo supra-sensible y lo móvil de lo inmóvil. Es necesario, pues, que exista una materia no engendrada y una forma no engendrada.— [Antítesis] Sin embargo, si se admite la existencia de formas no engendradas y por tanto separadas, se plantea el siguiente problema: *¿de qué cosas existen formas separadas?* No de todas, ya que es absurdo pensar que existe una forma separada de los objetos artificiales, por ejemplo una casa. Por añadidura, la forma (de las cosas para las que existe) *¿será o no única para todas?* Parece absurdo que sea única, pues entonces todas las cosas que tienen la misma forma serían una sola (pues lo que tiene una forma o sustancia única constituye una cosa única). Por otra parte, una misma forma no puede ser múltiple, porque no puede haber múltiples formas sustanciales idénticas. Y por último, ¿cómo puede la forma, si se admite que está dotada de existencia propia constituir una unidad junto con la materia, es decir, constituir el *synolon*? (Cap. 4, 999 a 24-b 24. Véase la solución de esta aporía en el libro VII, sobre todo en los capítulos 8, 13 y 14; véanse también los libros VIII y XII 6-10.)

Novena aporía.— *¿Tienen los principios unidad específica o unidad numérica?*— [Tesis] Si los principios tienen solamente unidad específica y no numérica, se siguen estas consecuencias: a) nada podrá ser numéricamente uno, puesto que los principios no lo son; b) por el mismo motivo, tampoco podrán tener unidad numérica ni el Uno en sí ni el Ser en sí; c) finalmente, esto echa por tierra la ciencia, que sólo es posible si hay algo idéntico y uno (y no sólo

de manera específica, sino también numérica) que abarque lo múltiple.— [Antítesis] Por otro lado, si la unidad de los principios es numérica, tendremos esta otra consecuencia inadmisibile: las cosas se limitarán a ser tantas cuantos sean, numéricamente, los principios. Por ejemplo, si los elementos de la voz estuvieran numéricamente determinados, es decir, si fueran tantos como las vocales y consonantes tomadas una sola vez e irrepetibles (según esta hipótesis, no podría haber sino una sola «a», una sola «b», etc.), todas las palabras se reducirían a las veinticuatro letras del alfabeto y, más precisamente, a las que se pueden componer con esas veinticuatro letras irrepetibles; lo cual es absurdo. (Cap. 4, 999 b 24-1000 a 4. Véase la solución de esta aporía en VII 14; cf. también XII 4-5 y XIII 10.)

Décima aporía.— *¿Son idénticos o distintos los principios de las cosas corruptibles y los de las incorruptibles?* — [Tesis] Si son idénticos, no se explica cómo algunas cosas derivadas de ellos son incorruptibles, mientras otras son corruptibles. Resultan inadecuadas las explicaciones mitológicas y teológicas dadas por los filósofos antiguos. Éstos, incluido Empédocles, que sobre este tema dijo más que los otros, dejan sustancialmente inexplicado el problema.— [Antítesis] Por el contrario, si se admite que los principios de las cosas incorruptibles son distintos de los de las cosas corruptibles, surgirán las siguientes dificultades: a) ¿afirmaremos que los principios de las cosas corruptibles son también corruptibles o que son incorruptibles? Si son corruptibles, a su vez tendrán que derivar de otros principios; pero entonces habrá principios de los principios (lo que es absurdo, tanto si la serie de estos principios se considera limitada como ilimitada); b) además, si los principios son corruptibles, tendrán que perecer en un momento dado; en tal caso, no podrá ya existir nada sensible. Si, en cambio, son incorruptibles también los principios de las cosas corruptibles, tendremos una nueva dificultad: ¿cómo es posible que de algunos principios incorruptibles se deriven entes incorruptibles y de otros principios, igualmente incorruptibles, surjan entes corruptibles? c) por último, ningún filósofo ha dicho nunca que fueran distintos los principios de las cosas corruptibles y los de las incorruptibles, aunque también es cierto que ninguno de ellos profundizó suficientemente en esta cuestión. (Cap. 4, 1000 a 4-1001 a 3. La solución de esta aporía puede verse en VII 7-10 y XII 1-7.)

Undécima aporía.— *¿Son el Uno y el Ser realidades en sí y sustancias de las cosas o no tienen realidad por sí mismas y se predicán de otra cosa?* Luego de recordar cómo los filósofos están divididos sobre esta cuestión (Platón y los Pitagóricos por un lado, los Naturalistas por otro), Aristóteles desarrolla la apo-

ría como sigue:— [Tesis] a) Si el Uno y el Ser no son sustancias, siendo ambos los universales por excelencia, entonces tampoco podrán ser sustancias los otros universales; b) además, si el Uno no es sustancia, tampoco podrá ser sustancia subsistente en sí el número, que está constituido por unidades; en tal caso el Ser y el Uno serían realidades en sí y su sustancia no sería otra cosa que el Ser y el Uno mismos.— [Antítesis] En cambio, si se admite la existencia del Ser y el Uno en sí, se cae en el siguiente absurdo: a) en primer lugar, será imposible admitir la existencia de otras cosas fuera del Ser y el Uno: en efecto, otro que el Ser no puede darse (razón por la cual habrá que admitir, con Parménides, que todo se reduce al único ser en sí); análogamente, fuera del Uno en sí no podrá existir otra unidad ni tampoco lo múltiple, pues lo múltiple consta de varias unidades y, aparte del Uno en sí, no puede haber otras unidades; b) además, si el Uno es indivisible, equivale a la nada, según la doctrina de Zenón (de hecho, lo que añadido a algo o sustraído de algo no lo aumenta ni disminuye, es «nada»). Esta doctrina de Zenón ha de tenerse por burda y podría refutarse diciendo que lo indivisible es ciertamente un ser, ya que, si al añadirse a algo no lo aumenta en grandeza, sí que lo aumenta en *número*. Mas sigue siendo válida esta objeción (a partir de la doctrina de Zenón): ¿cómo del Uno (inextenso) o de múltiples unidades (inextensas) pueden derivarse la magnitud y la extensión? Esto equivaldría a pretender que del punto (inextenso) se deriva la línea; c) la doctrina de los Platónicos, que del Uno y de la desigualdad derivan los números y del Uno (o de algunos números) y de la misma desigualdad derivan también las magnitudes, no es válida en absoluto. (Cap. 4, 1001 a 4-b 25. Para la solución de esta aporía, véanse los textos de IV 2 y X 2.)

Duodécima aporía.— ¿Son o no sustancias los números, los cuerpos, las superficies y los puntos? — [Tesis] Si números, cuerpos, superficies y puntos no son sustancias, no se ve qué otra cosa pueda ser la sustancia, por los siguientes motivos: a) no son sustancias las afecciones, relaciones, movimientos o cosas similares, por no ser nada determinado y referirse siempre a un sustrato; b) tampoco son sustancias los elementos (aire, agua, fuego, tierra, etc.) ni sus «afecciones» (como el calor y el frío); c) queda entonces la posibilidad de que lo sea el *cuerpo* o *sólido* que sirve de soporte a esas «afecciones» o modificaciones. Sin embargo, el cuerpo parece ser sustancia menos que la superficie, pues ésta lo determina; la superficie parece ser sustancia menos que la línea, pues a su vez ésta determina aquélla; y la línea menos que el punto, por la misma razón. Tal es la explicación de que Platónicos y Pitagóricos hayan consi-

derado como sustancias los números. En suma, si todas esas cosas no son sustancias, no existe ninguna.— [*Antítesis*] En otro sentido puede argumentarse como sigue: a) si se admite que puntos, líneas y superficies son sustancias más que los cuerpos, no se ve en qué cuerpos puedan encontrarse, pues es inconcebible que estén en los cuerpos sensibles; b) además, los puntos, líneas y superficies parecen ser no sustancias, sino divisiones de los cuerpos; c) y están presentes en los cuerpos no *en acto* (no como sustancias), sino sólo *en potencia*, como cualquier figura está presente, por ejemplo, en el mármol; d) finalmente, puntos, líneas y superficies se producen y destruyen de manera muy distinta de la de las sustancias (es decir, no merced a un proceso de generación y corrupción); esto demuestra que no son sustancias. (Cap. 5, 1001 b 26-1002 b 11. Para la solución de esta aporía, véanse los textos XIII 1-3 y 6-9; XIV 1-3 y 5-6.)

Decimotercera aporía.— Además de las cosas sensibles y de los entes intermedios, ¿hay que admitir también las Ideas? — [Tesis] Parece necesario admitir también la existencia de las Ideas, por estas razones: los entes «intermedios» se diferencian de los sensibles por su inteligibilidad, pero comparten con ellos la característica de ser múltiples en número dentro de una misma especie (hay muchos números iguales, muchos triángulos iguales, etc.). Así, tampoco sus principios estarán numéricamente determinados (por ejemplo, no están numérica sino sólo específicamente determinados los elementos del lenguaje y de la escritura: hay veinticuatro especies de letras, pero de cada especie de letras existen innumerables ejemplares). Por tanto, si además de las cosas sensibles existieran los entes matemáticos, los principios de los seres estarían determinados sólo en cuanto a la especie y no en cuanto al número, siendo así que, en realidad, los principios de los seres tienen que estar específica y numéricamente determinados. Esto nos obliga, pues, a admitir también la existencia de las Ideas, que están numéricamente determinadas. — [*Antítesis*] Al contrario, si se admite la existencia de las Ideas y que los principios están determinados en cuanto al número y no en cuanto a la especie, se llega a las conclusiones absurdas examinadas en la novena aporía. (Cap. 6, 1002 b 12-32. Para la solución de esta aporía, véanse los textos relativos a la de la quinta y octava.)

Decimocuarta aporía.— ¿Existen los principios en potencia o en acto? — [Tesis] Si existen en acto, tiene que haber algo anterior a los principios, a saber, su potencia, ya que ésta existe antes que el acto.— [*Antítesis*] Si existen en potencia, todo lo que es podría no ser, porque lo que aún no es está también

en potencia de ser. (Cap. 6, 1002 b 32-1003 a 5. Para la solución de esta aporía, véase IX 8 y XII 6-9.)

Decimoquinta aporía.— ¿Son universales los principios o individuales y particulares? — [Tesis] Si son universales, los principios no pueden ser sustancias, puesto que lo universal expresa un atributo de la sustancia y no la sustancia misma. Además, si, como lo hacen los Platónicos, se elevan los universales al rango de sustancia, se cae en consecuencias absurdas.— [Antítesis] En cambio, si los principios son particulares, no pueden ya ser objeto de ciencia, pues la ciencia se refiere siempre a lo universal; y si se quiere que haya una ciencia de los principios, habrán de admitirse principios (universales) anteriores a otros principios (particulares), lo cual es absurdo. (Cap. 6 1003 a 5-17. Esta aporía se resuelve en VII 13-15 y XIII 10.)

4. Análisis del libro IV (Γ)

El contenido del libro IV es fácil de resumir.

En el primer capítulo, Aristóteles afirma que existe una ciencia del ser en cuanto ser y explica cómo hay que entenderla. En el segundo, aborda los conceptos mismos del ser y el uno, así como las principales nociones derivadas del uno. Luego, en el capítulo tercero, establece que también incumbe a la ciencia del ser el estudio de los principios lógicos fundamentales, entre los que ocupa el primer puesto el de contradicción. Todos los demás capítulos (3-8) son una defensa «negativa» de este principio, lo que significa que el autor no lo «demuestra», sino lo «muestra» refutando las tesis de quienes lo niegan (discípulos de Heráclito y sofistas).

Parece aquí oportuno subrayar la unidad profunda del libro, negada todavía por no pocos eruditos. En primer lugar, es obvio el vínculo de este libro con el III, ya que los capítulos 1-3 resuelven las cuatro primeras aporías, una de las cuales se cita expresamente⁸. En cuanto a la unidad interna del libro, se explica así: El capítulo 1 trata de la ciencia del ser y el capítulo 2 del ser mismo. Del concepto del ser pasa luego Aristóteles al del «uno», que a su juicio es convertible con el «ser» (tesis a la que el Estagirita llega superando la *henología* platónica, o sea la metafísica

8. Cf. *Metaf.*, IV 2, 1004 a 33 s.

centrada en la problemática del uno, con su propia *ontología*, es decir, la metafísica centrada en la problemática del ser, como más adelante veremos).

En el mismo capítulo 2, Aristóteles saca igualmente a colación el *múltiple*, el diverso, el *semejante*, el *desemejante*, etc. ¿Qué le lleva a evocar esos conceptos? También esto es perfectamente explicable: se trata de conceptos derivados del «uno» y de su contrario, los «muchos», que el autor integra en la problemática ontológica y que, como nociones básicas, se discutían en la Academia, de donde él los toma. Es más, en la cuarta aporía (en III 1) Aristóteles dice explícitamente:

Es preciso examinar estas cuestiones (...) y también la de si nuestra investigación se aplica sólo a la sustancia o asimismo a las propiedades de la sustancia. *Aún habrá que ver a qué ciencia corresponde la tarea de estudiar conceptos como el «mismo» y el «diverso», el «semejante» y el «desemejante», el «idéntico» y el «contrario», el «anterior» y el «posterior» y todas las demás nociones de este tipo*⁹.

La segunda aporía, por otra parte, planteaba el problema de si era o no asunto de la metafísica, además del estudio de los principios de la sustancia, el de los principios lógicos fundamentales. En IV 3 Aristóteles responde afirmativamente y, en consecuencia, pasa a estudiar esos principios (el de contradicción y el del tercio excluso).

Tocante a la pretensión de datar el libro y sacar conclusiones sobre su significado en la supuesta evolución de la metafísica, baste decir lo siguiente. Dado que el final del capítulo 8, donde se hace un razonamiento basado en la doctrina del Motor inmóvil, faltaba en algunos manuscritos antiguos (como nos dice Alejandro¹⁰), se han deducido dos cosas diametralmente opuestas: que el propio Aristóteles lo *suprimió*, a causa de su carácter teológico, en aras de su (presunta) convicción última, no teológica, o, al contrario, que lo *añadió*, como dicen los que opinan que el momento teológico fue no el primero, sino el último.

Esta tesis resulta insostenible, ya que el momento teológico de la *Metafísica* es *estructural* y no primero ni último. A lo largo del libro IV,

9. *Metaf.*, III 1, 95 b 18-25.

10. Cf. Alejandro, *In Metaph.*, p. 341, 30 Hayduck.

Aristóteles se refiere muchísimas veces al componente teológico de su filosofía¹¹.

Veamos ahora detalladamente el contenido de cada capítulo.

Aristóteles demuestra, en primer lugar, que existe una *ciencia del ser en cuanto ser y de sus propiedades esenciales*. Esta ciencia es distinta de las demás ciencias particulares, puesto que abarca *todo el ser*, mientras que cada una de las otras se ciñe a *una sola parte del ser*. Las causas y principios *primeros* o *supremos* no son más que las *causas y principios primeros del ser en cuanto ser*. Por consiguiente, la sabiduría (o filosofía primera, o metafísica) es el estudio de las causas y principios primeros del ser en cuanto ser. (Cap. 1)

Una vez admitido que nuestra ciencia, o sea la metafísica, estudia las causas y principios del ser en cuanto ser, es preciso determinar *qué es el ser*. Estructuralmente, el ser se toma en *múltiples acepciones*, mas todas ellas, cada cual a su manera, se refieren a un único significado primero y fundamental, que es el de *sustancia*. El filósofo, pues, deberá investigar *todos los significados del ser, pero sobre todo el de sustancia* y, naturalmente, se ocupará también de las *causas y principios de la sustancia*.— A continuación el autor demuestra que el ser y el uno se implican mutuamente y que, por tanto, es asunto de la filosofía primera estudiar, además del ser en sus varios significados, el uno y las distintas nociones que de él se derivan o a él se refieren (*idéntico, semejante, etc.*).— Sigue una observación de fondo. La filosofía se divide en «partes» y éstas son tantas cuantas son las distintas sustancias (suprasensibles o sensibles). Consiguientemente, habrá una *filosofía primera* que estudia la sustancia primera y una *filosofía segunda* que estudia la sustancia segunda.— Por último, siendo tarea de una misma ciencia el estudio de los contrarios y puesto que al uno se le opone el *múltiple*, la filosofía tendrá también que ocuparse del múltiple y de las varias formas y nociones con él relacionadas (*diverso, disemejante, etc.*). (Cap. 2)

Aristóteles pasa en seguida a demostrar que a la metafísica compete no sólo la investigación del ser, del uno y de todas las nociones inmediata o mediatamente derivables de éstas, *sino también el estudio de los axiomas o principios de la demostración*. De hecho, los axiomas valen para todos los seres y no solamente para algunos, por lo que su estudio corresponde a quien estudia todo

11. Para una detallada demostración de esta tesis, cf. Reale, *Il concetto di filosofia prima*, sexta ed., *op. cit.*, p. 99-142.

el ser. Las ciencias particulares se sirven, pues, de los axiomas, pero *no los someten a investigación específica*; si algunos físicos estudiaron los axiomas mismos, es porque pensaban que la naturaleza física abarca la totalidad del ser; lo hicieron, pues, *como ontólogos* más que *como físicos*. Sin embargo, puesto que la naturaleza no es todo el ser sino sólo un género del ser, no cabe duda que el estudio de los axiomas interesará a quien se ocupa también del otro género del ser (y por ende de todo el ser), es decir, al metafísico.— Aristóteles enuncia a continuación el primero de los axiomas, o sea el *principio de contradicción*, a su juicio *el más seguro de todos los principios*, sobre el cual no es posible engañarse: «Es imposible que un mismo atributo pertenezca y no pertenezca simultáneamente a una misma cosa»; o también: «Es imposible que la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo.» Éste es el principio de todos los demás axiomas y a él se refieren todos cuando demuestran algo. (Cap. 3)

De ahí pasa Aristóteles a su célebre «defensa» del principio de contradicción. Una «demostración» es aquí imposible, pues *los principios primeros no pueden demostrarse estructuralmente* (se iría así al infinito en la demostración). Sin embargo, es posible una «refutación» de las teorías que niegan el principio de contradicción, con lo que tendremos una prueba indirecta del mismo (demostración por vía de refutación). A quien niega el principio deberá pedírsele *no* que admita que *algo o es o no es* (ya que tal es el punto por demostrar), sino simplemente que *diga algo* que tenga sentido para él y para los demás. Si el adversario no lo hace, ni siquiera podrá hablar consigo mismo o con los otros; si lo hace, la refutación será entonces posible: se habrá ya admitido algo determinado y que eso es verdad, aunque no se demuestre. Sigue inmediatamente un gran número de pruebas de este género que constituyen de modo específico la prueba por refutación. (Cap. 4)

En los siguientes capítulos continúa la misma prueba del principio de contradicción con referencias más explícitas a determinados pensadores como los Físicos y, sobre todo, Protágoras. Al refutar las tesis de los que niegan el principio de contradicción, Aristóteles pone bien de relieve lo que sigue. Hay quienes niegan dicho principio a causa de ciertas dificultades encontradas al estudiar la realidad. Otros, en cambio, lo niegan sólo por razones erísticas. A los primeros no cuesta trabajo convencerles de su error, por cuanto a algunos de sus argumentos, válidos, se les pueden contraponer otros aún más válidos. Con los segundos la discusión es mucho más difícil, ya que no aducen razones propiamente tales, por lo que es necesario atacarlos en su propio terreno. (Cap. 5 y 6)

Aristóteles pone también sobre el tapete el «principio del tercio excluso», estrechamente ligado al principio de contradicción: *Entre dos términos contradictorios no puede darse un término medio*. Los que niegan este principio lo hacen porque son víctimas de argumentaciones erísticas o porque pretenden que existe una demostración exacta de todo, lo cual es imposible. Para refutar su postura hay que obligarlos a dar un significado preciso a cada una de las palabras que usan. (Cap. 7)

El libro termina con la refutación de dos grupos de tesis extremas que, de uno u otro modo, implican el rechazo del principio de contradicción.— Primero se refutan las tesis de quienes afirman que «nada es verdadero» o que «todo es verdadero». Estas tesis se autodestruyen: si «todo es verdadero», necesariamente será también verdadera la tesis que dice lo contrario, desmintiendo la primera; en cambio, si «todo es falso», resultará igualmente falsa la tesis misma, con lo que se llega a un callejón sin salida.— En segundo lugar, se refutan las tesis según las cuales «todo está en reposo» o, al contrario, «todo está en movimiento». El primer grupo de tesis queda desmentido por el hecho mismo de que quien la afirma no existía en un momento dado y luego nació y existió. El segundo, porque las cosas que van cambiando presuponen otras que no cambian. En particular, Aristóteles se refiere aquí al Motor inmóvil del que hablará en el libro XII. (Cap. 8)

5. Análisis del libro V (Δ)

El libro V es un estudio de las diversas acepciones de una serie de términos filosóficos. Su vinculación con el libro anterior y con el siguiente no es clara — al menos a primera vista —, por lo que muchos eruditos lo consideran como libro ajeno a la *Metafísica* e inserto tardíamente en el lugar en que nos ha sido transmitido. Por lo demás, la mención de Diógenes Laercio entre las obras de Aristóteles (V 27) de un escrito *Sobre los términos que poseen múltiples significados*, aludiendo con toda probabilidad a nuestro libro, ha llevado a creer que en su origen se trataba de una obra independiente, algo así como un léxico filosófico (hay quien ha llegado a llamarlo el primer «Eisler»). En cuanto a la época de su redacción, las opiniones difieren notablemente: mientras los más lo tienen por uno de los primeros escritos aristotélicos, otros piensan que figura entre los últimos.

A nuestro juicio, con todo, no carece de cierta unidad ni faltan razones para leerlo en el lugar que tradicionalmente ocupa, prescindiendo de su génesis y de quien lo haya colocado ahí. Describámoslo con brevedad. El libro consta de treinta capítulos, que ilustran los muchos significados de los términos en cuestión.

cap. 1: principio	cap. 16: perfecto
cap. 2: causa	cap. 17: límite
cap. 3: elemento	cap. 18: por lo que
cap. 4: naturaleza	cap. 19: disposición
cap. 5: necesario	cap. 20: hábito
cap. 6: uno	cap. 21: afección
cap. 7: será	cap. 22: privación
cap. 8: sustancia	cap. 23: tener
cap. 9: idéntico, diverso	cap. 24: provenir de
cap. 10: opuesto, contrario	cap. 25: parte
cap. 11: anterior y posterior	cap. 26: todo
cap. 12: potencia e impotencia	cap. 27: truncado
cap. 13: cantidad	cap. 28: género
cap. 14: cualidad	cap. 29: falso
cap. 15: relación	cap. 30: accidente

¿Se trata, como dicen algunos, de un libro o escrito independiente? Es posible, pero no seguro. De hecho, no hay en él ni introducción ni conclusión. Además, leído por separado, sin relación con los restantes libros de la *Metafísica*, no aporta gran cosa. Tampoco puede ser un léxico filosófico de carácter general, ya que faltan demasiados términos fundamentales, en especial todos los referentes a la ética y la política. Esta carencia sería inadmisibles en una obra escrita con fines propiamente lexicográficos. Por último, no es defendible la tesis de la falta total de organización del libro.

Ante todo, existe un criterio en la enumeración de los distintos significados de los términos. Se empieza por estudiar cada uno de éstos en los varios sentidos que puede asumir; luego esas acepciones se recapitulan y, cuando es posible, se reducen al significado fundamental, o al menos se establece una determinada relación entre ellas y el sentido básico.

Tampoco es casual la selección de los vocablos, sino que responde a cierto plan, por vago que parezca. De todos modos, como ya lo hemos señal-

lado y se desprende de una simple lectura de la lista, no se explica ningún término relativo a las ciencias práctico-poéticas. El libro se ciñe a los conceptos teóricos pertenecientes al objeto de la *Metafísica* o estrechamente vinculados con él. Alguna que otra vez se relaciona también con la *Física*, no cabe duda, pero en conjunto no es tal el caso. Situado en el contexto de la *Física*, por ejemplo, el libro no tendría mucho sentido.

Por otra parte, hay igualmente un orden en la estructura interna. Unos cuantos capítulos contienen términos y conceptos referentes a la investigación etiológica: *principio* (cap. 1), *causa* (cap. 2), *elemento* (cap. 3), a lo que se añade todavía la disertación sobre la *naturaleza* (cap. 4), algunas de cuyas acepciones se relacionan con los tres primeros términos. También pueden incluirse aquí las consideraciones sobre lo *necesario* (cap. 5).

Un segundo grupo de capítulos contiene nociones clave de la filosofía primera: el *uno* (cap. 6), el *ser* (cap. 7), la *sustancia* (cap. 8). Los capítulos 9-11, donde se aclaran los conceptos de *idéntico*, *diverso*, *opuesto*, etc., pertenecen también a este grupo, por cuanto tales términos, como veíamos en el cap. 2 del libro IV, están ligados al *uno* (y al *ser*).

Asimismo los capítulos 12-15, dedicados a la potencia y a tres categorías, entran en la temática del ser y de la sustancia. Los capítulos 16, 17 y 18, que explican las nociones de *perfecto*, *límite* y *por lo que*, tienen un nexo común y, en sus significados particulares, se refieren a los conceptos de *principio* y *elemento*.

Los capítulos 19-27 ofrecen breves explicaciones de una serie de términos bastante utilizados (salvo insignificantes excepciones como *truncado*) que indican distintos modos de ser de las cosas, ya considerados en sí mismos, ya en relación con otros.

En cuanto a los tres últimos capítulos (*género*, *falso*, *accidente*), son más afines al segundo grupo. En suma, el libro aclara el sentido de unas cuantas voces reagrupadas por Aristóteles con *manifiesta referencia a la temática de la filosofía primera*. No es, pues, un diccionario filosófico en general; a lo más, podría dársele el nombre de *léxico metafísico*, pero, en vista de su carácter incompleto, incluso esta denominación resultaría impropia. En nuestra opinión, el libro parece ser una *clarificación preliminar de los términos que el autor empleará más adelante, profundizando en ellos*.

¿Por qué hemos dicho que este libro puede muy bien leerse en el puesto que tradicionalmente ocupa? Los libros I-IV no lo citan. En cambio, a partir del libro IV, o sea desde el libro que viene inmediatamente des-

pués, se cita con mucha frecuencia: una vez en VI 4, en VII 1, en IX 1, en IX 8, en X 1, en X 4 y en X 6.¹²

La función del libro podría ser ésta: luego de haber definido en los libros I-IV el concepto, objeto y problemas de la metafísica, Aristóteles, o el coordinador de sus textos metafísicos, sintió quizá la necesidad de precisar los términos que habían de emplearse en lo sucesivo, según el plan previsto en I-IV¹³.

Examinemos a continuación el contenido de cada capítulo.

Principio (ἀρχή) tiene los siguientes significados. 1) El comienzo o punto de partida de una cosa; por ejemplo, el comienzo de una línea o de un camino.— 2) El punto de partida mejor o más favorable; por ejemplo, el punto a partir del cual se aprende más fácilmente algo.— 3) La parte fundamental de una cosa y de la cual deriva la cosa misma; por ejemplo, los cimientos de una casa, el corazón o el cerebro de los animales, etc.— 4) La causa eficiente o motriz de algo; por ejemplo, el padre respecto del hijo.— 5) Quien tiene poder para mover o modificar algo a voluntad; por ejemplo, el que ejerce el poder supremo en la ciudad o en las artes.— 6) Aquello de que partimos para conocer cualquier cosa; por ejemplo, las premisas de una demostración. Principio tiene el mismo significado que causa.— El denominador común de todos los significados de «principio» es el carácter de fundamento, razón o condición primera del ser, del generarse o del conocimiento de una cosa. Algunos principios son internos o immanentes a las cosas, otros son externos. (Cap. 1)

Causa (αἰτία) puede significar: a) la *materia*; b) la *forma*; c) el *principio del movimiento*; d) el *fin* (respectivamente: causa material, formal, eficiente y final). De un mismo objeto puede haber múltiples causas, y esto no por accidente, sino porque las causas tienen diferentes significados.— Hay también causas recíprocas, que se condicionan una a otra, pero con distintos aspectos, precisamente por tener distintos significados. Además, una misma cosa puede ser causa de los contrarios: de un contrario por su presencia y del otro por su ausencia.— Habiendo mostrado, con ejemplos, cómo todas las causas

12. He aquí las referencias detalladas: VI 4, 1028 a 4 s. (cf. también VI 2, 1026 a 33 s.); VII 1, 1028 a 10 s.; IX 1, 1046 a 5 s.; id. 8, 1049 b 4; X 1, 1052 a 15 s.; id. 4, 1055 b 6 s.; id. 6, 1056 b 34 s.

13. Para un examen más minucioso, véase Reale, *Il concetto di filosofia prima*, sexta ed., *op. cit.*, p. 318-326.

se reducen a los cuatro tipos arriba indicados, Aristóteles pasa a ulteriores distinciones sobre el *modo de ser de esas causas*: a) existen causas *anteriores* y causas *posteriores* (causas que son tales sólo en general y de manera mediata, y otras que lo son en particular e inmediatamente); b) causas *propias* y causas *accidentales*; c) causas *en potencia* y causas *en acto* (las mismas distinciones valen también para los *efectos* de estas causas); d) por último, pueden combinarse entre sí causas propias y accidentales.— El capítulo termina con un resumen de los varios modos de ser de las causas. (Cap. 2)

Elemento (στοιχεῖον) tiene los siguientes sentidos: 1) Denota el *componente primero de que están hechas las cosas*, el cual es *inmanente o intrínseco* a éstas y no divisible en partes específicamente distintas de sí mismo: a) en este sentido son elementos las letras del alfabeto, así como el fuego, el aire y el agua, mencionados por los filósofos naturalistas; b) en un sentido similar, puede hablarse de elementos de las demostraciones geométricas o de las demostraciones en general.— 2) Por extensión, se designa también como elemento: a) todo lo pequeño, simple e indivisible que, en cuanto tal, puede servir para componer muchas cosas; b) así se entienden como elementos (según algunos filósofos) los *universales supremos*. La nota común a todos estos significados de «elemento» es el ser constitutivo primero e intrínseco de las cosas. (Cap. 3)

Naturaleza (φύσις) se toma en las siguientes acepciones: a) la generación de las cosas que crecen; b) el principio interno de esas cosas a partir del cual comienza el crecimiento; c) el principio del movimiento intrínseco de las cosas, que les pertenece en virtud de su propia esencia; d) el principio material y puramente potencial de las cosas, es decir, su materia; e) la sustancia o esencia de las cosas naturales; f) en general, toda sustancia.— El significado básico de «naturaleza» es el quinto, a saber, la sustancia o esencia de las cosas que poseen en sí mismas y por esencia propia el principio del movimiento. Todos los demás significados están en función de este último. (Cap. 4)

Necesario (ἀναγκαῖον) tiene estos sentidos: a) aquello sin cuyo concurso el viviente no puede vivir (por ejemplo el alimento) o sin lo cual el bien no puede existir ni producirse; b) lo que apremia u obliga oponiéndose, por ejemplo, a los impulsos o a las decisiones; c) lo que no puede ser distinto de como es; d) la serie que constituye una demostración.— Hay cosas necesarias que tienen fuera de sí mismas la causa de su necesidad; otras la tienen en sí mismas y son precisamente las causas de la necesidad de las primeras.— Estas últimas cosas coinciden con lo simple, que puede así considerarse como el

sentido fundamental de lo necesario, por cuanto no puede ser diverso de como es. En consecuencia, si existen seres eternos e inmóviles, no podrá haber en ellos nada forzado o contrario a su naturaleza. (Cap. 5)

El *uno* (ĕv) puede entenderse: 1) en sentido accidental; 2) en sentido esencial. Estos sentidos admiten además, cada cual en su propio ámbito, nuevas distinciones.— 1) Son unidades accidentales las siguientes: a) «Corisco» y el «músico» (la sustancia con un accidente); b) el «músico» y el «justo» (dos accidentes); c) «Corisco músico» y «Corisco justo» (una sustancia unida a un accidente, en relación con la misma sustancia unida a otro accidente); d) «Corisco músico» y «Corisco» (la sustancia unida a un accidente, en relación con la misma sustancia); e) «hombre» y «hombre músico» (lo mismo de antes visto como noción universal).— Las cosas son unidades esenciales en estos otros casos: a) cuando son continuas y, sobre todo, si lo son por naturaleza; b) cuando su sustrato es idéntico en especie; c) cuando es idéntico su género; d) cuando es idéntica su definición.— 3) La esencia del uno consiste en ser un principio numérico o la primera medida de un género. Así, el uno es diverso por sus diversos géneros; no obstante, es siempre indivisible según la cantidad o la especie.— Lo indivisible en todos los sentidos según la cantidad se llama unidad; lo indivisible en todos los sentidos, pero que tiene una posición, se llama punto; lo divisible en una sola dimensión se llama línea; por último, lo divisible en dos o tres dimensiones se llama respectivamente superficie o cuerpo sólido.— Las cosas pueden también constituir una unidad según el número, la especie, el género o por analogía.— Se da a las cosas el nombre de *múltiples* en el sentido opuesto a aquel en que se entiende la unidad esencial, y ello: a) porque no son continuas; b) porque su materia no es idéntica en especie; c) porque sus definiciones no son idénticas. (Cap. 6)

El *ser* (řv) se entiende, fundamentalmente, en cuatro distintos grupos de significados: —1) Primero, *en sentido accidental*: a) diciendo, por ejemplo, que «el justo es músico», expresamos un ser accidental por cuanto «justo» y «músico» son sólo con referencia a otro que es verdadera y propiamente; b) también expresamos un ser accidental diciendo que «el hombre es músico», ya que «músico» es en cuanto accidente de «hombre», el cual constituye lo que propiamente es; c) por último, expresamos un ser accidental diciendo que «el músico es hombre», por cuanto el sujeto «músico» sólo denota un accidente de lo que hace función de predicado («hombre»), que constituye lo que propiamente es.— 2) Segundo, el ser se entiende *por sí mismo*. Entran en este grupo todos los significados que el ser tiene según los tipos de categoría (esencia,

cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar y tiempo).— 3) Tercero, el ser significa *el ser verdadero*, y el no ser, *el no ser verdadero*, o sea lo falso. Así, cuando decimos: «Sócrates es músico», entendemos que es verdad que Sócrates es músico.— 4) Finalmente, el ser significa la *potencia* y el *acto*, distinción que se aplica a todas las precedentes. (Cap. 7)

Sustancia (οὐσία) tiene los siguientes significados: 1) Los cuerpos simples (o elementos materiales como el fuego, la tierra, etc.) y, en general, todos los cuerpos y cosas que de ellos se componen. A estas cosas se les da el nombre de sustancias porque no son nunca predicados de un sujeto, sino que, al revés, todas las demás se predicán de ellas.— 2) Sustancia es también la causa inmanente de esos cuerpos, que constituye su razón de ser; por ejemplo, el alma de los seres vivientes.— 3) Según algunos filósofos, son sustancias los límites de los cuerpos (punto, línea, superficie), precisamente porque los delimitan y determinan, de suerte que, si se quitan esos límites, desaparecen también los cuerpos.— Por último, sustancia es el nombre que recibe la *esencia de las cosas*. En resumen, Aristóteles concluye diciendo que «sustancia» tiene dos acepciones básicas: el sustrato último, o sea lo que no se predica de otro, y la forma o estructura formal de las cosas, a la que se refieren los significados 3 y 4. (Cap. 8)

Significados de «idéntico», «diverso», «diferente», «semejante» y «desemejante».— *Idénticas* (o *las mismas*) se llaman las cosas: 1) ya *por accidente*; 2) ya *en sí* o *por esencia*.— 1) Son *accidentalmente idénticos* (o *los mismos*) dos accidentes de un mismo sujeto (por ejemplo, «músico» y «blanco», accidentes ambos del hombre); o el sujeto con un accidente y viceversa, porque uno es inherente al otro («el hombre es músico», «el músico es hombre»); o el conjunto de sujeto y accidente («hombre-músico») con relación a cada uno de los dos términos por separado y viceversa.— 2) En cambio, son *idénticas* (o *las mismas en sí*) las cosas que tienen: 1) materia específicamente una; o 2) materia numéricamente una; o 3) unidad de esencia. La identidad es, pues, la unidad del ser de dos o más cosas, o de una sola considerada como dos o más cosas.— *Diversas u otras* se denominan las cosas en sentido opuesto a aquel por el que se llaman idénticas.— *Diferentes* son cosas diversas, claro está, pero que tienen entre sí algo idéntico (identidad por especie, por género o por analogía). Llámense también diferentes las cosas de diverso género, las contrarias y las de esencia diversa.— El término *semejante* se aplica a las cosas con todas las *afecciones* idénticas, con gran parte de las afecciones idénticas o con cualidad idéntica; o también a las que tienen en común todos o la mayor parte de los

contrarios según los cuales las cosas se alteran.— *Desemejantes* se denominan las cosas en todos los sentidos opuestos a los que acabamos de ver. (Cap. 9)

Significados de «opuesto», «contrario» y «diverso según la especie».— 1) Por el nombre de *opuestos* se designan: a) los términos contradictorios; b) los contrarios; c) los relativos; d) la posesión y privación; e) los extremos de la generación y corrupción; f) los atributos que no pueden encontrarse juntos en un mismo sujeto, capaz de recibirlos por separado.— 2) *Contrarios* son: a) los atributos de diverso género que no pueden coexistir en un mismo sujeto; b) los atributos que difieren al máximo dentro de un mismo género; c) los atributos que difieren al máximo en el mismo sujeto que los recibe; d) las cosas que difieren al máximo en el ámbito de una misma facultad cognoscitiva; e) las cosas que presentan la máxima diferencia, ya absolutamente, ya según el género, ya según la especie.— Las demás cosas llamadas contrarias lo son en uno de estos sentidos o tienen alguna relación con ellos.— A la *multiplicidad* de significados del ser y del uno corresponde una multiplicidad de significados de los conceptos de idéntico, diverso y contrario (como derivados del ser y del uno); en particular, estas nociones variarán conforme a las varias categorías.— 3) Hay *diversidad según la especie* en: a) las cosas de un mismo género no subordinadas unas a otras; b) las cosas de un mismo género con alguna diferencia entre sí; c) las cosas con alguna contrariedad en su esencia; d) los contrarios; e) las especies últimas de un género; los atributos de una misma sustancia que difieren en algo.— *Idénticas según la especie* son las cosas en los sentidos opuestos a los mencionados. (Cap. 10)

Las cosas se llaman *anteriores* o *posteriores* en cuatro sentidos: 1) Primero, según que sean o no más próximas a un principio, determinado absoluta o relativamente. En este sentido, se habla de cosas anteriores: a) respecto del espacio; b) del tiempo; c) del movimiento; d) de la potencia; c) del orden.— 2) En otro sentido, «anterior» se entiende según el conocimiento, y más precisamente: a) según la noción definitoria (así, los universales son anteriores a los particulares, el accidente es anterior al conjunto de sustancia y accidente); b) o según la sensación (en este caso, los particulares son anteriores a los universales).— 3) En un tercer sentido, son anteriores las propiedades de las cosas anteriores.— 4) Finalmente, las cosas son anteriores según la naturaleza y la sustancia. Entran en esta categoría, por ejemplo, las cosas que condicionan a otras y pueden existir independientemente de éstas.— Considerando aquí las distintas acepciones del ser, habrá que decir: a) que el sustrato y la sustancia son anteriores a los atributos; b) que algunas cosas son ante-

Esto nos ayuda, claro está, a entender la conclusión que se encuentra al final del libro VII: *La sustancia es la «causa primera del ser» u l.* Es evidente, pues, que la sustancia-forma de Aristóteles, como inmanente estructura ontológica de la cosa, no puede en modo alguno confundirse con el universal abstracto.

Mas ¿qué decir del *elSog* entendido en su sentido lógico de especie? Claramente la especie no es más que el *elSog* en cuanto pensado por la mente humana. Así, puede muy bien decirse que, como estructura ontológica y principio metafísico, el *elSog* no es un universal, pero *se vuelve universal* en cuanto pensado y abstracto¹¹².

Esta tesis de la sustancia considerada predominantemente como forma ontológica, distinta del concepto de especie en sentido lógico, se está hoy imponiendo de varias maneras aun en los estudios sobre la metafísica de Aristóteles llevados a cabo por los partidarios de la filosofía analítica; lo cual confirma, desde otro punto de vista, una tesis que nosotros venimos sosteniendo ya de antiguo.

6. SIGNIFICADOS DEL SER COMO POTENCIA Y ACTO

6.1. Conceptos del ser como potencia y acto en relación con el movimiento

Como ya lo hemos indicado, Aristóteles presenta dos distintas nociones de «potencia» (*óuvapig*) y por tanto también de «acto», una relacionada con la problemática del movimiento y la otra con la estructura ontológica de las cosas (materia y forma). El primer significado es el más común, pero el que sobre todo interesa a la filosofía primera es el segundo. El primero, no obstante, tiene también su importancia y pertinencia desde el punto de vista ontológico.

111. Cf. supra, nota 109.

112. De manera del todo imprevisible, la problemática de la sustancia, poco apreciada en el pasado, ha comenzado a suscitar gran interés, como se verá en la Bibliografía final de R. Radice. Los comentarios más recientes de la Metafísica se refieren precisamente a los libros que tratan de la sustancia.

Para empezar, recibe el nombre de potencia (δύναμις) «el principio de movimiento o cambio que está en otra cosa o en la cosa misma en cuanto otra». La *potencia* es, pues, la capacidad de un ente para producir un cambio en otro ente; por ejemplo, la capacidad de un médico para curar a un enfermo, o la de un constructor para edificar una casa. «Potencia» es también la capacidad de una cosa para obrar sobre sí misma *en cuanto otra*. Así el médico, cuando cae enfermo, puede curarse a sí mismo; en este caso la acción curativa del médico se dirige no a él mismo en cuanto médico (*curante*), sino en cuanto enfermo (*paciente*). Podrían multiplicarse estos ejemplos: todas las acciones reflejas (denotadas por los verbos reflexivos) constituyen otros tantos casos de capacidad de cambio en la cosa *en cuanto otra*.

Un segundo significado de «potencia» es la capacidad de una cosa para padecer algo por parte de otra, lo que puede expresarse con esta fórmula análoga a la primera: «Potencia es el principio en virtud del cual una cosa es movida o modificada por otra o por sí misma en cuanto otra.» Obviamente, se trata aquí del primer significado «en pasiva» y se ilustra con los mismos ejemplos tomados, por decirlo así, al revés: el enfermo tiene la potencia de ser curado por el médico; un material tiene la potencia de transformarse en construcción por obra del constructor. Potencia es igualmente la capacidad de una cosa para ser movida *por sí misma en cuanto otra*, como en el caso del médico que, al caer enfermo, puede ser curado por sí mismo en cuanto médico. Esto se aplica también a todas las acciones reflejas, que son otros tantos casos de la capacidad de experimentar un cambio por obra de sí mismo en cuanto otro¹¹³.

6.2. Polémica con los Megarenses sobre el concepto de potencia

Notable interés ofrece la polémica de Aristóteles contra los Megarenses en defensa del ser como potencia, para comprender y explicar adecuadamente la realidad. El Estagirita recurre aquí a una hábil argumentación

113. Cf. *Metaf.*, V 12 y IX 1. Para un examen detallado de este problema remitimos a nuestro artículo, *La dottrina aristotelica della potenza, dell'atto e della entelechia nella «Metafisica»*, publicado de nuevo en *Il concetto di filosofia prima...*, 6ª ed., *op. cit.*, p. 341-405.

«enunciativa» tendente a «mostrar» la validez del concepto refutando las tesis de quienes lo niegan. En este tipo de razonamiento Aristóteles se revela como un auténtico maestro.

Los Megarenses sostienen que lo posible debe necesariamente verificarse, ya que, si fuera posible lo que de hecho no se verifica, de lo posible podría derivarse lo imposible, lo cual es absurdo. Afirman, pues, que no hay potencia sino *cuando se da también el acto* (ἐνέργεια) y que, al revés, *cuando no hay acto no hay tampoco potencia*. Por ejemplo, el que no se encuentra en el acto de construir no tiene potencia para construir; esta potencia la tiene únicamente el que contruye y mientras construye.

Tales asertos, que en realidad anulan la diferencia entre «potencia» y «acto», entrañan toda una serie de contradicciones y absurdos. En primer lugar, los Megarenses llegan así a negarle la posibilidad de poseer cualquier arte a quien no lo esté ejercitando en acto: nadie, por ejemplo, es constructor sino en el momento en que está construyendo; así, al dejar de construir, dejaría también de tener potencia para construir de nuevo. Lo mismo ocurre con cualquier otro arte o con las ciencias «poéticas».

Ese argumento vale también para las potencias irracionales, que están en los entes inanimados. Ningún ente *sensible* (el calor, el frío, lo amargo, lo dulce, etc.) podrá existir si no se siente «en acto», puesto que, según los Megarenses, no es admisible una potencia o capacidad para producir sensaciones sino en el momento en que éstas se producen.

Por otra parte, siguiendo esa misma argumentación, sólo tendría sensibilidad — que es una potencia — quien estuviera sintiendo algo en acto. Entonces, únicamente sería capaz de ver y oír quien se encontrara «en el acto» de ver y oír; al dejar de ejercitar esos sentidos, se volvería ciego y sordo. Es más, dado que las acciones de ver y oír se dan de manera intermitente, habría que decir, conforme a la tesis de los Megarenses, que varias veces al día todos somos ciegos y sordos y que también varias veces al día adquirimos la vista y el oído.

Por último, Aristóteles señala que, si es imposible lo que carece de potencia y si existe en potencia solamente lo que acontece en acto, debemos concluir que todo lo que hasta ahora no ha sucedido en acto no podrá nunca suceder. Quedan así eliminados por completo el movimiento y el devenir: el que está en pie seguirá siempre en pie y el que está sentado permanecerá siempre sentado.

Precisamente al refutar la tesis de los Megarenses, con sus absurdas conclusiones, vemos la necesidad de admitir la distinción estructural, que ellos niegan, entre el ser en potencia y el ser en acto. Poniendo punto final a su crítica, Aristóteles sugiere la siguiente definición: «Una cosa existe en potencia si el paso al acto de aquello de que es potencia no entraña ninguna imposibilidad.»

En realidad, esta definición no tendría sentido sin la referencia al concepto de acto, del que hablaremos en seguida; por otro lado, utiliza el negativo del definido (imposibilidad, que implica el significado de impotencia) para caracterizar el definido mismo (potencia). A continuación veremos que esto es inevitable: potencia y acto son conceptos que no pueden reducirse a otros más elementales y originarios y que, por consiguiente, sólo son definibles mediante un *idem per idem*¹¹⁴.

6.3. *El concepto de acto*

Tampoco del concepto de acto (ἐνέργεια), como sucede con el de potencia, puede darse una definición propiamente dicha, por ser un concepto originario y no reducible a otros. Para describirlo se impone, pues, una referencia dialéctica a la potencia y hay que recurrir a ejemplificaciones, o sea a la presentación de casos particulares que lo hagan evidente de manera intuitiva.

He aquí las afirmaciones del propio Aristóteles:

El acto es el existir de algo, mas no en el sentido en que decimos que existe en potencia, por ejemplo cuando decimos que Hermes está en la madera aún no tallada o que la semirrecta está en la recta entera, porque podría sacarse de ella; o cuando llamamos pensador en potencia a quien no está pensando, aunque tenga la capacidad de hacerlo. Pues bien, la otra manera de existir es la que se da en acto. La noción de acto que proponemos se explica por inducción, a partir de casos particulares, sin necesidad de llegar a definirlo todo; basta con percibir intuitivamente ciertas cosas mediante la analogía. El acto será entonces a la potencia como el que construye a quien puede construir, el que está despierto al que duerme, el que ve al que tiene los ojos cerra-

114. Cf. *Metaf.*, IX 3.

dos poseyendo la vista, lo separado de la materia a la materia y lo elaborado a lo no elaborado. Demos por tanto el nombre de acto al primer miembro de esas distintas relaciones y el de potencia al segundo¹¹⁵.

Así pues, acto y potencia son conceptos que conocemos de modo intuitivo. La justificación de su validez está en su propia evidencia: hay que aprender a «darse cuenta», es decir, a ver que las cosas son así y no de otra manera.

6.4. *Cuándo una cosa existe en potencia y cuándo en acto e identificación del primer significado lógico de la potencia con la materia*

Conviene precisar aún más los conceptos de acto y potencia para facilitar la comprensión no sólo de los conceptos mismos, sino también de la «clave espiritual» del pensamiento aristotélico, es decir, de ese «realismo metafísico» del que aún tendremos ocasión de hablar en estas páginas¹¹⁶.

Las artes y técnicas que dependen del pensamiento pasan del ser en potencia al ser en acto *siempre que se desean* y no existe impedimento alguno que venga del exterior o del interior del objeto mismo al que se aplican. Por ejemplo, el arte médico pasa de la potencia al acto, o sea lleva al enfermo de la potencia al acto de la salud, cuando el médico decide poner por obra su habilidad sin que haya impedimentos externos (de tiempo, lugar, etc.) o, por parte del enfermo, impedimentos internos, es decir, cuando todos los miembros del cuerpo del enfermo están en condiciones de obtener la salud. Lo mismo ocurre con el arte de construir y con los materiales de construcción. Los materiales de construcción —dice Aristóteles— son una «casa» en potencia sólo cuando en ellos no hay nada que añadir, quitar o cambiar, estando ya prontos para el uso.

115. *Metaf.*, IX 6, 1048 a 30 - b 6. Recuérdese que Aristóteles emplea como sinónimo de ἐνέργεια el término ἐντελέχεια. Pese a los esfuerzos de algunos especialistas por diferenciar, al menos conceptualmente, un término de otro, no ha sido posible llegar a un resultado definitivo, dado el carácter vacilante de la terminología aristotélica. Véanse más detalles a este respecto en las páginas 373-76 de nuestro artículo citado más arriba, nota 113.

116. Cf. *infra*, párr. 9.2.

En cambio, las cosas que incluyen en sí mismas el principio de generación «existen en potencia por su propia virtud cuando no hay impedimentos procedentes del exterior». Por ejemplo, la tierra no es en potencia el animal, ni tampoco lo es el esperma; sólo cuando el esperma haya fecundado el óvulo y se encuentre en las debidas condiciones podrá decirse que es el animal en potencia. Análogamente, la tierra no es la estatua en potencia, sino que, para llegar a serlo, debe primero transformarse en bronce.

Aristóteles hace aquí un segundo tipo de distinciones, aún más significativas desde el punto de vista metafísico. Lo que en un sujeto es *potencia* constituye no «lo que», sino «aquello de que» decimos que está hecho el objeto. Así, un armario no es madera, sino de *madera*; la madera, a su vez, no es tierra, sino de *tierra*. Y en conclusión de su razonamiento Aristóteles presenta el concepto de «materia prima», que llegaría a ser célebre, pero que claramente el Estagirita expone en una argumentación dinámica y casi hipotética:

Si hay algo originario que no pueda ya afirmarse de otra cosa como hecho de ésta, ese algo será la materia prima. Por ejemplo, si la tierra está hecha de aire y si el aire no es fuego, sino que está hecho de fuego, el fuego será la materia prima, la cual no es un «algo determinado»¹¹⁷.

6.5. *Prioridad del acto respecto de la potencia*

Gran importancia reviste también el teorema de la prioridad del acto respecto de la potencia, según el *concepto*, el *tiempo* y la *sustancia*¹¹⁸.

El acto es anterior a la potencia en cuanto al concepto, porque la potencia sólo puede definirse previo conocimiento del acto de que es potencia. El concepto de acto es, pues, anterior al de potencia y lo condiciona.

El acto es anterior a la potencia *en cuanto al tiempo*, porque lo que se engendra y llega a ser requiere una causa eficiente *ya en acto*. Aristóteles pone bien de relieve que la prioridad del acto en cuanto al tiempo existe

117. *Metaf.*, IX 7, 1049 a 24-27.

118. *Metaf.*, IX 8.

sólo en lo que toca a la especie y no a cada individuo. En efecto, el individuo numéricamente considerado existe *primero* en potencia y *después* en acto. Fijándose, en cambio, no en cada individuo sino en la serie de individuos, existe primero el individuo en acto, el cual engendra otro individuo haciéndolo pasar de la potencia al acto: «El ser en acto proviene del ser en potencia siempre y por obra de otro ser ya en acto.»

Por último, el acto es anterior a la potencia *en cuanto a la sustancia*, porque el acto corresponde a la materia y la potencia a la forma y, como sabemos, ésta es estructuralmente anterior a la materia y «más ser» que la materia.

Sin salirse del contexto de su argumentación sobre la anterioridad del acto respecto de la potencia, Aristóteles dice también que el acto es el modo de ser de los entes incorruptibles, mientras que sólo tienen potencia los entes sensibles corruptibles, siendo los primeros condición del ser de estos últimos¹¹⁹.

7. COMPONENTE TEOLÓGICO: EXISTENCIA Y NATURALEZA DE LA SUSTANCIA SUPRASENSIBLE

7.1. *Las tres clases de sustancias*

Ya hemos visto qué es la sustancia en general y cuáles son los rasgos que la definen, resolviendo así el primero de los grandes problemas de la usiología. Queda ahora el segundo, más radical, en función del cual hemos planteado y resuelto el primero. Se trata, recordémoslo, de lo siguiente: ¿Qué sustancias existen? ¿Hay sólo sustancias sensibles? ¿Existe únicamente la naturaleza o hay también otros seres? Y si hay sustancias suprasensibles, ¿cómo son?

119. En varias de sus obras, Heidegger ha dado un gran relieve teórico a la problemática del ser como acto y potencia. Véanse los análisis de F. Volpi, *La rielaborazione della «dynamis» et dell'«energeia» in Heidegger*, en «Aquinas», 33 (1990), p. 3-28, y de Berti, *Aristotele nel Novecento, op. cit.*, p. 98-111. Sobre el tema de la potencia y el acto se han publicado importantes obras monográficas citadas en la bibliografía.

Aristóteles intentó responder con precisión a esas preguntas y, como se ve al recorrer la historia de las ideas, sentó las bases de la teología racional mucho más que Platón, que dio al problema un giro completamente distinto¹²⁰.

Digamos de entrada que, para el Estagirita, según lo indicábamos, existen tres clases de sustancias jerárquicamente ordenadas, de las cuales dos son de índole sensible. La primera clase la constituyen las sustancias *sensibles que nacen y perecen*; la segunda, las sustancias *sensibles, pero incorruptibles*. Estas últimas son los cielos, los planetas, las estrellas y las esferas celestes; según Aristóteles, tales sustancias son incorruptibles por estar compuestas de materia no corruptible (el éter o «quintaesencia»), capaz sólo de cambio o movimiento local y no de alteración, aumento, disminución o, menos todavía, de generación y corrupción¹²¹.

Por encima de esos dos tipos de sustancias están la *sustancia inmóvil* y eterna que trasciende de lo sensible — en otros términos, Dios o el Motor inmóvil — y las sustancias motrices de las varias esferas de que consta el cielo¹²².

Las dos primeras clases de sustancias están constituidas no sólo de forma, sino también de materia: las corruptibles, de los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego); las incorruptibles, de éter. La sustancia suprasensible, en cambio, es pura forma, absolutamente desprovista de materia. De los dos primeros grupos de sustancias se ocupan la física y la astronomía; el tercero es el objeto propio de la metafísica.

Veamos ahora con brevedad el camino seguido por Aristóteles para demostrar la existencia de la sustancia suprasensible, su naturaleza, si es una o múltiple y la relación entre esa o esas sustancias y el mundo sensible.

7.2. *Demostración de la existencia de la sustancia suprasensible*

En el libro XII, la existencia de lo suprasensible se demuestra de la manera siguiente.

120. Recordemos que Platón fue el primero en utilizar el término «teología» en *La república*, II 379 A 5 s., y en presentar, sobre todo en *Timeo*, el concepto de Dios como Inteligencia cósmica. Cf. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, 20ª ed., *op. cit.*, p. 582-712.

121. Cf. *Metaf.*, IX 8, 1050 b 20-28.

122. Cf. *Metaf.*, XII 7-8.

Las sustancias son las realidades primeras, en el sentido de que todos los demás modos de ser, como ya hemos visto con amplitud, dependen de ellas. Por tanto, si todas las sustancias fueran corruptibles, no existiría nada incorruptible. Pero el *movimiento* y el *tiempo* — dice Aristóteles — son con toda evidencia incorruptibles. El tiempo no ha sido engendrado ni se corromperá: de hecho, previamente a su generación habría tenido que existir un «antes» y a raíz de su destrucción un «después»; mas ¿qué son un «antes» y un «después» sino *tiempo*? En otras palabras, por los motivos indicados hay siempre un tiempo anterior o posterior, sea cual fuere el supuesto comienzo o fin del tiempo; luego éste es eterno. La misma argumentación vale también para el movimiento, pues el tiempo, según Aristóteles, está estructuralmente ligado al movimiento: no hay tiempo sin movimiento, por lo que la eternidad del primero implica la eternidad del segundo.

A continuación pregunta el Estagirita: ¿Qué condición es necesaria para que exista un movimiento (y por ende un tiempo) *eterno*? He aquí su respuesta basada en los principios por él establecidos al estudiar las condiciones del movimiento en el libro VII de la *Física*: El movimiento es posible *sólo si existe un principio primero que sea su causa*. Y ¿cómo ha de ser ese principio para poder causar el movimiento?

En primer lugar — prosigue Aristóteles — tal principio debe *ser eterno*; si el movimiento es eterno, su causa ha de ser también eterna. O, dicho de otra manera, para poder producir un movimiento eterno, la causa tiene que ser eterna.

En segundo lugar, ese principio debe ser *inmóvil*, pues sólo lo inmóvil es causa absoluta de lo móvil. En el libro VIII de la *Física*, Aristóteles demuestra este punto con rigor. Todo lo que se mueve es movido por otra cosa; esta otra cosa, si a su vez se mueve, es movida por otra. Así, una piedra es movida por un bastón, éste a su vez es movido por la mano y la mano por el hombre. En suma, para explicar cualquier movimiento hay que remontarse hasta un principio *de por sí no movido por ninguna otra cosa*, al menos respecto de lo que él mueve. Sería absurdo poder remontarse de motor a motor hasta el infinito, ya que un proceso *ad infinitum* es inimaginable en tales casos. Ahora bien, si eso es cierto, no sólo debe haber principios o motores relativamente móviles que determinan cada movimiento concreto, sino también — y *a fortiori* — debe existir un principio absolutamente primero e inmóvil del que depende el movimiento del universo como tal.

En tercer lugar, ese principio debe estar enteramente desprovisto de potencialidad, es decir, ser *acto puro*. En efecto, si tuviese potencialidad, podría también mover *no en acto* (lo que implica potencia sin pasar necesariamente al acto); mas esto es absurdo, ya que entonces no podría darse un movimiento eterno (como el de los cielos), o sea siempre *en acto*.

En conclusión, puesto que hay un movimiento eterno, tiene que haber un principio eterno que lo produzca y ese principio tiene por fuerza que ser: a) eterno, si lo que causa es eterno; b) inmóvil, si la causa absolutamente primera de lo móvil es lo inmóvil; c) acto puro, si el movimiento que causa está siempre en acto. Tal es, en definitiva, el Motor inmóvil o, en otros términos, la sustancia suprasensible que estábamos buscando.

7.3. Causalidad del Primer Motor

Mas ¿cómo puede el Primer Motor mover siendo él mismo absolutamente inmóvil? ¿Hay entre las cosas que conocemos algo capaz de mover sin moverse?

Aristóteles responde citando como ejemplo de tales cosas el objeto del deseo y de la *inteligencia*. El objeto del deseo es lo *bello y bueno*; ahora bien, lo bello y lo bueno atraen la voluntad del hombre sin moverse en modo alguno. De esta índole es también la causalidad suscitada por el Primer Motor, o sea por la sustancia primera: el Primer Motor mueve sin moverse como el objeto de amor atrae al amante, mientras que todas las demás cosas mueven siendo movidas.

La causalidad del Primer Motor, desde luego, no es una causalidad de tipo *eficiente* como la de la mano que mueve un cuerpo, la del escultor que trabaja el mármol o la del padre que engendra al hijo. Dios *atrae*; y atrae como objeto de amor, es decir, como *fin*; la causalidad del Motor inmóvil es, pues, propiamente hablando, una causalidad de tipo *final*.

Los intérpretes han discutido largamente esta cuestión, con diversos resultados. Por ejemplo, hay quienes, hurgando en los textos aristotélicos y explicitando los presupuestos de algunas aserciones, han pretendido encontrar en Aristóteles — y no sólo implícitamente — el concepto de creación, o sea una verdadera y propia causalidad eficiente del Motor inmóvil¹²³.

123. En 1882, en uno de sus escritos, Brentano defendió precisamente esta tesis,

Pero lo cierto es que ni los textos ni los contextos aristotélicos autorizan tal exégesis; por lo demás, a la tesis de la creación sólo se llegó en el pensamiento griego con el «semicreacionismo» de Platón, que representa una concepción más bien aislada, es decir, no aceptada ni desarrollada por el pensamiento grecopagano¹²⁴. Más justo parece afirmar, como lo puntualizó ya Ross, que Dios «es causa eficiente por el hecho mismo de ser causa final y no por otro motivo»¹²⁵.

El mundo, aunque del todo influenciado por Dios y por la atracción que él ejerce como fin supremo — en función, por tanto, del anhelo de lo perfecto —, no tuvo un comienzo. No hubo un momento en que existiera el caos (o el «no cosmos»), ya que entonces quedaría desmentido el postulado de la prioridad del acto respecto de la potencia: primero habría existido el caos, que es potencia, y luego el mundo, que es acto. Esto es tanto más absurdo cuanto que Dios es eterno; por serlo, Dios, desde toda la eternidad, atrae como amado, o sea como objeto de amor, al universo, que por tanto ha tenido que ser siempre como es¹²⁶.

7.4. Naturaleza del Motor inmóvil

Ese principio, del que «dependen el cielo y la naturaleza», es *vida*. ¿Qué clase de vida? La más excelente y perfecta, la que a nosotros sólo nos es posible por muy poco tiempo, la vida del pensamiento puro, de la actividad contemplativa.

He aquí el magnífico pasaje de XII 7 donde Aristóteles se emociona — cosa rarísima en él — y donde su lenguaje se vuelve casi poesía, canto, himno triunfal:

De tal principio, pues, dependen el cielo y la naturaleza. Y ese principio es la vida más excelente y perfecta que a nosotros, sólo por breve tiempo,

que suscitó fuertes críticas por parte de Zeller. Brentano le respondió en 1883. Los textos de uno y otro se recogen en F. Brentano, *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo 1980².

124. Sobre este punto, cf. nuestra obra *Per una nuova interpretazione di Platone*, 20ª ed., *op. cit.*, p. 698-707.

125. W.D. Ross, *Aristotle*, Londres 1923 [trad. it., Laterza, Bari 1946, p. 269].

126. *Metaf.*, XII 6-7.

nos haya sido dado vivir. Él vive siempre en ese estado. Esto nos es imposible a nosotros, mas no a él, ya que el acto de su vivir es deleite. Justamente por ser actos, la vigilia, la sensación y el conocimiento son nuestros máximos placeres y, gracias a ellos, también las esperanzas y recuerdos (...) Si pues en esa venturosa condición de la que nosotros a veces disfrutamos se halla Dios permanentemente, es algo aún más admirable. Y tal es en verdad su estado. Él es también Vida, porque la actividad de la inteligencia es vida y Dios es esa actividad misma. Y el acto de Dios subsistente en sí es vida perfecta y eterna. Por eso decimos que Dios vive, eterno y perfecto; a él pertenecen la vida y duración continuas y eternas, pues no otra cosa es ser Dios¹²⁷.

¿En qué consiste el pensar de Dios?, ¿cuál es su objeto? Dios piensa en lo más excelente, es decir, en Sí mismo. Dios es actividad autocontemplativa: «Si la Inteligencia divina es lo más excelente de cuanto existe, se piensa necesariamente a sí misma y su pensar es *pensamiento de pensamiento*¹²⁸. En tal caso, claro está, «no puede tener magnitud alguna», sino que debe ser «sin partes e indivisible». Debe también ser «impasible e inalterable»¹²⁹. Como puede verse, la sustancia divina se sale por completo del marco de las categorías; éste se refiere a las sustancias sensibles en cuanto *compuestos de materia y forma*, mientras que el Motor inmóvil es *pura forma*¹³⁰.

7.5. *El problema de la unicidad de Dios, Motor primero y supremo, y de la multiplicidad de los motores celestes*

Aristóteles creía, con todo, que Dios no bastaba por sí solo para explicar el movimiento de todas las esferas celestes. Dios mueve *directamente* el primer móvil, es decir, el cielo de las estrellas fijas; pero entre esa gran esfera y la Tierra hay otras muchas esferas concéntricas, cada vez más pequeñas y encerradas una en otra.

127. *Metaf.*, XII 7, 1072 b 14-18, 24-30.

128. *Metaf.*, XII 9, 1074 b 33-35.

129. Cf. *Metaf.*, XII 7, 1073 a 3-12 y lo que decimos en nuestra introducción a la traducción italiana de Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere...*, *op. cit.*, p. XLVIII s.

130. *Metaf.*, XII 6, 1071 b 20 s.

¿Quién mueve todas esas esferas? Las respuestas podrían ser dos: o las mueve el motor que deriva del primer cielo y se transmite de modo mecánico de una esfera a la siguiente, o son movidas por otras sustancias suprasensibles, inmóviles y eternas, que mueven de manera análoga a la del Primer Motor.

La segunda solución es la adoptada por Aristóteles. En efecto, la primera no podía cuadrar con la concepción de la *diversidad* de movimientos de las distintas esferas. Tales movimientos, como puede fácilmente apreciarse, son diferentes y no uniformes (unos proceden en un sentido, por ejemplo hacia atrás, y otros en sentido inverso), para poder producir, combinándose de diversas maneras, el movimiento de los planetas (que no es perfectamente circular). Por lo tanto, no se ve cómo del movimiento del primer cielo podrían derivarse distintos movimientos ni cómo la atracción uniforme de un motor único podría dar lugar a movimientos circulares en sentido contrario unos respecto de otros. Por eso Aristóteles introduce el concepto de los múltiples motores, que concibe como sustancias suprasensibles capaces de mover de modo análogo al de Dios, o sea como causas finales (con relación a cada esfera).

Basándose luego en los cálculos de la astronomía de su tiempo y haciendo las correcciones que personalmente juzga necesarias, Aristóteles fija en cincuenta y cinco el número de esferas (a las treinta y tres mencionadas por el astrónomo Calipo añade veintidós con movimiento hacia atrás, destinado a neutralizar el influjo de las esferas de cada planeta en las de los siguientes planetas), admitiendo, no obstante, una posible disminución hasta cuarenta y siete. Y si tal es el número de esferas —concluye—, tal ha de ser también el de las sustancias inmóviles y eternas que producen los movimientos de aquéllas. Dios, el Primer Motor, mueve directamente la primera esfera y sólo indirectamente las demás; cincuenta y cinco sustancias suprasensibles —concebidas como una serie jerárquica en la que cada sustancia es inferior a la precedente según el orden de más a menos que corresponde al de las esferas celestes— mueven, pues, otras tantas esferas¹³¹.

131. *Metaf.*, XII 8.

7.6. Dios y el mundo

Dios, como hemos visto, se piensa y contempla a Sí mismo. ¿Piensa y contempla también el mundo y los seres humanos? Aristóteles no resuelve claramente este problema y parece, al menos hasta cierto punto, inclinarse por una respuesta negativa. El Dios aristotélico posee, no cabe duda, el conocimiento de lo que son el mundo y sus principios universales. En el libro I se dice expresamente que, si alguien tiene un perfecto conocimiento de las causas y principios supremos, ese alguien es Dios. Así pues, Dios conoce el mundo *al menos en sus principios supremos*. Por otra parte, si Dios es el Principio Supremo por excelencia, tiene que conocerse como tal, es decir, conocerse a Sí mismo también como objeto de amor y de atracción para el universo. Es claro, sin embargo, que los individuos en cuanto tales, con sus limitaciones, deficiencias y pobreza, no son conocidos por Dios: este conocimiento de lo imperfecto representaba, a los ojos de Aristóteles, una *disminución* incompatible con la naturaleza de Dios.

He aquí sus propias palabras, suficientemente reveladoras:

Ya sea su sustancia [la de la inteligencia de Dios] la capacidad de entender, ya el acto mismo de entender, ¿qué piensa esa Inteligencia? O se piensa a sí misma o piensa otra cosa; y, en este último caso, o piensa siempre lo mismo o siempre algo distinto. Pero entonces, *¿hay o no diferencia entre pensar lo bello y pensar cualquier otra cosa?, ¿o acaso no es absurdo que ciertas cosas sean objeto de su pensamiento?* Resulta evidente, pues, que esa Inteligencia piensa lo más divino y digno y que el objeto de su pensar no cambia, porque el cambio es siempre hacia algo peor y constituye ya de por sí una forma de movimiento¹³².

Y casi a continuación, demostrando que la Inteligencia divina es por naturaleza acto, el Estagirita añade:

En primer lugar, si la Inteligencia divina no fuera pensamiento en acto, sino sólo en potencia, la continuidad de su pensar le causaría fatiga. Además, obviamente lo más noble sería algo distinto de la Inteligencia misma, a saber, lo inteligible. En efecto, la facultad de pensar y el acto de pensar pertenecerían también a quien pensara lo más indigno, de suerte que, si hubiera que

132. *Metaf.*, XII 9, 1074 b 21-27.

evitarlo — *pues de hecho es mejor no ver ciertas cosas que verlas* —, el pensamiento no sería lo mejor que existe. Por tanto, si la Inteligencia divina es lo más excelente que pueda darse, se piensa a sí misma y su pensar es pensamiento de pensamiento¹³³.

De estos pasajes no puede menos de deducirse que, según Aristóteles, los individuos empíricos, justamente por su carácter empírico y particular, son «indignos» del pensamiento divino.

Otra limitación del Dios aristotélico es que él es objeto de amor, pero *no ama*. Él es el Amado, no el Amor. Los individuos como tales, además de no ser objeto del pensamiento divino, no lo son tampoco de su amor: Dios no se inclina hacia ellos y menos aún hacia cada hombre en particular. Cada ser humano, como cada cosa, tiende de varias maneras hacia Dios, pero, así como Dios no puede conocerlos, tampoco puede amar a ninguno de ellos¹³⁴.

8. RELACIONES DE LA METAFÍSICA CON LAS MATEMÁTICAS Y LAS DEMÁS CIENCIAS PARTICULARES, Y SU SUPERIORIDAD AXIOLÓGICA

8.1. *Puesto de la metafísica en el cuadro general de los conocimientos*

A raíz de cuanto se ha dicho, tendría que parecer especialmente clara la posición asignada por Aristóteles a la metafísica en el cuadro general de los conocimientos y deberían también surgir con claridad los problemas que ese cuadro (cuyo influjo ha sido notable en la historia de la cultura occidental) plantea desde el punto de vista hermenéutico.

En el libro VI de la *Metafísica*, Aristóteles reparte las ciencias en tres grandes grupos: ciencias *poéticas, prácticas y teoréticas*¹³⁵. Las ciencias poé-

133. *Metaf.*, XII 9, 1074 b 28-35.

134. Sobre el tema teológico se ha escrito mucho, como se verá en la Bibliografía.

135. Cf. *Metaf.*, VI 1.

ticas (de ποιῆν: hacer, realizar, fabricar) son conocimientos que se explicitan en acciones concretas y producciones. El principio de tales acciones y producciones lo constituyen la inteligencia y el arte del sujeto. La finalidad de las ciencias poéticas es producir algo exterior al sujeto: la del constructor, por ejemplo, tiende a construir, la del médico a curar al enfermo y así todas las demás artes, que son precisamente ciencias «poéticas».

Las ciencias prácticas, en cambio, se refieren a conocimientos explicitados en acciones que comienzan y terminan en el sujeto mismo. El principio de las acciones prácticas —dice Aristóteles— «está en el agente y es la volición, por cuanto el objeto de la acción práctica y el de la volición coinciden»¹³⁶. Aristóteles habla aquí, obviamente, de acciones morales, que parten del sujeto y tienen por finalidad el propio sujeto, mirando a su perfeccionamiento.

De las ciencias poéticas y prácticas se distinguen netamente las ciencias *teoréticas*, cuyo fin no es ni la producción ni la acción, sino el conocer en cuanto tal. Aristóteles, como es bien sabido, divide estas ciencias en tres grupos: física, matemáticas y teología (metafísica).

La física se ocupa de las sustancias sensibles separadas (subsistentes por sí mismas) y estructuralmente en movimiento. En cuanto a las matemáticas, ¿cuál es su objeto? Los Platónicos afirmaban que las matemáticas tenían por objeto entes inteligibles en sentido estricto, o sea realidades sustanciales subsistentes en sí y por sí mismas, «separadas» e «inmóviles»¹³⁷. La proposición asumida definitivamente por Aristóteles es ésta: los entes matemáticos no son realidades ontológicamente «separadas» (es decir, subsistentes en sí y por sí mismas), sino modos de ser estructurales de las cosas sensibles.

No obstante, al trazar el cuadro epistemológico general de las formas del conocer, el Estagirita adopta una postura un tanto ambigua y escribe:

También las matemáticas constituyen una ciencia teorética, pero aún queda por aclarar la cuestión de si esta ciencia se ocupa o no de seres inmó-

136. *Metaf.*, VI 1, 1025 b 22-23.

137. Para una aclaración de esta compleja doctrina, véase nuestro libro *Per una nuova interpretazione di Platone*, 20ª ed., *op. cit.*, p. 237 s. Véase también E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica*, prefacio de I. Toth y Th.A. Szlezák, Vita e Pensiero, Milán 1996.

viles y separados. Por otra parte, es claro que algunas ramas de las matemáticas consideran sus objetos como inmóviles y separados¹³⁸.

Y al describir el objeto de la metafísica, Aristóteles determina las relaciones entre los objetos propios de las tres ciencias teóricas, aunque con esta salvedad tocante a las matemáticas:

Ahora bien, si existe algo eterno, inmóvil y separado, es evidente que su conocimiento corresponderá a una ciencia teórica, mas no a la física, que se ocupa de seres en movimiento, ni tampoco a las matemáticas, sino a una ciencia superior a esas dos. La física, en efecto, estudia las realidades separadas, pero no inmóviles; algunas de las ciencias matemáticas se ocupan de realidades inmóviles, pero no separadas, aunque immanentes a la materia; en cambio, la filosofía primera tiene por objeto los entes separados e inmóviles¹³⁹.

8.2. *Falta de correspondencia exacta entre las tres ciencias teóricas y las tres clases de seres*

La división de las ciencias teóricas en «física», «matemáticas» y «metafísica» cuadra bastante mal con el paradigma de la ontología aristotélica, en particular las matemáticas, que claramente parecen estar fuera de lugar.

Según Aristóteles, tendría que haber una perfecta correspondencia entre las formas del conocimiento y las del ser. En el libro IV leemos:

La filosofía tiene tantas partes cuantas son las sustancias; por consiguiente, ha de haber entre esas partes de la filosofía una que sea primera y otra segunda. El ser, en efecto, se divide originalmente en ciertos géneros, lo que implica por necesidad una correspondiente división de las ciencias¹⁴⁰.

Esto significa que a cada una de las tres ciencias *debería corresponderle un género del ser* y que el cuadro de los conocimientos debe corresponder al de los géneros en que el ser se divide originalmente.

138. *Metaf.*, VI 1, 1026 a 7-10.

139. *Metaf.*, VI 1, 1026 a 10-16.

140. *Metaf.*, IV 2, 1004 a 2-6.

Así, la división de las ciencias teóricas en teología, matemáticas y física tendría forzosamente que implicar la existencia de tres distintos tipos de sustancias: las inmóviles separadas y eternas (suprasensibles), las sustancias matemáticas inmóviles y separadas, o sea subsistentes por sí mismas, y las sensibles móviles. Pero, dado que los entes matemáticos no son, según Aristóteles, ontológicamente autónomos (pese al ambiguo «si existe...» del pasaje citado), tales entes tampoco constituyen uno de esos géneros originarios del ser.

Evidentemente, para ser válida, la triple distinción de las ciencias teóricas en física, matemáticas y teología presupondría una distinción del ser en los tres géneros admitidos por Platón y sus seguidores. Eduard Zeller había ya señalado esta situación aporética¹⁴¹, pero el especialista que la puso verdaderamente en evidencia fue Philip Merlan¹⁴², cuyo análisis es por muchos conceptos irreprochable, si bien conviene corregirlo al menos en un par de puntos.

En primer lugar, no puede sacarse la conclusión de que el mantenimiento por Aristóteles de esa división de las ciencias teóricas en tres clases, que no corresponden a su propia división de los seres también en tres clases, se debiera a cierta «inercia» suya y que, por tanto, tengamos que «dudar de la sabiduría de ese conservadurismo». Merlan piensa que, «una vez eliminada la correspondencia de los tres géneros del ser, no hay por qué considerar las matemáticas como una rama del conocimiento entre la teología y la física. Por consiguiente, incluso en Aristóteles dicha división tripartita resulta de por sí incoherente¹⁴³.»

De hecho, para explicar ese mantenimiento de las matemáticas, más que pensar en cierta «inercia» y cierto «conservadurismo» (rasgos intelectuales que en modo alguno parecen propios de Aristóteles), hay que mencionar el enorme influjo del peso que Platón había dado a las matemáticas y a su importancia y alcance cognoscitivos. Recordemos la inscripción que se leía en la gran puerta de la Academia, tal como la Antigüedad nos la ha transmitido: «No entre aquí ningún ageometra»¹⁴⁴. Y aun si tal inscripción

141. Zeller, *Die Philosophie der Griechen...*, op. cit., II 2, p. 198 s, espec. nota 6 y p. 309 s.

142. Cf. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* [trad. it. *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, op. cit., p. 119-52].

143. *Ibid.*, p. 122.

144. Sobre esta inscripción, véase H.D. Saffrey, ΑΓΕΩΜΕΤΡΗΤΟΣ ΜΗΔΕΙΣ ΕΙΣΙΤΩ. *Une inscription légendaire*, en «Revue des Études Grecques», 81 (1968), p. 67-87.

nunca hubiera existido, la idea en ella expresada refleja en todo caso la convicción de Platón y sus criterios en la formación de discípulos filósofos, como se demuestra de modo ejemplar en *La república*¹⁴⁵.

Pues bien, durante los veinte años que Aristóteles pasó en la Academia, algunos conceptos platónicos hicieron mella en su pensamiento y se impusieron como algo muy difícil de eliminar.

La división de las ciencias teoréticas en tres grupos, básicamente ya consagrada en la Academia, fue utilizada por Aristóteles como punto de partida y de referencia. Su peso e influjo llegarían a ser tales que no pudieron menos de condicionar el pensamiento del Estagirita, pese a su gran estatura intelectual. Esto explica las dudas e incoherencias a que antes nos referíamos.

¿Cuál es, entonces, la división que Aristóteles hubiera tenido que adoptar para ser coherente?

8.3. *Las tres ciencias teoréticas que corresponden a los tres tipos de sustancias indicados por Aristóteles*

A decir verdad, en los textos de Aristóteles puede ya encontrarse una respuesta, y no sólo implícita, a la cuestión formulada más arriba, si bien es cierto que el autor no la desarrolla suficientemente.

Ya hemos visto que Aristóteles admite la existencia de tres sustancias, «dos físicas y una inmóvil»¹⁴⁶, a saber, la sensible corruptible, la sensible eterna y la suprasensible.

Merlan puntualiza correctamente:

En la *Física*, II 7, 198 a 29-31, las tres esferas del ser se califican respectivamente de teológica, astronómica y física. Los objetos de la teología son eternos e inmóviles; los de la astronomía, eternos y móviles; los de la física, corruptibles y móviles. Esta clasificación tripartita concuerda evidentemente mucho mejor con la interpretación no realista que Aristóteles da de los entes matemáticos y, de modo especial, con la división también tripartita que aparece en la *Metafísica*, XII 1, 1069 a 30; 6, 1071 b 3. Aquí las tres esferas del

145. Cf. *La república*, VI-VII.

146. Véase en particular *Metaf.*, XII 1, 1069 a 30-1069 b 2.

ser son la de la sustancia eterna e inmóvil, la de la sustancia eterna en movimiento y la de la sustancia corruptible en movimiento, lo que implica la división de la filosofía en teología, astronomía y física¹⁴⁷.

El texto de la Física citado por Merlan dice: «Tres son los temas tratados: por un lado lo *inmóvil*, por otro lo *movido e incorruptible* y finalmente las cosas *corruptibles*¹⁴⁸.» A este pasaje añado yo otro todavía más expresivo y coherente, donde Aristóteles sitúa en primer plano la astronomía como la ciencia matemática más afín a la filosofía:

El número de movimientos celestes debe determinarse a la luz de las investigaciones de la ciencia matemática que es más afín a la filosofía, a saber, la *astronomía*. Ésta, efectivamente, tiene por objeto de estudio una sustancia sensible, es cierto, pero eterna, mientras que las otras dos, la aritmética y la geometría, no se ocupan de ninguna sustancia¹⁴⁹.

8.4. *Relación entre la metafísica y las ciencias particulares*

Aristóteles describe, en cambio, las diferencias entre la metafísica y las ciencias particulares de un modo que, desde cierto punto de vista, podría considerarse casi perfecto. Recordemos que, además de ser un genio especulativo, se le daban muy bien las ciencias naturales y supo así tratar adecuadamente ese problema desde la doble perspectiva del metafísico y del científico.

En el libro IV de la *Metafísica*, leemos:

Hay una ciencia que estudia el ser en cuanto ser y los atributos que le pertenecen como tal. Esa ciencia no se identifica con ninguna de las demás ciencias que llamamos particulares, pues ninguna de ellas considera en general el ser en cuanto ser, sino que, habiendo delimitado una parte del ser, cada una estudia las características de esa parte¹⁵⁰.

147. Merlan, *Dal Platonismo al Neoplatonismo* (trad. it.), *op. cit.*, p. 121.

148. *Física*, II 2, 198 a 29-31.

149. *Metaf.*, XII 8, 1073 b 3-8.

150. *Metaf.*, IV 1, 1003 a 20-26.

Así, la metafísica se ocupa de la *totalidad* del ser, mientras que las ciencias particulares sólo lo estudian en *parte*. Es evidente que lo específicamente aplicable a las partes no puede aplicarse *eo ipso* al todo. Al contrario, algunos principios válidos para *todo el ser* lo son también para todas las *partes del ser* y, por ende, para todas las ciencias particulares, como se demuestra ejemplarmente en el caso del *principio de contradicción*.

8.5. A propósito del principio de contradicción

El tratado del principio de contradicción contenido en el libro IV ha llegado a convertirse, desde todos los puntos de vista, en un verdadero *topos* simbólico, mas no siempre se ha considerado a la luz de una correcta hermenéutica, como vamos a intentar hacerlo aquí brevemente.

La argumentación de fondo es bien conocida: A la metafísica le incumbe no sólo el estudio del ser y de los conceptos estrechamente relacionados con él, sino también el de los axiomas o principios de la demostración. En efecto, los axiomas son aplicables a todos los seres sin discriminación y por eso competen al que estudia el ser en su totalidad.

Se comprende así que quienes se ocupan de las ciencias particulares se valgan de los axiomas, sin por ello estudiarlos de modo específico. Si algunos físicos, por ejemplo los Eleáticos, se han ocupado del principio de contradicción, es porque juzgan que la naturaleza abarca todo el ser; en este caso revisten, como si dijéramos, un ropaje de ontólogos.

La manera misma en que Aristóteles formula el principio de contradicción ha llegado a imponerse como definitiva: «Es imposible que un mismo atributo a la vez y de igual modo pertenezca y no pertenezca a una misma cosa.» O bien: «Es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo.»

Como antes decíamos, no pueden propiamente demostrarse los principios primeros y supremos, empezando por el de contradicción, pues ello entrañaría un proceso *ad infinitum*. Es posible, no obstante, suministrar una prueba indirecta por refutación de las tesis de quienes lo niegan. Mas también esta cuestión ha sido relacionada por la mayoría de los intérpretes con una *ontología general* y sólo poquísimos se han percatado de los vínculos que Aristóteles va gradualmente estableciendo entre el principio de contradicción y el factor teológico o, en otras palabras, la teoría de la sus-

tancia suprasensible. Muy pocos también se han dado cuenta de que la confirmación última del principio mismo nace precisamente de esta perspectiva, como lo prueban *ad abundantiam* los pasajes que citamos a continuación:

Las dificultades que han llevado a algunos a abrazar esa idea [o sea a negar el principio de contradicción] nacen de su observación de las cosas sensibles. Piensan que los contrarios y los contradictorios pueden existir simultáneamente, al ver que los contrarios derivan de una misma cosa; dado que nada puede provenir del «no ser» —dicen—, ambos contrarios preexistían ya al mismo tiempo en la cosa (...). Pues bien, a aquellos cuyas convicciones se basan en este argumento les diremos que en cierto sentido su razonamiento es correcto, pero por otra parte están en el error. El ser se toma en dos sentidos; por consiguiente, desde un punto de vista es posible que algo proceda del «no ser», mientras que en otro sentido no es posible; y también puede darse que una misma cosa simultáneamente sea y no sea, mas no de la misma manera: es posible que algo sea a la vez los contrarios en potencia, pero no en acto. *Por lo demás, invitaremos a esos filósofos a considerar que existe también entre los seres otra sustancia que no está en modo alguno sujeta ni al movimiento, ni a la generación, ni a la corrupción*¹⁵¹.

El motivo por el que tales filósofos han llegado a esa opinión es que, al buscar la verdad acerca de los seres, *tenían por seres únicamente las cosas sensibles*. Ahora bien, en las cosas sensibles está presente en no poca medida lo indeterminado (...). Por eso lo que ellos dicen no carece enteramente de verosimilitud, mas no es la verdad¹⁵².

Además, a los que así piensan puede con razón reprochárseles que, habiendo observado sólo los entes sensibles, y no muchos, extienden indiscriminadamente sus conclusiones al universo, es decir, a la totalidad de los seres. Ciertamente que la región del mundo sensible que nos circunda es la única constantemente sometida a la generación y corrupción, pero se trata, por así decirlo, de una parte insignificante del todo; por eso hubiera sido mucho más justo absolver al mundo sensible por mor del celestial que condenar a éste a causa de aquél¹⁵³.

151. *Metaf.*, IV 5, 1009 a 20-39.

152. *Metaf.*, IV 5, 1010 a 1-5.

153. *Metaf.*, IV 5, 1010 a 25-32.

8.6. *En qué sentido el objeto de la filosofía primera es «universal» y cuál es su significado metafísico*

Hemos de aclarar ahora otro punto, bastante delicado, sobre el sentido de «universal» atribuido por Aristóteles al objeto de la filosofía primera. Con ello se evitarán los errores en que han caído muchos intérpretes modernos, comenzando por Natorp.

En el capítulo primero del libro VI se lee:

Podríamos ahora preguntarnos si la filosofía primera es universal o si trata de un género determinado y una realidad particular, distinción que se da, por ejemplo, en el campo de la ciencia matemática, donde la geometría y la astronomía tienen por objeto ciertas realidades cuantitativas, mientras que las matemáticas propiamente dichas estudian la cantidad en general. A esto respondemos diciendo que, si no existiera otra sustancia aparte de las que constituyen la naturaleza, la física sería la ciencia primera; si hubiera, en cambio, una sustancia inmóvil, la ciencia de esa sustancia sería anterior a las de las demás ciencias y ella sería, por tanto, la filosofía primera; *en este caso, como primera, tendría que ser también universal* y a ella le correspondería estudiar el ser en cuanto ser, es decir, a la vez su esencia y los atributos que le pertenecen como ser¹⁵⁴.

Este pasaje ha dado pie a toda una serie de discusiones en torno a la presunta incompatibilidad entre una ontología general y una teología que se ocupa de un género particular del ser. En los capítulos precedentes hemos ya presentado con amplitud una solución general de ese problema, pero queda por esclarecer la cuestión formulada por Aristóteles acerca del concepto de «universal», en el pasaje que acabamos de citar.

Para ello leamos este otro pasaje paralelo del libro IV, que en parte hemos ya citado anteriormente:

La filosofía tiene tantas partes cuantas son las sustancias; por consiguiente, ha de haber entre esas partes de la filosofía una que sea primera y otra segunda. El ser, en efecto, se divide originalmente en ciertos géneros, lo que implica por necesidad una correspondiente división de las ciencias. El filósofo es

154. *Metaf.*, VI 1, 1026 a 23-32.

como el matemático, pues también las matemáticas tienen partes y, entre éstas, hay una primera, una segunda y las restantes que se van siguiendo en serie unas a otras¹⁵⁵.

La ciencia matemática universal, traída a colación como ejemplo ilustrativo y que en el último pasaje citado se califica de «primera», es «universal» por cuanto el objeto de su estudio son los números, así como sus leyes y relaciones fundamentales. Éstas son también las bases y condiciones de todas las demás ciencias matemáticas, las cuales, pese a la diversidad de su objeto, sólo pueden existir y desarrollarse a partir de números y cálculos numéricos.

Pues bien, la «universalidad» atribuida a la filosofía primera tiene ese mismo significado en sentido analógico. Si no hubiera ninguna sustancia además de las sensibles, la física sería la primera de todas las ciencias, es decir, la ciencia más «universal», *porque los principios que estudia vendrían a ser los de todos los entes o realidades*. Si, al contrario, existe una sustancia inmóvil, eterna y trascendental, la ciencia que tiene por objeto de investigación esa sustancia será superior a las demás ciencias y será «primera» porque estudia la sustancia primera; por eso mismo será también «universal», ya que *la sustancia primera es principio de todas las cosas; en este sentido es universal y lo es igualmente la ciencia que de ella se ocupa*.

La alusión a la «serie», en el segundo pasaje leído, evoca la unidad por consecución de que hablábamos en el párrafo 6: en una serie de entes en que uno es jerárquicamente anterior a otro, el posterior depende del anterior y todos del «primero», que, en cuanto tal, condiciona los demás y por tanto es «universal», en sentido metafísico.

8.7. Interpretación aristotélica de los entes matemáticos

La posición de Aristóteles en lo que atañe a los entes matemáticos es la siguiente. Tales entes no son ni realidades que existen por sí mismas ni, menos todavía, algo irreal. Existen en las cosas sensibles, y nuestra mente las separa por abstracción.

155. *Metaf.*, IV 2, 1004 a 2-9.

Las cosas sensibles tienen muchas propiedades y determinaciones; nosotros podemos sin duda considerar todas esas propiedades, mas también podemos fijarnos particularmente en algunas de ellas, abstrayéndolas de las demás. Por ejemplo, podemos considerar las cosas como cuerpos de tres dimensiones, después también, por abstracción, como superficies bidimensionales, luego como longitudes y así sucesivamente hasta no ver en ellas más que unidades numéricas. En suma, los entes matemáticos son características reales y objetivas de las cosas sensibles, que los matemáticos consideran por abstracción.

Leamos un pasaje especialmente significativo a este respecto:

Así como puede decirse, en general y con toda verdad, que también las demás ciencias tratan no de lo que es accidente de su objeto (por ejemplo, no de lo blanco si lo sano es blanco y si la ciencia en cuestión tiene por objeto lo sano), sino del objeto propio de cada una de ellas (de lo sano, si su objeto es lo sano, o del hombre, si su objeto es el hombre en cuanto tal), así habrá que decirlo igualmente de la geometría: aun si por accidente los objetos de que trata son cosas sensibles, ella, sin embargo, no los considera en cuanto sensibles ni por eso las ciencias matemáticas son ciencias de lo sensible, como tampoco son ciencias de los demás objetos separados de lo sensible. Hay en las cosas numerosos atributos esenciales que les pertenecen por el hecho de que cada uno reside en ellas; así, ciertas características son propias del animal *como hembra o como macho*, aunque no haya hembras ni machos separados del animal. Así también hay *características propias de las cosas consideradas sólo como longitudes o como superficies*. Y cuanto más anteriores y simples son los objetos de nuestro conocimiento en el orden de la definición, tanto más exacto es el conocimiento, ya que la exactitud es únicamente simplicidad. Por consiguiente, una ciencia cuyo objeto prescinde del factor espacial es más exacta que la que lo incluye y la más exacta de todas las ciencias es la que prescinde del movimiento. Por otro lado, entre las ciencias que tienen por objeto el movimiento, la más exacta es la que trata del movimiento primero, por ser el más simple, y todavía más especialmente, del movimiento uniforme. Este mismo razonamiento vale también para la armonía y la óptica. Ninguna de ambas, efectivamente, considera su objeto como vista o sonido, sino como líneas y números, que son aspectos de la vista y el sonido. Y otro tanto podría decirse de la mecánica. Así pues, si se consideran separadamente determinadas propiedades, no por ello se cae en el error, como no yerra el geómetra que, tra-

zando una línea en el suelo, dice que esa línea tiene un pie de largo cuando en realidad no lo tiene; el error, en efecto, no está en las premisas del razonamiento. De esta manera pueden estudiarse todas las cosas, y de modo excelente, suponiendo separado lo que no está separado, como lo hacen el aritmético y el geómetra. El hombre en cuanto hombre, por ejemplo, es uno e indivisible; precisamente así lo considera el aritmético, quien luego, sin embargo, trata de averiguar si hay propiedades que convienen al hombre en cuanto indivisible. En cambio el geómetra no considera al hombre ni en cuanto hombre ni en cuanto indivisible, sino como sólido geométrico. Evidentemente, las propiedades que podrían atribuirse al hombre aun si no fuera indivisible pueden también atribuírsele prescindiendo de su indivisibilidad y humanidad. Por eso los geómetras razonan correctamente; sus disquisiciones giran en torno a cosas que existen y son bien reales, pues el ser tiene dos significados: primero, el de ser en acto y, segundo, el de ser en potencia¹⁵⁶.

La palabra «abstracción» podría inducir en engaño al lector de nuestros días. Señalemos que en griego antiguo denotaba una operación de análisis ontológico y no de mera simplificación lógica. Julia Annas escribe acertadamente a este respecto¹⁵⁷:

Lejos de todo «abstraccionismo», se trata de una forma ingenua de realismo. El matemático considera algo que se encuentra en el mundo, por ejemplo un ser humano como yo, desde el punto de vista de su extensión, indivisibilidad, etc. Prescinde, pues, de las propiedades que pueden percibirse en mí mediante los sentidos para estudiar de cerca mis propiedades geométricas y aritméticas. Con eso ni se niega absolutamente que tales propiedades existan o me pertenezcan en realidad ni se dice tampoco que estén de alguna manera subordinadas a las propiedades perceptibles a través de los sentidos. Es más, eso no implica que dichas propiedades se conviertan para mí en realidades en caso de que el matemático decida, en un segundo tiempo, ocuparse de ellas¹⁵⁸.

156. *Metaf.*, XIII 3, 1078 a 1-31.

157. J. Annas, *Aristotle's Metaphysics. Books M and N*, Oxford University Press, Oxford 1976 [trad. it.: *Interpretazione dei libri M-N della «Metafisica» di Aristotele*, trad. de M. Cattanei, introducción y traducción de los libros M-N por G. Reale, Vita e Pensiero, Milán 1992, p. 145 s.]

158. La relación, no carente de dificultades y tensiones, entre entes matemáticos

8.8. Aristóteles y la geometría

Como es sabido, la Academia, además de ser una escuela de filosofía, lo fue también de matemáticas. En ella precisamente llevó a término Teeteto su definición de los cinco sólidos geométricos regulares, que el propio Platón utiliza a menudo en *Timeo*¹⁵⁹.

Víctor Hösle ha demostrado que, basándose en doctrinas no escritas, Platón imprimió ya un giro bien determinado a la ciencia geométrica en la dirección que luego tomaría definitivamente Euclides. En particular, Hösle atribuye suma importancia a los comentarios de Platón sobre la perfección y preeminencia del ángulo recto en cuanto estructuralmente vin-

y metafísica en Aristóteles se estudia desde los puntos de vista que he indicado y otros más en el libro de Cattanei, *Enti matematici e metafisica*, ya citado. El autor explica cómo Aristóteles trata de oponerse a la tradición intelectual anterior a él, donde la estrecha simbiosis entre matemáticas y filosofía llevaba a atribuir una plena y perfecta realidad al objeto de las ciencias matemáticas. A su juicio, los entes matemáticos, o sea los números de la aritmética, las figuras de la geometría, los objetos de la astronomía, de la óptica, de la armonía, de la mecánica y de algunas teorías matemáticas generales como la axiomática y la teoría de las proporciones, presentan una ambigüedad estructural por estar dotados de características que pertenecen a la realidad suprasensible y de otras propias de la realidad sensible. Aristóteles niega, pues, que el modo de ser de los entes matemáticos sea, como sostenían Platón y la antigua Academia, el de la «sustancia suprasensible», lo cual no implica que se oponga a la verdad y objetividad de las ciencias matemáticas. Los entes matemáticos siguen siendo *ὄντι*, «cosas que son», aunque no constituyan la forma más perfecta y plena del ser. El Estagirita llega a estas conclusiones presuponiendo el *status* de las ciencias matemáticas de su tiempo, caracterizadas por fuertes contradicciones internas, y entablando una controversia dialéctica con Platón, Espeusipo, Xenócrates y otros Académicos que podrían llamarse «pitagorizantes». La reconstrucción de aquella polémica es ciertamente compleja, porque sobre el *dato* controvertido, es decir, las matemáticas preeuclidianas y las doctrinas de Platón y la Academia acerca de los entes matemáticos, Aristóteles es también nuestra principal fuente de información. Tocante a los estudios de historia de las matemáticas llevados a cabo por Imre Toth y a las «doctrinas no escritas» de Platón propuestas por la Escuela de Tubinga-Milán, Cattanei sugiere que se interprete la posición de Aristóteles sobre la naturaleza de los entes matemáticos como una refundición personalísima, aunque problemática, de la doctrina no escrita de Platón sobre los entes matemáticos «intermedios».

159. Cf. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, 20ª ed., *op. cit.*, p. 636-45 y espec. p. 677-92, donde reproducimos también los dibujos de Leonardo que ilustran esos cuerpos geométricos regulares y su estructura.

culado con el Uno, principio primero y supremo para Platón, mientras que los ángulos agudos y obtusos guardan relación con la Díada indefinida de lo grande y lo pequeño. Justamente el papel primordial del ángulo recto, por su nexa estructural con el Uno, principio básico, garantiza a la geometría su veracidad. Es muy probable que ese fundamento filosófico de la geometría pusiera freno a algunas tendencias no euclidianas de la geometría de aquella época, contribuyendo así decisivamente a la construcción del sistema de Euclides¹⁶⁰.

Aristóteles, por su parte, pese a ser menos versado que Platón en matemáticas y por tanto incapaz de seguirle en ciertas opciones, atestigua la existencia de corrientes no euclidianas en la geometría de su tiempo y, con la mentalidad positiva y descriptiva que poseía como científico, nos informa de una realidad que sin él nunca habríamos conocido. Entre otras cosas, habla de lo que llegaría a ser el quinto postulado euclidiano como objeto de libre opción (por ende no demostrable) y menciona también la suma de los ángulos de un triángulo no sólo como igual a dos rectos, sino como inferior y superior.

Imre Toth ha descubierto en el *Corpus Aristotelicum* unos veinte pasajes donde se entrevén los gérmenes de una geometría no euclidiana, que se nos brindan empíricamente como simples datos, pero que hoy revisten para nosotros extraordinaria importancia¹⁶¹. ¡Gérmenes de una geometría no euclidiana que datan de hace casi dos mil quinientos años¹⁶²! Aristóteles no deja de sorprendernos en todos los sentidos.

160. Cf. V. Höhle, *I fondamenti dell'aritmetica et della geometria in Platone*, introducción de G. Reale, traducción de E. Cattanei, Vita e Pensiero, Milán 1994.

161. He aquí los pasajes en cuestión: *Analíticos primeros*, 65 a 4-7; 66 a 11-14; *Ética a Eudemo*, 1222 b 35-36; *Analíticos segundos*, 90 a 33-34; 93 a 33-35; *Gran ética*, 1187 a 35-38; *Ética a Eudemo*, 1222 b 23-26; *Gran ética*, 1187 b 1-2; *Ética a Eudemo*, 1222 b 41-42; *Gran ética*, 1187 b 2-4; *Física*, 200 a 39-50; *Metafísica*, 1052 a 4-7; *Ética a Eudemo*, 1222 b 38-39; *Física*, 200 a 16-19; *Del alma*, 402 b 18-21; *Refutaciones de los sofistas*, 171 a 12-16; *Analíticos segundos*, 77 b 22-26; *Tópicos*, 101 a 15-17. *Analíticos segundos*, 76 b 39 - 77 a 3.

162. I. Toth, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria. Prolegomeni alla comprensione dei frammenti aristotelici di geometria non euclidea*, introducción de G. Reale, traducción de E. Cattanei, Vita e Pensiero, Milán 1997. Esta obra ha sido redactada por el autor a petición nuestra y presenta un esquema general que permite comprender de manera nueva las matemáticas de Aristóteles.

8.9. Superioridad axiológica de la metafísica

Mas esa ciencia metafísica que no sólo es superior a las ciencias poéticas y prácticas, sino también a las demás ciencias teóricas, ¿qué utilidad tiene para el hombre? La respuesta de Aristóteles es verdaderamente ejemplar. La metafísica es la ciencia suprema por no estar sometida a ningún fin empírico: es «libre» por excelencia y tiene por objeto el puro conocimiento de la verdad de las cosas. La metafísica nace del asombro que el hombre experimenta frente a las cosas que existen («es hija de Taumante, dios de lo maravilloso», decía Platón) y tiende a satisfacer la necesidad primera y constitutiva del ser humano: la del puro saber.

Releamos un texto que es como la Magna Carta de la cultura humanística creada por los griegos:

Que no sea, por otro lado, una ciencia poética lo prueban también las afirmaciones de los primeros que cultivaron la filosofía. En efecto, los hombres comenzaron a filosofar, entonces como hoy, movidos por el asombro. Al principio les asombraban las dificultades más sencillas y luego, progresando poco a poco, llegaron a plantearse problemas siempre mayores, por ejemplo los relacionados con los fenómenos de la luna, el sol y los demás astros y con la generación del universo. Ahora bien, experimentar una sensación de duda y asombro es reconocer la propia ignorancia y por eso también el amante de los mitos es en cierta manera un filósofo, dado que el mito consta de un conjunto de hechos maravillosos. Si los hombres, pues, se pusieron a filosofar para liberarse de la ignorancia, es evidente que persiguen el saber por el puro conocimiento y no con fines utilitarios. Lo demuestra el modo mismo en que han sucedido las cosas: cuando el hombre tenía ya casi todo lo que necesitaba para vivir y aun para su comodidad y bienestar, comenzó a buscar esa forma de conocimiento. Es claro, por consiguiente, que nosotros no la buscamos mirando a un provecho ajeno a ella, y así como llamamos libre al hombre que es de por sí su propio fin y no está sometido a otros, así también esa ciencia es la única entre todas que podemos considerar libre, ya que sólo ella es un fin en sí misma¹⁶³.

163. *Metaf.*, I 2, 982 b 11-28.

Según Aristóteles, todo el que se ocupa de metafísica y contempla así la verdad se acerca a Dios y, precisamente en esa contemplación reside la máxima felicidad, ya que en tal modo de conocer realiza el hombre en sumo grado su naturaleza humana. Por este motivo el Estagirita pudo emitir sobre la metafísica el siguiente juicio que constituye un verdadero símbolo de la espiritualidad griega: «Todas las otras ciencias serán sin duda más necesarias para los hombres, pero ninguna es superior a ésta»¹⁶⁴.

9. LAS «METAFÍSICAS» DE ARISTÓTELES Y DE PLATÓN

9.1. *Algunas semejanzas estructurales entre el pensamiento metafísico de Aristóteles y el de Platón*

Hegel afirmaba: «Es opinión casi universal que la filosofía aristotélica y la platónica son diametralmente opuestas, como el realismo al idealismo»¹⁶⁵. Y al exponer la filosofía de Aristóteles demostraba «lo poco que eso corresponde a la verdad»¹⁶⁶.

En la historia del pensamiento occidental, a partir de la Edad Media (con las diatribas cruzadas entre Nominalistas y Realistas), pasando por el Renacimiento (con las polémicas entre los defensores de un naturalismo empírico y los de un idealismo espiritualista) y llegando hasta la Edad Moderna, ha venido formándose y consolidándose de varias maneras la tesis de Hegel. Y aun cuando no hayan faltado pensadores que veían ciertas convergencias entre Aristóteles y Platón, ha acabado por prevalecer, al menos en parte, la idea de su oposición, que sin embargo, desde muchos puntos de vista, resulta del todo inadecuada.

Ya los antiguos se percataron de que ambos filósofos no se oponían entre sí. Diógenes Laercio, por ejemplo, escribía: «Aristóteles fue el más

164. I 2, 983 a 10-11.

165. G.W.F. Hegel, citado por la edición italiana: *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. de E. Codignola y G. Sanna, 4 vols., La Nuova Italia, Florencia 1973³, vol. II, p. 277. [Ed. esp. *Lecciones de filosofía de la historia*, PPU, Barcelona 1989.]

166. *Ibid.*

genuino de los discípulos de Platón»¹⁶⁷. Yo estoy cada vez más convencido, tras estudiar paralelamente a los dos filósofos desde hace ya muchos años, de que la relación entre ellos podría describirse de modo metafórico como sigue¹⁶⁸. Son posiciones metafísicas verdaderamente opuestas, por un lado, las que afirman que sólo existe el ser físico y, por otro, las que sólo reconocen la existencia del ser suprasensible. Esas posiciones se encuentran en planos completamente distintos e imposibles de unificar. Ahora bien, Aristóteles no se sitúa de ningún modo en el plano de los físicos, sino, como Platón, en el plano de quienes afirman la existencia de una sustancia suprasensible.

Leamos, a este respecto, algunas declaraciones de Aristóteles que Platón habría confirmado *in toto*:

Si no existiese lo eterno, ni siquiera podría darse el devenir.

¿Cómo podría haber un orden si no existiera un ser eterno, separado e inmóvil?¹⁶⁹

El Bien es por excelencia el principio de todo¹⁷⁰.

La diferencia entre Aristóteles y Platón en el terreno metafísico podría llamarse *oposición, pero en el mismo plano*. El Estagirita admite, en efecto, que existe un ser suprasensible, mas no el que conciben Platón y los Platónicos. En otras palabras, no se trata del mundo de los seres inteligibles, sino de la Inteligencia suprema del Motor inmóvil y de las inteligencias de los motores celestes. Así pues, el ser suprasensible es la Inteligencia y no lo Inteligible.

Tal es el punto básico de convergencia entre ambos filósofos, pero existen también otros muchos, a los que ya he me he referido en estas páginas. Con todo, conviene precisar aún más la índole del «realismo» aristotélico así como sus afinidades y diferencias respecto del idealismo platónico, ya que sólo de este modo podrán entenderse también esas otras convergencias anteriormente señaladas.

167. Diógenes Laercio, V 1.

168. Para una discusión más detallada del problema, véase lo que decimos en Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, vol. I, p. 191-330.

169. *Metaf.*, II 4, 999 b 5 y el pasaje paralelo de XI 2, 1060 a 26-27.

170. *Metaf.*, XII 10, 1075 a 37.

9.2. Naturaleza del realismo aristotélico

Para comprender bien el «realismo metafísico» de Aristóteles hay que meditar a fondo el libro III de la *Metafísica*, es decir, el de las «aporías» o problemas básicos, bastante difícil de captar (lo que explica que muchos lo hayan descuidado), pero esencial¹⁷¹.

Las aporías dan cuenta de los principales problemas de la metafísica con un planteamiento ejemplar. Nacen del encuentro de dos corrientes opuestas de pensamiento: una antiplatónico-naturalista y otra platónico-idealista. Por tanto, las aporías reflejan las *supremas antítesis a las que históricamente llegó el pensamiento griego*. Aristóteles trata de acentuar al máximo los contrastes entre ambas formas de pensamiento poniendo de relieve, por turno, las razones de una contra la otra y viceversa¹⁷².

El Estagirita quiere así mostrar que cada una de las dos posiciones ideológicas en las que se resume toda la historia de la filosofía griega anterior a él es, de por sí, insostenible. La verdad no está, a su juicio, de parte ni de los Jónicos ni de los Platónicos, es decir, ni en las «tesis» fisicistas ni en las «antítesis» idealistas. Además, observamos que, mientras concluye con una *reductio ad absurdum* de cada una de ambas corrientes de pensamiento, pone también en evidencia lo que hay en una y otra de justo y verdadero. Entonces, si la pura verdad no está exclusivamente en ninguna de las dos partes, tampoco lo estará el error. Para resolver las aporías hay que elevarse, pues, a un plano que permita recoger lo que tienen de válido las dos tendencias y, a la vez, eliminar los errores y contradicciones en que incurrían.

Debemos señalar, no obstante, que el Estagirita da a las doctrinas de los Platónicos un peso mucho mayor que a las de los Físicos, por considerar aquéllas muy superiores a éstas.

La base a partir de la cual nuestro filósofo resuelve todas las aporías es su «realismo metafísico», que se diferencia no sólo del idealismo de los Platónicos, sino también, netamente, del naturalismo empírico. En efecto, mientras el naturalismo reduce toda la realidad al ser físico, el realis-

171. Véase nuestro minucioso análisis de ese libro en *Il concetto di filosofia prima...*, 6ª ed., *op. cit.*, p. 54-98.

172. Las más de las veces expresando el pensamiento de sus adversarios filtrado a través de las categorías del suyo propio.

mo aristotélico demuestra la existencia de un ser suprafísico, mas sin negar por ello el valor y alcance del ser físico.

Por otra parte, como bien sabemos, Aristóteles reduce el significado fundamental del ser al de la sustancia, y no solamente admite una sustancia sensible y otra suprasensible, sino que, al interpretar la sustancia física, da preferencia, según veíamos, a la esencia o *forma*. Siendo así que, en las sustancias suprasensibles, la esencia o forma carece de materia, en las sensibles, la forma, que existe sólo unida a la materia — en el «compuesto» — es a pesar de todo el elemento determinante. Con los conceptos de materia y forma guardan estrecha relación los de potencia y acto, así como toda una serie de nociones vinculadas a éstas.

Tal es el núcleo del realismo aristotélico.

9.3. La polémica de Aristóteles contra Platón

Podría decirse que mucho más de la mitad de las páginas de la *Metafísica* son de carácter polémico y que libros enteros, como el XIII y el XIV, dejados de lado por los traductores medievales, lo son enteramente¹⁷³.

Es cierto que Aristóteles, en buena parte de la *Metafísica*, procede como una especie de máquina refutatoria que hace estragos entre sus adversarios, sobre todo los Platónicos, de manera verdaderamente despiadada y por muchos conceptos desconcertante. En no pocos casos llega a perder el sentido de la medida y aun de la corrección. En esos pasajes polémicos a ultranza, Aristóteles acaba a veces por oscurecer no sólo el sentido de las tesis de sus adversarios, sino incluso el de las suyas propias, ya que, al intentar echar por tierra los argumentos de aquéllos, hace perder de vista las «convergencias» de que antes hablábamos.

La teorías platónicas que en su ardor polémico Aristóteles tiende a «deformar», de manera en ocasiones ruda e incorrecta, para refutarlas más eficazmente (como él cree), son la de las Ideas, la de los principios supremos y la de los entes matemáticos «intermedios».

En particular, presenta de modo engañoso la teoría de las Ideas interpretándolas como indebidas «hipostatizaciones» de los universales y dán-

173. Sobre esos libros, véanse los estudios de Annas y Cattanei citados en las notas 157 y 158.

doles hasta cierto punto un carácter «físico». Aparecen así como «dobles» de las cosas reales, es decir, como cosas inexistentes junto a cosas que existen¹⁷⁴. En suma, Aristóteles presenta las Ideas con connotaciones muy distintas de las de Platón, quien, por ejemplo en *Fedón*, las tiene por «verdaderas causas»¹⁷⁵.

He aquí dos pasajes muy significativos que confirman ampliamente lo que acabo de decir:

La mayor dificultad que podría plantearse es ésta: ¿Qué ventaja reportan las Ideas a los seres sensibles, ya a los eternos, ya a los que se engendran y corrompen? Para esos seres, las Ideas no son causas ni de movimiento ni de mutación. Por lo demás, tampoco ayudan a conocerlos (pues no constituyen su sustancia, de lo contrario serían inmanentes a ellos) ni a explicar la existencia de lo sensible de que participan¹⁷⁶.

Entre los muchísimos absurdos que derivan de la doctrina de las Ideas, el mayor consiste en decir, por una parte, que existen otras realidades además de las que vemos en este mundo y, por otra, que son iguales a las sensibles, a excepción de que aquéllas son eternas y éstas corruptibles. Efectivamente, [los Platónicos] afirman que existe un «hombre en sí», un «caballo en sí», una «salud en sí», sin añadir nada más, comportándose como quienes dicen que hay dioses, pero que éstos tienen forma humana. Los dioses que ellos admiten no son otra cosa que hombres eternos, y las Ideas de que hablan no son sino sensibles eternos¹⁷⁷.

Con todo, al leer a contraluz la *Metafísica* no tarda uno en darse cuenta de que las críticas de Aristóteles contra la teoría platónica de las Ideas tienen por objeto diferenciarlo al máximo de su maestro, para demostrar la originalidad de su propia posición.

Debemos estar bien persuadidos, en efecto, de que, si no se hubiera dado el descubrimiento platónico del mundo de las Ideas o Formas inteligibles, habría sido imposible la doctrina de Aristóteles sobre las formas, que sólo son la transformación de las Ideas trascendentales de Platón en

174. Véanse en particular las críticas de Aristóteles en *Metaf.*, I 9 y XII 4-5.

175. Cf. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone, op. cit.*, p. 137-58.

176. *Metaf.*, I 9, 991 a 8-14.

177. *Metaf.*, III 2, 997 b 5-12.

estructuras ontológicas inteligibles e inmanentes. En tal caso, no podría explicarse lo real como «compuesto» de materia y forma ni, más en particular, el neto predominio ontológico (y por ende axiológico y gnoseológico) asignado por Aristóteles a la forma: «Si la forma es anterior a la materia y “más ser” que ésta, por la misma razón será también anterior al compuesto»¹⁷⁸.

A la crítica de la teoría de los principios están especialmente dedicados los dos últimos libros, sobre todo el XIV. Las tesis de fondo son las siguientes. Los argumentos aducidos por los Platónicos para demostrar la existencia de las Ideas no sólo no convencen, sino que acaban por eliminar también la existencia de los principios primeros, que para los Platónicos son incluso más importantes que las Ideas mismas. Por ejemplo, de tales argumentos resultaría que la Díada no constituye un principio, sino los números, puesto que la Díada es consecuencia de los números. Además, los Platónicos conciben los principios primeros como anteriores a todas las cosas, que, según ellos, derivan de esos principios. En este caso, el principio no puede ser propiedad de ninguna otra cosa¹⁷⁹. Más aún, los Platónicos conciben los principios primeros, que son el Uno y la Díada indefinida de lo grande y lo pequeño, como contrarios. Ahora bien, los contrarios no pueden existir en cuanto tales en sí y por sí mismos, sino sólo en un sustrato; por tanto, al presuponer un sustrato para poder existir, no son principios:

En realidad, todo se engendra a partir de los contrarios, por cuanto son inherentes a un sustrato. Así, todos los contrarios se predicen necesariamente de un sujeto (...). Sin embargo, no hay nada contrario a la sustancia, como la experiencia lo muestra y el razonamiento lo confirma. Ninguno de los contrarios es, pues, en sentido absoluto, principio de todas las cosas, sino que este principio ha de ser otro¹⁸⁰.

He ahí un caso típico de presentación de la teoría del adversario transformada según las propias pautas para luego criticarla en función de éstas. De hecho, la teoría platónica de los principios primeros es mucho más com-

178. *Metaf.*, VII 3, 1029 a 5-7.

179. *Metaf.*, XIV 1-3.

180. *Metaf.*, XIV 1, 1087 a 36-1087 b 4.

pleja, como el lector interesado podrá comprobarlo en los libros de Krämer y de Gaiser sobre Platón¹⁸¹ y en mi volumen *Per una nuova interpretazione di Platone*¹⁸².

Análoga y bastante intrincada es la posición crítica de Aristóteles frente a la concepción de los entes matemáticos «intermedios», sobre todo tal como la expone en los libros XIII y XIV, pero también cada vez que toca ese tema.

En el libro III, por ejemplo, adopta la postura extrema, multiplicando astutamente las incoherencias que resultan de esa teoría (aun en cosas no dichas por Platón) y amplificándolas en ocasiones como en un complicado juego de espejos que se reflejan unos a otros. Si se admiten los entes matemáticos intermedios — dice Aristóteles —, habrá que admitir también, puesto que la astronomía es una ciencia matemática, que existen un «cielo intermedio» (además del sensible), otro sol, otra luna y otras estrellas. Lo mismo se aplicaría a la ciencia de las armonías (sonidos con base matemática): además de los sonidos sensibles, existirían sonidos intermedios, sensaciones intermedias y hasta seres animados intermedios entre los sensibles y los inteligibles. Y otro tanto podría decirse de la geodesia y la medicina¹⁸³.

Naturalmente, la teoría platónica de los entes matemáticos intermedios tiene una importancia y alcance bien distintos de los que se infieren al leer esas críticas. En realidad, Platón quería dar a entender que los números y los entes matemáticos no se encuentran de por sí en las cosas sensibles ni pueden percibirse por medio de los sentidos. No obstante, los números y las figuras geométricas existen, y ello en sentido propio, en cuanto inteligibles. Pero, a diferencia de las Ideas, que son únicas, los números y los entes matemáticos son múltiples y por tanto han de tener un *status* ontológico distinto a la vez del de aquéllas y del de los seres sensibles, precisamente en razón de su inteligibilidad; tales entes son inteligibles como las Ideas y múltiples como las cosas sensibles, lo que explica su *status* ontológico «intermedio»¹⁸⁴.

181. H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, introducción y traducción de G. Reale, Vita e Pensiero, Milán 1994⁵; K. Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone*, presentación de G. Reale, introducción de H. Krämer, traducción de V. Cicero, Vita e Pensiero, Milán 1994; Id., *La metafisica della storia in Platone*, *op. cit.*

182. Véanse en particular las páginas 214-312.

183. Cf. *Metaf.*, III 2, 997 b 12-34.

184. Cf. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, 20^a ed., *op. cit.*, p. 238.

9.4. Consecuencias de la crítica aristotélica del concepto básico de Platón relativo a la distinción entre inteligibilidad e inteligible

El punto más delicado e importante que debe entenderse bien para caer en la cuenta del gran alcance de sus implicaciones y consecuencias consiste en la crítica aristotélica de las Ideas de Platón y del predominio que éste atribuye a la Inteligencia, rebajando así ontológicamente el mundo inteligible como estructura del mundo sensible.

Según Platón, la Inteligencia actúa sólo en relación con lo Inteligible, entendido sobre todo como Idea del bien y vinculado al mundo ideal en particular y en general. La Idea del bien y el mundo ideal constituyen el modelo al que se refiere la Inteligencia demiúrgica en su obrar. En este sentido, desde el punto de vista axiológico, la Inteligencia está subordinada a lo inteligible y depende de lo inteligible¹⁸⁵.

Aristóteles elimina precisamente esa subordinación y dependencia. Al decir que la verdadera sustancia trascendental tiene que ser la Inteligencia y no lo Inteligible, distingue y separa de modo implícito el cosmos inteligible de la Inteligencia suprema. Ésta se concibe como pensamiento que se piensa a sí mismo, pues la Inteligencia suprema sólo puede pensar lo perfecto, que coincide con Ella misma.

Leamos el pasaje fundamental sobre esta cuestión:

Evidentemente, [si la Inteligencia divina pensara otra cosa], eso otro, es decir, lo Inteligible, sería más noble que la Inteligencia misma, pues la facultad y el acto de pensar son también propios del que piensa lo más indigno; por tanto, si debe evitarse esto último, porque es mejor no ver ciertas cosas que verlas, el pensamiento no podría ser lo que hay de más noble. Entonces, si la Inteligencia divina es lo más excelente de cuanto existe, se piensa necesariamente a sí misma y su pensar es pensamiento de pensamiento¹⁸⁶.

Según Aristóteles, pues, dada esa neta separación entre la Inteligencia y lo Inteligible, no puede concebirse el cosmos inteligible como cosmos noético de la Inteligencia suprema, sino sólo como trama inteligible inmanente al mundo sensible.

185. *Ibid.*, p. 696 s.

186. *Metaf.*, XII 9, 1074 b 29-35.

La filosofía occidental no regatearía esfuerzos para demostrar la tesis de las Ideas platónicas entendidas como *pensamientos de Dios*. En este sentido fueron importantes las aportaciones de Filón de Alejandría y del autor del *Didaskalikós* (Alcinoo o Albino, quienquiera que fuese). Mas los verdaderos fundamentos de esta doctrina se deberían a Plotino, con su explicación de la hipóstasis metafísica del *Nous*, unidad global del ser y el pensar.

Capítulo 4

FORTUNA DE LA OBRA

1. *La Metafísica de Aristóteles en el mundo antiguo*

En la Antigüedad, la *Metafísica* de Aristóteles no ejerció ningún influjo significativo, al menos durante el período helenístico. Teofrasto, primer sucesor de Aristóteles en la dirección del Peripato (desde 322-321 hasta aproximadamente 288-284), fue un extraordinario investigador de cultura enciclopédica, pero con talento especulativo netamente inferior al de su maestro. Compuso un escrito metafísico de carácter problemático, no sistemático, es decir, más centrado en la discusión de cuestiones protológicas que en su solución. Además, presentó las cosas desde un punto de vista predominantemente cosmológico, aunque no dejara de abordar el aspecto teológico planteando algunos problemas sobre el Motor inmóvil. (Véase una amplia y detallada discusión sobre ese texto en G. Reale, *Teofrasto e la sua aporetica metafísica. Saggio di ricostruzione et di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della «Metafísica»*, Ed. La Scuola, Brescia 1964; de esa obra de Teofrasto existen ya dos nuevas e importantes ediciones publicadas al mismo tiempo: una en francés, *Théophraste Métaphysique*, texto crítico, traducción y notas de A. Laks y G.W. Most con la colaboración de Ch. Larmore y E. Rudolph y con traducción árabe de M. Crubellier, Les Belles Lettres, París 1993; y otra en inglés, *Theophrastus Metaphysics*, introducción, traducción y comentario de M. van Raalte, ed. E.J. Brill, Leiden-Nueva York-Colonia 1993.)

Después de Teofrasto, el Peripato fue adoptando posiciones cada vez más orientadas en un sentido fisicista y materialista. Estratón de Lámpsaco (que dirigió la escuela desde 288-284 hasta 274-270) se centró en los conceptos de materia y movimiento, eliminando los de forma, finalidad

y Motor inmóvil. Más adelante, a partir de 270, el Peripato llegó incluso a recibir a epicúreos y a estoicos, olvidándose por completo de los problemas metafísicos.

Los escritos de los Peripatéticos de la época helenística fueron editados por F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, textos y comentario, 10 fascículos, Benno Schwabe Verlag, Basilea-Stuttgart 1944-78. Para una exposición sintética de su pensamiento, cf. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, 5 vols., Vita e Pensiero, Milán 1975-80 (varias reimpresiones), vol. III, p. 123-55.

Entre las causas que provocaron la rápida decadencia del Peripato destaca en primer lugar el que la escuela se viera de improviso privada de su biblioteca. En efecto, Teofrasto, a su muerte, dejó en herencia los edificios y el jardín a la Escuela, pero legó la biblioteca, incluidos todos los escritos escolares de Aristóteles, a Neleo de Escepsis, que la trasladó a Asia Menor y la dejó en propiedad a sus herederos (cf. Diógenes Laercio, V 52, y Estrabón, XIII 1, 54). más tarde, éstos escondieron los libros para sustraerlos a los reyes atálidas (que estaban construyendo la biblioteca de Pérgamo). A principios del siglo I a. de J.C., el bibliófilo Apelición los adquirió y los transportó a Atenas, donde sin embargo permanecieron poco tiempo, hasta 86 a. de J.C., fecha en que Sila los confiscó y se los llevó a Roma. Allí el gramático Tiranión comenzó a transcribirlos sistemáticamente, mas no pudo terminar su labor. Fue Andrónico de Rodas (designado por la tradición como el undécimo gran peripatético) quien, venido a Roma con la intención de recuperar para el mundo filosófico la herencia intelectual de Aristóteles, llevó a buen fin, en la segunda mitad del siglo I a. de J.C., la publicación de las obras escolares del Estagirita, conforme a un esquema orgánico muy preciso.

A raíz de la edición de Andrónico dio comienzo el trabajo de presentación y exégesis del pensamiento aristotélico reflejado en aquellos textos de escuela que, siendo de por sí bastante difíciles, requerían complejas explicaciones.

La primera exposición sistemática del pensamiento de Aristóteles basado en las obras de escuela fue probablemente la de Nicolás de Damasco (a caballo entre las épocas pagana y cristiana), publicada con el título de *En torno a la filosofía de Aristóteles*. H.J. Drossaart Lulofs ha llegado a recuperar una serie de fragmentos de esta obra: cf. *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle. Fragments of the first five Books translated from the*

Syriac, con introducción y comentario, ed. E.J. Brill, Leiden 1969². Véanse también, p. 134 s., los fragmentos relativos a la presentación de los problemas metafísicos. Fue precisamente Nicolás quien utilizó por vez primera el término de «metafísica», como ya lo hemos señalado en el párrafo segundo del capítulo 1.

A la edición de las obras de Aristóteles por Andronico siguió un breve período de neoaristotelismo encarnado sobre todo por Alejandro de Afrodisia, que enseñó en Atenas desde fines del siglo I hasta el año 211 d. de J.C. Su comentario de la *Metafísica* (tenido no obstante por apócrifo a partir del libro VI) es de extraordinario valor hermenéutico y constituye todavía hoy un punto de referencia para los intérpretes de Aristóteles.

Véase la espléndida edición de ese comentario, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, a cargo de M. Hayduck, ed. Georg Reimer, Berlín 1891, que encabeza la gran colección de los «Commentaria in Aristotelem Graeca». Se está trabajando actualmente en una traducción al inglés, publicada en varios volúmenes, Cornell University Press, Ithaca-Nueva York 1989 s., y existe también en proyecto una traducción italiana (cf. G. Movia, *Alessandro di Afrodisia tra naturalismo e misticismo*, Antenore, Padua 1970, y P.L. Donini, *Tre studi sull'aristotelismo del II secolo d.C.*, Paravia, Turín 1974).

Para todo lo referente al aristotelismo de aquella época (y a la temática que nos interesa) representa una etapa esencial la obra de P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. I, Walter de Gruyter, Berlín 1973; vol. II, Berlín 1984. La obra llega hasta el siglo II d. de J.C.; tenía que haberle seguido un volumen sobre Alejandro de Afrodisia, pero el autor falleció repentinamente (está publicándose una traducción italiana de S. Tognoli, Vita e Pensiero, Milán 1997).

Mencionemos también un comentario del libro XII de la *Metafísica*, que nos ha llegado en hebreo y latín, obra del peripatético Temistio (siglo IV): *Themistii in Aristotelis Metaphysicum librum A paraphrasis hebraice et latine*, a cargo de S. Landauer, ed. Georg Reimer, Berlín 1903.

Los comentarios de las obras de Aristóteles tuvieron también mucha aceptación entre los Neoplatónicos, comenzando por Porfirio. El propio Plotino dio gran relieve e importancia a la *Metafísica* aristotélica. En la *Vida de Plotino*, 14, de Porfirio, se lee: «En los escritos de Plotino aparecen mezcladas de modo imperceptible las enseñanzas de Estoicos y Peripatéticos y muy a menudo se utiliza la *Metafísica* de Aristóteles.» Asimismo en las

escuelas neoplatónicas, Aristóteles llegó a convertirse en una especie de introducción intelectual a la filosofía, es decir, una preparación sistemática para comprender a Platón. Naturalmente, se hacía especial hincapié en los problemas *teológicos de la Metafísica*. En la *Vida de Proclo*, 13, Marino de Neápolis dice: «En apenas dos años, Proclo leyó, juntamente con Siriano, todas las obras aristotélicas de lógica, ética, política, física y de la *ciencia teológica que es superior a esas otras ciencias*.»

De los Neoplatónicos nos han sido transmitidos, en el original griego, dos comentarios de la *Metafísica* escritos precisamente desde la perspectiva indicada: uno del propio Siriano y el otro, incompleto, de Asclepio, del siglo VI (publicados en la colección «Commentaria in Aristotelem Graeca»: *Syriani in Metaphysica commentaria*, a cargo de G. Kroll, ed. Georg Reimer, Berlín 1902; *Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, a cargo de M. Hayduck, ed. Georg Reimer, Berlín 1888).

Recordemos finalmente el comentario de Filópono, que sólo conocemos por la traducción latina de F. Patritius: *Breves sed apprime doctae et utiles expositiones in omnes XIV Aristotelis libros eos qui vocantur Metaphysici*, Ferrara 1586.

2. La Metafísica de Aristóteles durante la Edad Media, el Renacimiento y la «segunda Escolástica»

En el mundo latino, hasta el siglo XII, se leyeron solamente los dos primeros tratados del *Organon* en la traducción, que llegaría a considerarse «canónica», de Severino Boecio. Pero donde verdaderamente renació el pensamiento aristotélico fue en el mundo árabe, a partir del siglo IX. En Bagdad se fundó una escuela de traductores del griego donde se tradujeron, además de varias obras de Aristóteles, numerosos comentarios (de Alejandro, Temistio, Porfirio y Amonio). Aristóteles fue interpretado desde un punto de vista neoplatónico. Se tradujeron extractos de las *Enéadas*, que circularon con el título de *Theologia Aristotelis*, y otros de los *Elementos de teología*, de Proclo, con el título de *Liber de causis*, atribuido en aquel entonces a Aristóteles.

En la segunda mitad del siglo IX, Al-Kindi codificó los cánones de interpretación del pensamiento del Estagirita con notables infiltraciones neoplatónicas, especialmente en la obra *Introducción al estudio de Aristóteles*.

Al-Farabi continuó en el siglo X la labor de comentar los escritos de Aristóteles.

A principios del siglo XI, Avicena dio una orientación original al aristotelismo árabe. En particular, como recientemente se ha señalado, hizo una importante distinción entre el *objeto* de la metafísica, o sea el objeto en torno al cual giran las investigaciones de esa ciencia, y *lo que realmente busca* a partir de tal objeto de estudio y a lo cual pretende llegar, es decir, Dios.

Sin embargo, como comentador de Aristóteles por excelencia se impuso, en el siglo XII, Averroes («*che il gran comento feo*», dice Dante en el *Inferno*, IV 144), quien liberó hasta cierto punto la exégesis aristotélica de las infiltraciones neoplatónicas y presentó los textos de Aristóteles en varios niveles exegéticos. Tocante al comentario de Averroes sobre la *Metafísica*, señalemos la traducción latina publicada en el siglo XVI: *Tomus octavus operum Aristotelis (...). Universam illam scientiam complectens quam Metaphysicam vocant vel sapientiam (...), cum Averrois Cordubensis duplici expositione (...)*, Venecia 1560.

Recordemos que, a través de España, Sicilia e Italia meridional, el aristotelismo árabe influyó decisivamente en el pensamiento latino de la Edad Media, especialmente en el de la Escolástica.

Las traducciones latinas de los textos aristotélicos se iniciaron en el siglo XII. Entre 1128 y 1155, Giacomo Veneto tradujo varias obras, incluida la *Metafísica* (a partir del siglo XIII se tradujeron también diversos comentarios). Mas la traducción de la *Metafísica* que llegó a imponerse definitivamente fue la de Guillermo de Moerbeke (ya hemos indicado que faltaban aquí los dos últimos libros). Aparte de esas traducciones de Aristóteles y de sus comentaristas griegos, se hicieron también, durante los siglos XII y XIII, traducciones del árabe, sobre todo de obras relacionadas con los comentarios de Averroes.

Gran influjo tuvieron en la Edad Media algunas paráfrasis de la obra de Aristóteles, en particular las de Alberto Magno, entre las cuales figuran las dedicadas a la *Metafísica* (Albertus Magnus, *Opera Omnia*, París 1890-93, vol. VI, *Metaphysicorum libri*). Sobre todas las demás se impuso la exégesis de Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum libri* (reeditada varias veces; la edición más cómoda y accesible es la de M.R. Cathala y R. Spiazzi, ed. Marietti, Turín 1950).

Tomás daba esta equilibrada interpretación del objeto de la metafísica:

Dicitur enim scientia divina sive «theologia» in quantum praedictas substantias [= Deus et intelligentiae] considerat. «Metaphysica», in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim a transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus comunia. Dicitur autem «prima philosophia», in quantum primas rerum causas considerat. (Proemio)

Egidio Romano y Enrique de Gante comentaron también la *Metafísica*. Fue famosa la obra de Duns Escoto, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum expositio* (en Opera Omnia, París 1891-95, vol. VII).

Para un panorama global de los comentarios latinos de Aristóteles en el Medievo, véase: C.H. Lohr, *Medieval Latin Aristotle Commentaries*, en «Traditio», 23 (1967), p. 313-413; 24 (1968), p. 149-245; 26 (1970), p. 135-216; 27 (1971), p. 251-351; 28 (1972), p. 281-396; 29 (1973), p. 93-197; 30 (1974), p. 119-44; «Bulletin de Philosophie Médiévale», 14 (1972), p. 116-26; 15 (1973), p. 131-36.

Hagamos notar que el Medievo, sobre todo a partir de Alberto Magno, extrajo de la *Metafísica* de Aristóteles algunas nociones básicas: las categorías esenciales para entender a Dios (ser supremo, forma pura, pensamiento de pensamiento), la concepción de la estructura hilemórfica del mundo físico, la noción de sustancia, la de acto y potencia y las vinculadas a éstas.

En el Renacimiento volvió a ponerse de moda el pensamiento aristotélico, con la publicación de nuevas traducciones y comentarios. La visión general más completa en la actualidad sobre la problemática de aquella época nos la ofrece el libro de Ch. B. Schmitt, *Problemi dell'aristotelismo rinascimentale*, ed. Bibliopolis, Nápoles 1983. Schmitt escribe: «Baste pensar que, según un cálculo aproximado, entre la invención de la imprenta y el año 1600 se publicaron de tres mil a cuatro mil ediciones de *Aristotelica*» (p. 38). Un repertorio de los comentarios renacentistas de las obras de Aristóteles se encuentra en C.H. Lohr, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries*, en «Studies in the Renaissance», 21 (1974), p. 228-89; «Renaissance Quarterly», 28 (1975), p. 689-741; 29 (1976), p. 414-745; 30 (1977), p. 681-741; 31 (1978), p. 532-603; 32 (1979), p. 529-80; 33 (1980), p. 623-734; 35 (1982), p. 164-286.

En realidad, la traducción renacentista de la *Metafísica* es obra de un platónico, el cardenal Bessarión. Se trata de una versión integral (es decir,

con los libros XIII y XIV que faltaban en las traducciones medievales), la cual viene sirviendo hasta nuestros días de modelo y punto de referencia.

Dado el espíritu laico de los aristotélicos renacentistas, así como su amor a la ciencia y a la dimensión física del mundo, su interés no se centró en las cuestiones metafísicas. Éstas se manifestaron mayormente en el marco de la viva polémica que algunos aristotélicos entablaron con algunos platónicos. El primer defensor de la oposición entre Aristóteles y Platón fue Jorge Gemisto Pletón, quien, llegado a Italia desde Bizancio para asistir al concilio de Florencia, sostuvo la tesis de que la reunificación de las corrientes religiosas sólo podía darse sobre el fundamento de la metafísica platónica (entendida desde la perspectiva neoplatónica). Hacia 1440, publicó una *Comparación entre la filosofía de Platón y la de Aristóteles*, que suscitó una violenta reacción por parte de los aristotélicos y dio origen a toda una serie de escritos polémicos. Jorge Escolario Gennadio y Teodoro Gaza intervinieron enérgicamente en el debate. Se hizo sobre todo famosa la réplica de Jorge de Trebisonda a Platón con el libro *Comparación entre los filósofos Platón y Aristóteles* (1455) y, todavía más, la contrarréplica del cardenal Bessarión en una obra que llevaba el significativo título de *Contra un calumniador de Platón* (1469).

Otro renacer de Aristóteles tuvo lugar con la denominada «segunda Escolástica», representada por los dominicos y en especial por los jesuitas. Este movimiento culminó en la figura de Francisco Suárez (m. en 1617), con sus impresionantes *Disputationes metaphysicae* (a este respecto véase J.F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, París 1990), y finalizó con Silvestre Mauro (siglo XVII), que comentó sistemáticamente y con extraordinaria claridad toda la obra aristotélica, situando en primer plano la *Metafísica*.

Suárez imprimió una dirección significativa a la interpretación de la metafísica como ontología. E. Gilson escribía en su obra maestra *El ser y la esencia* (1948):

Se hace hoy libre uso del término «Ontología» y nosotros mismos lo hemos empleado hasta ahora sin escrúpulos —o casi— para designar la ciencia del ser como tal y de sus propiedades. Notemos, con todo, que se trata de un término relativamente moderno, ya que (...) surgió por vez primera en el siglo XVII. Por regla general, estas modificaciones de la terminología no carecen de sentido filosófico. Podemos preguntarnos, en particular, si la esencia-

lización del ser (...) no provocó una ruptura en la filosofía primera y, al disociar la teología natural, ciencia del Ser en cuanto Ser, de una filosofía primera articulada en torno a la noción abstracta del ser, no liberó también la Ontología pura de todo compromiso con el ser actualmente existente. Francisco Suárez, sin llegar a tal extremo, abrió el camino en ese sentido y su influjo tuvo mucho peso en el movimiento que conduciría finalmente a dicha disociación.

Mencionemos los títulos de algunos comentarios de la época: *Quaestiones Magistri J. Versoris super Metaphysicam Aristotelis*, Colonia 1494 (reimpr. Minerva, Francfort 1967); Dominicus de Flandria, *Quaestiones super XII libros metaphysicorum*, Venecia 1499 (reimpr. Minerva, Francfort 1967); J. de Janduno, *Quaestiones in XII libros Metaphysicae*, Venecia 1554, 1561 (reimpr. Minerva, Francfort 1966); J. Buridanus, *In Metaphysicam Aristotelis quaestiones ab ipso recognitae*, París 1518 (reimpr. Minerva, Francfort 1963); A. Trombetta, *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis una cum formalitatibus*, Venecia 1504; Faber Stapulensis, *In sex primos Metaphysicorum libros Aristotelis introductio*, París 1505, 1515; A. Niphus, *Expositiones in Aristotelis libros Metaphysices*, Venecia 1518, 1558 (reimpr. Minerva, Francfort 1967); M. A. Flaminus, *Paraphrasis in duodecim Aristotelis libros de prima philosophia*, Venecia 1536, París 1547; P. Ramus, *Scholarum Metaphysicarum l. XIV, in totidem Metaphysicos libros Aristotelis*, París 1566, Francfort 1583, 1610; P. Fonseca, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, Roma 1577, Lyon 1585, Roma 1589, Colonia 1610, 1615 (reimpr. Georg Olms Verlag, Hildesheim 1964); A. Scaynus, *Paraphrasis in XII libros de prima philosophia cum adnotationibus in loca obscuriora*, Roma 1587; F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae universam doctrinam duodecim librorum Aristotelis comprehendentes*, Maguncia 1605 (reimpr. Georg Olms Verlag, Hildesheim 1965; trad. it. de las partes 1-3, *Disputazioni metafisiche*, a cargo de C. Esposito, Rusconi, Milán 1996; véase en particular la amplia introducción, p. 6-26); *Aristotelis opera omnia quae extant brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata a Silvestro Mauro*, Roma 1668, París 1887 (en particular el volumen IV, que contiene *De anima*, *Parva naturalia* y *Metaphysica*).

Recuérdese que el término «ontología» se acuñó en la primera mitad del siglo XVII y aparece tanto en el *Lexicon Philosophicum* de Goclenius (R. Göckel), publicado en Francfort en 1613, como en el *Thesaurus phi-*

losophicum de J. Lorhardus, publicado aquel mismo año en Basilea. Gilson, en su obra de 1948, afirmaba que, según el estado de los conocimientos hasta la fecha en que escribe, el primero en haber utilizado la palabra «ontología» fue J. Clauberg, en su libro de 1647, *Elementa philosophiae sive Ontosophia*. Pero J. F. Courtine, en su artículo *Ontologie ou Métaphysique?* («Giornale di Metafisica», 1985, p. 3-24) reconstruye la historia del término y lo encuentra empleado por primera vez en la obra de Goclenius (cf. sobre todo p. 15-16). Por su parte, Ch. Scheibler fijó la distinción entre *metaphysica generalis* (teoría del ser en general) y *metaphysica specialis* (teología), que aparece en su *Opus metaphysicum*, publicado en Giessen en 1617, y que luego consagró J. Micraelius en el *Lexicon philosophicum* (Jena 1653).

En la p. 654 del *Lexicon* se lee:

Metaphysicae obiectum est ens in quantum ens. Unde vocatur aliquibus ὄντολογία. Unde notetur quod ens intelligatur in communi sub ratione indifferentiae in summa abstractione. Metaphysica dividitur in «Generalem» qua ens in abstractissima ratione et omnimodo indifferentia consideratur, cum quoad naturam tum quoad affectiones (...) et in «Specialem», qua ens consideratur in istis speciebus substantiarum quae ab omni materia sunt absolutae, sed sunt Deus, angeli, et anima separata.

Esa distinción entre metafísica general y metafísica especial llegaría a ser normativa y en las obras de algunos especialistas sigue todavía sirviendo de tela de fondo. Sin embargo, no se encuentra en la *Metafisica* de Aristóteles, como lo hemos ya demostrado a lo largo de todas estas páginas (aun si, leyendo la *Metafisica* desde una nueva perspectiva teórica, pudiéramos tal vez llegar a esas conclusiones). Véase sobre este punto el libro de Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, ed. Martinus Nijhoff, La Haya 1953, 1960, 1968³, reimpr. 1975, espec. p. 233-302.

3. La Metafisica de Aristóteles en la Edad Moderna

En la Edad Moderna (prescindiendo de los autores ligados a la Escolástica), Aristóteles y en particular su pensamiento metafísico fueron impugnados o dejados completamente de lado. Las declaraciones de Lutero desde un punto de vista religioso-protestante, por una parte, y las de Bacon,

con su filosofía nacida de la revolución científica, por otra, son a este respecto verdaderamente reveladoras.

En 1525, en su obra *Llamamiento a la nobleza cristiana de la nación alemana*, Lutero escribía:

También las universidades necesitan de una buena y radical reforma. Debo decirlo aun a riesgo de escandalizar a muchos. Todo lo que el papa ha ordenado e instituido tiende en realidad a acrecentar el pecado y el error. ¿Qué son las universidades? Al menos hasta ahora no han servido más que para ser, como dice el libro de los Macabeos, «gimnasios de efebos y de la gloria griega» en las que se lleva una vida libertina, se estudian muy poco la Escritura y la fe cristiana y sólo reina el ciego e idólatra maestro Aristóteles, aun por encima de Cristo. Mi consejo sería que los libros de Aristóteles hasta el presente tenidos por los mejores, *Physica*, *Metaphysica*, *De anima* y *Ethica*, se abolieran junto con todos los otros que hablan de las cosas naturales, ya que nada es posible aprender en ellos ni de lo natural ni de lo espiritual; además, nadie hasta la fecha ha logrado entender su opinión y, con gran trabajo, estudio y gastos inútiles, muchas generaciones y nobles almas han sido verdaderamente oprimidas. Puede decir que un calderero sabe de las cosas naturales más de lo que está escrito en esos libros. Me revuelve el estómago que, con sus falsas palabras, ese maldito, presuntuoso y astuto idólatra haya extraviado y embaucado a tantos entre los mejores cristianos. Dios nos envió en él una plaga para castigarnos por nuestros pecados (*Escritos políticos*).

En cuanto a Bacon, en el *Parto masculino del tiempo*, de 1603, lanzaba no menos graves acusaciones contra Aristóteles:

Hagamos, pues, el proceso de Aristóteles, el peor de los sofistas, aturdi-do por su inútil sutileza y despreciable verborrea. Se atrevió incluso, si por ventura un buen viento hubiese empujado la mente humana hacia la playa de alguna verdad, a apresarla en durísimos cepos, junto con un artilugio hecho de demencia para así someterla a las palabras. De su seno han salido y en él se han alimentado esos pérfidos propagadores de nubes, quienes, manteniéndose bien lejos de la luz de la historia de cada cosa y sin preocuparse de describir el mundo, nos abruman con las innumerables necedades de la Escuela, extrayéndolas con su agitada mente del dúctil material de los preceptos y afirmaciones de Aristóteles. Pero su dictador es más culpable que ellos, por-

que, pese a haber recorrido los libres caminos de la historia, conservó intactos los ídolos más oscuros de no sé qué recóndita caverna y tejió sobre esa historia de todos y cada uno de los seres una especie de telaraña que presenta como la trama de las causas, siendo en verdad algo del todo carente de mérito y valor (*Obras filosóficas*).

Una interpretación racionalista de la metafísica que llegó a servir de modelo, la cual partía de Aristóteles, pero luego se alejaba bastante de él, fue la de Ch. Wolff, que subdividía la metafísica especial en tres ramas: cosmología general, psicología racional y teología natural.

He aquí algunas puntualizaciones de Courtine:

Como es sabido, Ch. Wolff y su discípulo Baumgarten contribuyeron especialmente a vulgarizar el término «ontología» y, en todo caso, por su mediación pasó a Kant y a Hegel. En 1730, Wolff publicó una *Prima philosophia sive Ontologia* que daba comienzo al vasto proyecto de un *opus metaphysicae* donde debían recogerse, además de la ontología, una cosmología general, una psicología y una teología natural. Con Wolff, la ontología se convirtió en parte integrante de la metafísica en su acepción escolástica, como lo atestigua también la *Metaphysica* de Baumgarten, publicada en 1739, que de hecho se abre con estas palabras: *Ad metaphysicam refertur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis.* (*Ontologie ou métaphysique?*, *op. cit.*, p. 5.)

Precisamente este esquema de la metafísica especial sirvió a Kant de base para su discusión sobre la metafísica en la *Crítica de la razón pura*.

No podemos aquí adentrarnos en la compleja cuestión de los varios significados que da Kant a la palabra «metafísica». Nos bastará con indicar los puntos clave de la crítica (de que en parte hemos ya hablado en el capítulo inicial) desarrollada por Kant en la dialéctica trascendental y que constituyó un hito decisivo en la historia de la filosofía. Según Kant, el horizonte de la experiencia limita, desde el punto de vista cognoscitivo, el pensamiento humano. No obstante, la tendencia de éste a ir más allá de la experiencia es algo natural e irrefrenable, ya que responde a una clara necesidad del espíritu y a una exigencia que forma parte de la naturaleza misma del hombre en cuanto tal. Pero, apenas el espíritu humano se aventura allende los horizontes de la experiencia posible, cae fatalmente en errores

que obedecen a una lógica precisa. Kant trata de identificar esa lógica siguiendo el esquema de Wolff de la psicología, cosmología y teología.

Los efectos de la crítica kantiana fueron explosivos, por cuanto se extendió la convicción cada vez más firme de que la metafísica era imposible «como ciencia». Pese a varias tentativas de recuperación desde entonces, esa postura sigue profundamente arraigada en nuestros días. Hemos de añadir, con todo, que la base sobre la que Kant construyó su crítica no era otra que el concepto de la ciencia nacido de la revolución científica. Hoy hasta ese concepto ha caído en desuso por obra de los epistemólogos, comenzando por Popper. Precisamente aquellas «proposiciones universales y necesarias» que, según Kant, eran las piezas del mosaico de la ciencia se rechazan en la actualidad como no científicas, pues las proposiciones científicas se tienen sólo por conjeturas, sobre todo en función de la teoría de Popper sobre la «falsificabilidad», con toda una serie de consecuencias que de ahí se siguen.

Decíamos antes que en la Edad Moderna hubo varias tentativas de recuperación de Aristóteles y de su problemática metafísica. Hegel cambió por completo el juicio sobre Aristóteles en sus *Lecciones de historia de la filosofía*, fruto de las clases dadas en Jena en 1805-1806, en Heidelberg en 1916-1918 y en Berlín entre 1819 y 1830. Esas *Lecciones* fueron publicadas por Michelet en 1833 y luego, con ampliaciones, en 1840-44.

Conviene recordar aquellas opiniones emitidas en una época verdaderamente revolucionaria:

Aristóteles es uno de los más ricos y profundos genios científicos que jamás existieran, un hombre inigualado en ninguna otra época.

Quien haya estudiado a fondo la obra de Aristóteles no puede menos de considerar que a ningún filósofo se le ha hecho tanto daño, con tradiciones faltas de todo asomo de pensamiento aglutinadas en torno a su filosofía y que aún hoy siguen en pleno auge, a pesar de que durante tantos siglos fue el maestro de todos los filósofos. Se le atribuyen, en efecto, opiniones diametralmente opuestas al contenido de su filosofía. Mientras a Platón se le lee mucho, los tesoros de Aristóteles han permanecido prácticamente ignorados durante siglos, incluida la Edad Moderna, y en lo que toca a su pensamiento siguen en vigor los más infundados prejuicios. Casi nadie conoce sus obras especulativas, lógicas; a las de historia natural se les hace modernamente cierta justicia, al contrario de lo que ocurre con sus ideas filosóficas. Por ejemplo, reina casi uni-

versalmente la opinión de que la filosofía platónica y la aristotélica son del todo opuestas, como el idealismo y el realismo; para los que así piensan, la filosofía de Aristóteles equivale al realismo en su forma más trivial. Platón —dicen— estableció como principio el ideal, y así la idea interna se alimenta de sí misma en su propia creación. Aristóteles, en cambio, ve en el alma una *tabula rasa* que recibe pasivamente desde dentro todas sus determinaciones; la filosofía aristotélica es, pues, según esos críticos, empirismo o lockismo de la peor ralea, etc. Veremos lo poco que todo eso corresponde a la verdad. De hecho Aristóteles superó a Platón en profundidad especulativa, ya que conoció la más honda de las especulaciones, el idealismo, y se nutrió de él, pese a la amplísima parte que concedió al empirismo.

Si la filosofía se tomara verdaderamente en serio, no habría nada más digno que dar un curso sobre Aristóteles, el filósofo que más merece estudiarse entre todos.

Como conclusión de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Hegel citaba (en el original griego), teniéndolo por cima absoluta de la especulación filosófica, el siguiente pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles, en el que veía una anticipación simbólica de sus propias ideas:

El pensamiento que es pensamiento en sí tiene por objeto lo más excelente en sí, y el pensamiento que es real en grado máximo tiene por objeto lo excelente en grado máximo. La inteligencia se piensa a sí misma captándose como inteligible, pues se vuelve inteligible intuyéndose y pensándose a sí misma, de suerte que la inteligencia y lo inteligible coinciden. La inteligencia es, en efecto, el receptáculo de lo inteligible y de la sustancia y está en acto cuando los posee. Por tanto, lo divino en la inteligencia es esa posesión, más aún que la facultad de poseer, y su actividad contemplativa es lo que hay de más deleitoso y excelente. Si pues en esa venturosa condición de la que nosotros a veces disfrutamos se halla Dios permanentemente, es algo aún más admirable. Y tal es en verdad su estado. Él es también Vida, porque la actividad de la inteligencia es vida y Dios es esa actividad misma. Y el acto de Dios subsistente en sí es vida perfecta y eterna. Por eso decimos que Dios vive, eterno y perfecto; a él pertenecen la vida y duración continuas y eternas, pues no otra cosa es ser Dios. (1072 b 18-31)

Téngase en cuenta que los filósofos modernos (Kant inclusive), con la sola excepción de Leibniz, no leían ya los textos de Aristóteles.

El segundo acontecimiento importante que volvió a poner a Aristóteles en primer plano fue la gran edición crítica de Immanuel Bekker, *Aristotelis Opera*. Los dos primeros tomos, publicados en 1831, constituyen la edición crítica propiamente dicha de todas las obras de Aristóteles que nos han sido transmitidas; el tomo III contiene diversas traducciones latinas y se publicó igualmente en 1831; el tomo IV, salido a luz en 1836 y elaborado por Brandis, con algunos suplementos de Usener, consta de numerosos extractos de comentarios griegos; el V, a cargo de V. Rose y publicado en 1880, contiene los fragmentos que subsisten de las obras perdidas y el *Index Aristotelicus*, de Bonitz, que sigue siendo hoy un indispensable e insustituible instrumento de trabajo. Bonitz preparó también una nueva edición de la *Metafísica* con un magistral comentario histórico-filológico en lengua latina (Bonn 1848-49). A consecuencia de todo esto, volvió a estudiarse y analizarse sistemáticamente el pensamiento del Estagirita.

En la escuela de Bekker y Brandis se formó F.A. Trendelenburg, pensador de notable estatura, a cuyas clases asistieron, entre otras celebridades, Kierkegaard, Feuerbach, Marx y Brentano. Su obra más influyente fue *Geschichte der Kategorienlehre*, cuyo primer volumen contiene la «doctrina de las categorías en Aristóteles» (*Aristoteles Kategorienlehre*) y es, en su género, una obra maestra, aun cuando pueda discutirse la interpretación del autor. Recuérdese que las categorías tienen una importancia ontológica de primer orden, como ya lo mostrábamos anteriormente. (Este libro está también disponible en italiano, ed. Vita e Pensiero, Milán 1994; en mi introducción, p. 15-70, el lector interesado encontrará una exposición y amplia discusión de la tesis.)

La obra de Trendelenburg suscitó un apasionado y complejo debate; salió a la palestra el propio Bonitz, en 1853, con la demostración del exacto significado ontológico del término «categoría». (El libro de Bonitz existe igualmente en italiano, con una introducción nuestra: *Sulle categorie di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milán 1995.)

En 1847-48, A. Schwegler publicó a su vez en Tubinga una importante edición crítica de la *Metafísica*, con traducción y valiosos comentarios: *Die Metaphysik des Aristoteles*, 4 vols. (reimpr. Minerva, Francfort 1960). Aunque moderadamente, se percibe en esta obra una neta inspiración hegeliana.

Mencionemos por último la obra de Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* («La filosofía de los griegos en su desarrollo histórico»), que en la segunda parte del segundo volumen (publicado en su forma definitiva en 1878) reconstruía el pensamiento de Aristóteles teniéndolo por piedra angular del pensamiento griego (el autor presentaba en bloque toda la filosofía helenística e imperial como «filosofía postaristotélica» y veía en Aristóteles la fuente creíble por excelencia para la reconstrucción del pensamiento prearistotélico). Zeller interpreta la metafísica de Aristóteles como intento de conciliar concepto puro y «empírica», intento en parte fallido a causa de la inconciliabilidad entre lo universal y lo individual. Y puesto que, según Zeller, como más arriba lo recordábamos, el individuo es para Aristóteles la verdadera sustancia, ésta resultaría, en sentido estricto, incognoscible racionalmente, pues lo accesible a la razón es sólo lo universal, mientras que de lo particular no podemos tener más que un conocimiento empírico.

4. La Metafísica de Aristóteles en el siglo XX

Para comprender la interpretación de la *Metafísica* de Aristóteles en el siglo XX, hay que referirse a dos trabajos del siglo anterior. El primero es un ensayo de P. Natorp, publicado en 1888 en «*Philosophische Monatshefte*», que abrió el camino a la tesis de Jaeger y a algunas opiniones de Heidegger (Jaeger asistió durante un semestre a las clases de Natorp, en Marburgo, y Heidegger sucedió a este último en la cátedra). Dada la importancia de ese escrito, propuse en 1995 que se tradujera al italiano y se publicara con una introducción mía (*Tema e disposizione della «Metafísica» di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milán 1995).

Como ya lo hemos indicado, la *Metafísica* de Aristóteles parece plantearnos una insuperable contradicción entre *ontología* y *teología*, pero el responsable de esto fue con toda probabilidad no el propio Aristóteles, sino la persona que en el Peripato reunió los distintos libros que constituyen la obra insertando en ella indebidamente pasajes que sirvieran de enlace. Conviene leer el texto en que Natorp expresa una idea todavía hoy bastante difundida, con el agravante de atribuir a Aristóteles mismo la responsabilidad de la contradicción:

Hasta ahora nadie parece haber puesto en claro el motivo por el que esa doble interpretación del quehacer de la filosofía entraña una intolerable contradicción, a saber, que el ser en general o en cuanto tal y el ser determinado o género determinado (1025 b 8 y 9) son contrarios que se excluyen mutuamente. Una ciencia que se ocupa del ser en general y en cuanto tal ha de estar por encima de las ciencias que miran sólo a un aspecto particular del ser; no puede, pues, identificarse a la vez con una u otra de esas ciencias, fuera cual fuere su importancia. La ciencia de que hablamos debe demostrar, por decirlo así, el lugar metafísico de cada uno de los géneros del ser, estableciendo su existencia y su esencia, las cuales, como sabemos, exceden con mucho de los límites de una ciencia particular. Ahora bien, la doctrina universal del ser no guarda esa relación con cada una de las ciencias particulares, que se refieren siempre a un *genos* determinado, ni con una de ellas exclusivamente.— Dados esos presupuestos, de los que arranca VI 1, parece imposible que la *filosofía primera* sea, por un lado, la ciencia universal que sirve de fundamento a todas las demás y, por otro, que coincida con la ciencia del ser inmóvil e inmaterial, es decir, del género supremo del ser. (p. 65 s.)

He ahí una de las ideas determinantes en las que se ha centrado gran parte del debate del siglo XX sobre la metafísica aristotélica, aun si esa idea ha sido recogida y reelaborada por Jaeger, de quien hablaremos en seguida. Para un estudio más detallado de esta cuestión, remito a lo que digo en *L'interpretazione della «Metafisica» di Aristotele proposta da Paul Natorp e la sua importanza storica*, publicado como introducción a la obra de Natorp, *op. cit.*, p. 11-43.

Examinemos ahora las afirmaciones de Jaeger en su *Aristóteles. Primeras líneas de una historia de su evolución espiritual* de 1923, que aborda el problema de la misma manera (sin citar a Natorp) y pretende resolverlo con su célebre interpretación histórico-genética, según la cual la metafísica como *teología* refleja la primera posición tomada por Aristóteles bajo el influjo de Platón, mientras que la metafísica como *ontología* constituye la posición propiamente aristotélica. Los pasajes en que se busca la mediación entre ambas concepciones, en realidad inconciliables desde un punto de vista objetivo —por cuanto la primera es una ciencia *particular* y la segunda una ciencia *universal*—, son intentos, aunque infructuosos, del propio Aristóteles para refundir y unificar sus escritos metafísicos.

He aquí el texto de Jaeger cuyas repercusiones han marcado toda una época:

Esa determinación de la esencia de la metafísica a partir únicamente de su objeto [es decir, en sentido *teológico*], el ser inmóvil y trascendente, la convierte, por otra parte, en una ciencia particular entre las demás. Siendo así que, como ciencia universal del ser en cuanto tal, solía ponerse en neto contraste con las otras ciencias, que sólo estudian una especie determinada del ser (*ser determinado y género determinado*), aquí se la ve sólo como conocimiento de la especie más eminente del ser (*en torno al ser de mayor valor*). (...) La contradicción es innegable y la percibió ya el propio Aristóteles. En una anotación visiblemente ajena al contexto, que revela así su carácter de algo añadido más tarde a ese pasaje por Aristóteles mismo [*Metafísica*, VI 1, 1025 8 s.] y representa el punto culminante y remate de la introducción, el Estagirita observa lo siguiente [cf. el texto al que acabamos de hacer referencia]. La nota marginal no elimina la contradicción, sino que incluso la hace resaltar. En su intento de unificar con esa añadidura las dos definiciones, Aristóteles entiende por ciencia universal la ciencia del objeto «primero», que es principio en sentido más amplio que las otras especies del ser. Pero en IV 1 y al comienzo de VI, universal significa lo que en general no se refiere a un ser determinado, o sea a una faceta particular del ser. Ahora bien, Aristóteles ni puede defender ni defiende la tesis de que los motores inmateriales que dirigen los movimientos de los astros no constituyen *un ser determinado o una determinada naturaleza del ser*. Podría sospecharse que la *aporía* y su *solución*, que ofrece de modo tan evidente el aspecto de una recapitulación sumaria, no son de Aristóteles, si no se encontraran también en XI 8 y no correspondieran a la contradicción de hecho que allí se da. Hemos de admitir, por consiguiente, que el filósofo no pudo resolver esa «aporía» y que, en todo caso, la presentó sólo después de reunir las dos redacciones.

La interpretación histórico-genética de Jaeger (mencionada ya varias veces y a la que ahora debemos volver para sacar las correspondientes conclusiones) se impuso durante cerca de medio siglo y estimuló a muchísimos especialistas a producir toda una serie de estudios en forma de artículos o de libros. El proceso evolutivo de Aristóteles que, partiendo del Platonismo y pasando por la ontología con la consideración de los varios significados del ser acabó por interesarse en los fenómenos empíricos, sólo

en parte puede tenerse por histórico-filológico, ya que en realidad entraña consecuencias de carácter teórico. La primera de todas es la correspondencia casi perfecta de la presunta evolución aristotélica y de su ley de las tres etapas de la evolución científica (teología-metafísica-ciencia positiva) descrita por Comte (como lo he demostrado en *In concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milán 1994⁶, p. XIII-XXV), con ciertas infiltraciones de ideas clave donde se perciben influjos hegelianos y neokantianos, pasando por la filosofía vitalista de Dilthey (véase, como complemento de lo que digo en *Il concetto...*, el detallado y preciso artículo de M. Vegetti, *L'Aristotele redento di Werner Jaeger*, en «Il Pensiero», 1972, p. 7-50).

Ya algunas interpretaciones de la evolución de Aristóteles muy pronto verificadas —sirviéndose precisamente de los cánones genéticos de Jaeger— que transformaban por completo los términos de dicha evolución, demostraron la fragilidad de los fundamentos histórico-filológicos del nuevo modelo y por ende también de sus presupuestos teóricos.

Ciñéndonos a los casos extremos tocante a la exégesis de la *Metafisica*, recordemos las obras de H. von Arnim (en especial *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, Wiener Ak. Wiss., Viena-Leipzig 1931), P. Gohlke (ya a partir de los años veinte, pero sobre todo *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Mohr, Tubinga 1954), M. Wundt (*Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Kohlhammer, Stuttgart 1953) y, en Italia, E. Oggioni (*La filosofia prima di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milán 1939, así como la *Introduzione storica, analitica e filosofica* del mismo Oggioni, publicada junto con la traducción de la *Metafisica* por P. Eusebietti, Cedam, Padua 1950). Según estos intérpretes, Aristóteles partió de una posición naturalista para recuperar luego poco a poco la dimensión platónica. O, como pensaba Oggioni, siguió los caminos del naturalismo, pero con fuertes «recaídas» en el platonismo. Hay que mencionar también el intento iconoclasta de J. Zürcher (*Aristoteles' Werk und Geist*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1952) de considerar todo el *Corpus Aristotelicum* como una mezcla de pasajes de Aristóteles y, en gran medida, de Teofrasto; según ese autor, Aristóteles fue siempre un platónico (aunque reformador), mientras Teofrasto se inclinaba cada vez más hacia el empirismo.

El lector interesado encontrará una amplia discusión de todos esos estudios (empezando por el de Jaeger) en nuestro libro *Il concetto di filosofia prima...*; sobre Zürcher hemos publicado un trabajo en 1956 (incli-

do ahora en la 6ª edición de *Il concetto...*, p. 450-84); sobre Wundt y Gohlke, otros dos en 1958 (reeditados también en la 6ª edición de *Il concetto...*, p. 485-514 y 515-72).

Un «toque» teórico a la cuestión suscitada por Natorp y Jaeger vino de P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, París 1962 (obra reeditada varias veces), que lleva la tesis de la escisión de la «metafísica» en *ontología* y *teología* a sus últimas consecuencias, con acierto y gran elegancia incluso en la forma de exponer las ideas. La «aporeticidad» es una característica estructural de la problemática metafísica en cuanto tal, cuyo modelo originario y simbólico, por decirlo así, es Aristóteles.

Citemos dos significativos pasajes del libro:

Las conclusiones de los capítulos precedentes parecen ser negativas: esa ciencia sin nombre, a la que editores y comentaristas darían el ambiguo título de *Metafísica*, oscila eternamente entre una teología inaccesible y una ontología incapaz de liberarse de la dispersión. Por un lado, un objeto demasiado distante; por otro, una realidad demasiado cercana. Por un lado, un Dios inefable porque, siendo inmutable y uno, se sustrae al imperio de un pensamiento que divide aquello de lo que habla; por otro, un ser que, en cuanto mudable, se sustrae a su vez a un pensamiento que sólo habla para unificar lo dividido. Ambos proyectos de Aristóteles, el de un discurso unitario sobre el ser y el de un discurso primero y por tanto fundador, quedan aparentemente frustrados.

Resolver la aporía en el sentido de «darle una solución» significa destruirla; pero resolverla en el sentido de «trabajar por su solución» es efectuarla. Creemos haber demostrado que las aporías de la metafísica de Aristóteles no *tenían* solución, entendiendo por esto que no podían resolverse de ninguna manera en un universo de esencias; mas precisamente porque no tienen solución hay que seguir siempre tratando de resolverlas, y en esa búsqueda de la solución reside en definitiva la solución misma. Buscar la unidad significa haberla ya encontrado. Trabajar por la solución de la aporía es ya un descubrimiento. Tratar incesantemente de averiguar qué es el ser significa haber ya respondido a la pregunta «¿qué es el ser?» No toca a la tradición, sea ésta cual fuere, apropiarse una vez más de ese comienzo que vuelve siempre a comenzar, de esa escisión que vuelve siempre a escindirse y de esa esperanza que renace sin fin. Transmitir la «apertura» equivale a cerrarla: Aristóteles, como lo atesti-

guaría el inmediato porvenir del aristotelismo, fue no tanto el fundador de una tradición como el iniciador de una cuestión de la que él mismo nos advirtió que seguiría siempre siendo inicial y que la ciencia que la formula continuaría siendo eternamente «buscada». No podemos prolongar a Aristóteles; sólo podemos repetirlo, es decir, volver a comenzar. Además, esa repetición no encontrará nunca la insustituible naturaleza de su verdadero comienzo. Hoy sabemos muy bien que, por el hecho de no encontrar lo que busca, el filósofo, en esa misma búsqueda, encuentra lo que no buscaba. Mas esto no es un pensamiento moderno, sino la sentencia perpetuamente arcaica de una sabiduría que Aristóteles juzgaba ya oscura: «Si no se espera, no se hallará lo inesperado, que es inhallable y *aporético*». Heráclito, fr. 18 Diels.

Decíamos antes que, para comprender las muchas interpretaciones importantes de la filosofía aristotélica en el siglo XX, es necesario referirse a dos obras decimonónicas. De la primera, la de Natorp, hemos ya hablado; la segunda es la disertación de F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, publicada en 1862. Hemos aludido igualmente a su traducción italiana; para una detallada discusión de la tesis de Brentano, remito a mi introducción *Il significato e l'importanza teoretica e storico-ermeneutica del libro di Franz Brentano «Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele» e alcune osservazioni critiche di complemento*. Sin ese texto no podría entenderse la posición de Heidegger, que comenta: «El primer escrito filosófico sobre el cual he vuelto una y otra vez a trabajar a partir de 1907 fue la disertación de Franz Brentano.»

Los forcejeos de Heidegger con la metafísica de Aristóteles entendida principalmente como «onto-teología» fueron bastante frecuentes. No es posible hablar aquí de ellos. En lengua italiana existen sobre ese tema dos excelentes obras: F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Daphne Editrice, Padua 1984, y E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 44-111. La interpretación de Heidegger ejerció gran influencia en otros filósofos, incluido Aubenque, y demuestra que la metafísica de Aristóteles (sea cual fuere el modo en que se interprete) es, en todo caso, un imprescindible punto de referencia.

Naturalmente, a los problemas metafísicos tratados por Aristóteles se les ha dado considerable importancia en los distintos ámbitos de la Neoescolástica y en ciertos sectores inspirados por el pensamiento neoclásico. Citaremos aquí algunos ejemplos entre los más significativos.

En Francia tuvieron gran relieve J. Maritain y E. Gilson (éste sobre todo con su obra *El ser y la esencia*, *op. cit.*). En Italia se publicaron numerosos trabajos de C. Fabro, M. Gentile, G. Bontadini y E. Berti (de este último merece especial mención *Introduzione alla Metafisica*, UTET, Turín 1994), con un enfoque mayormente teórico. Por nuestra parte, hemos sacado a luz una nueva traducción comentada de la *Metafisica* que, desde 1968, se ha publicado en varias ediciones, reducidas (ed. Rusconi) o ampliadas (la definitiva, en tres tomos, data de 1993). Recordemos que, en la segunda mitad de los años cincuenta, iniciamos una sistemática discusión polémica sobre las interpretaciones histórico-genéticas; el contenido de este debate se recoge en la sexta edición del *Concetto di filosofia prima...* (1994).

En la Universidad de Lovaina trabajaron en el mismo sentido J. Maréchal, A. Mansion y S. Mansion. Desde el punto de vista histórico-hermenéutico, señalemos la importancia de la obra de G. Colle, *Aristotele, La Métaphysique*, traducción y comentario (por desgracia interrumpido) del libro IV (Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina 1912-31). En el mundo de lengua inglesa se impuso el excelente libro de J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto (CA) 1951, 1978³, y en el de lengua alemana son dignas de atención varias obras de E. Przywara, J. Lotz y J. Pieper.

Un abigarrado panorama de las distintas tendencias de especialistas inspirados en el pensamiento clásico (o que lo cultivan) podrá encontrarse en *Aristotele. Perché la Metafisica*, a cargo de A. Bausola y G. Reale, Vita e Pensiero, Milán 1994, con artículos de A. Bausola, E. Berti, A. Bos, B. Cassin, A. Ghisalberti, G. Giannantoni, H. Krämer, V. Melchiorre, M. Migliori, M. Mignucci, C. Natali, R. Radice, G. Reale, C. Rossitto, L. Ruggiu, Th.A. Szlezák, V. Verra, C. Vigna, M. Wesoly y I.E. Zielinski. Especialmente útiles para el tema que nos ocupa son el artículo de Zielinski, *Aristotele e Aristotelismo nell'Università Cattolica polacca di Lublino nel '900*, p. 507-25, y el de Wesoly, *La «Metafisica» di Aristotele in Polonia e in Russia*, p. 527-45, donde se presenta con todo detalle el estado de los estudios sobre la *Metafisica* de Aristóteles en los países de Europa Oriental.

Quedan por mencionar las aportaciones de la filosofía analítica, que recientemente muestra un interés cada vez mayor por la ontología. El punto de partida lo constituyen (aparte de la gran traducción al inglés de todas las obras de Aristóteles, publicada hoy en sólo dos volúmenes, con algunas

modificaciones, por J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, Princeton 1985) los comentarios de Ross, entre los que sobresale (y es probablemente el mejor) el relativo a la *Metafísica* (*Aristotle's Metaphysics*, texto revisado, introducción y comentario, 2 vols., Clarendon Press, Oxford 1924, 1954³).

En cuanto al punto de llegada de las investigaciones realizadas dentro de esta corriente, sobre todo en lo que toca a los problemas ontológicos, lo encontramos en la famosa obra de T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford University Press, Oxford 1988. Según Irwin, el método seguido por Aristóteles es, en su sentido más elevado, el de la «dialéctica fuerte», cuyo ejemplo principal no lo ofrece su defensa «refutatoria» del principio de contradicción, en el libro IV. Aristóteles entiende el ser sobre todo como «sustancia», que coincide propiamente con la «forma». En esta concepción se basa *De anima*, donde el alma aparece como *forma* del cuerpo, tesis que sirve igualmente de fundamento a las *Éticas* y a la *Política*. En la introducción de R. Davies (que pertenece también a esta escuela) al libro de Irwin, el lector encontrará un panorama exhaustivo de los distintos investigadores anglosajones que se inspiran en el método analítico en general y se interesan particularmente en los problemas metafísicos. Estas informaciones podrán completarse con el importante tratado de E. Berti en su ya citada obra *Aristotele nel Novecento*, p. 112-85.

Asimismo creemos oportuno mencionar aquí algunos de los comentarios más reveladores y célebres de eruditos inspirados en la filosofía analítica: *Aristotle's Metaphysics Books Γ, Δ, E*, traducción y notas de C. Kirwan, Clarendon Press, Oxford 1971; J. Annas, *Aristotle's Metaphysics. Books M and N*, traducción, introducción y notas, Oxford University Press, Oxford 1976; *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics, being the record by M. Burnyeat and others of a seminar held in London 1975-1979*, Oxford 1984; M. Frede y G. Patzig, *Aristoteles «Metaphysik Z»*, texto, traducción y comentario, Beck, Múnich 1988; D. Bostock, *Metaphysics, Books Z and H*, traducción y comentario, Clarendon Press, Oxford 1994.

Como puede verse, el interés más reciente por la *Metafísica* de Aristóteles se centra precisamente en los libros relativos a la sustancia. Esta problemática aparece hoy tratada en escritos que reflejan todo tipo de tendencias, lo cual era difícil de prever. Consúltese a este respecto la obra más reciente a cargo de Ch. Rapp, *Aristotle's Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, Akademie Verlag, Berlín 1996, que contiene siete artículos sobre

el libro VII, dos sobre el VIII y uno sobre el IX, con una abundante bibliografía sobre el tema.

Desde luego, en la historia de las influencias de la metafísica aristotélica habría que incluir también las de signo negativo, es decir, las diversas posturas antimetafísicas (comenzando por los Nominalistas medievales). El lector encontrará un breve resumen de esas posiciones en la citada obra de Berti, *Introduzione alla metafisica*, p. 33-43.

Un panorama completo de la bibliografía relacionada con la *Metafisica* de Aristóteles nos lo ofrece R. Radice, *La «Metafisica» di Aristotele nel XX secolo. Bibliografia ragionata e sistematica*, presentación de G. Reale, Vita e Pensiero, Milán 1996, 1997² (con la colaboración de cincuenta especialistas de todo el mundo, cuyos nombres figuran en la página siguiente). Se enumeran unos 3500 trabajos, cantidad que no podía preverse y que enriquece considerablemente los datos de las bibliografías ordinarias (tal vez la *Metafisica* sea la obra filosófica antigua más estudiada en nuestro siglo). El índice de conceptos incluye las referencias a las distintas obras mencionadas. Aquí, en la Bibliografía que sigue, nos limitamos a citar los libros, prescindiendo de los artículos, que el lector interesado podrá encontrar en la edición original.

BIBLIOGRAFÍA

(compilada por Roberto Radice)

Obras de carácter bibliográfico

Para los escritos bibliográficos de nuestro siglo sobre la *Metafísica*, remitimos a nuestra obra, que los reproduce, completa y pone al día, refiriéndose también a áreas lingüísticas (finlandés, ruso, griego moderno, rumano, holandés) que suelen pasarse por alto: R. Radice, *La «Metafísica» di Aristotele nel XX secolo. Bibliografia ragionata e sistematica*, con la colaboración de M. Andolfo, A. Aravantinou, M. Bastit, E. Berti, A. Bianchi, E. Cattanei, E. Cavagnaro, M. Inés Crespo, R. Davies, M.C. Davolio, L.A. De Boni, J. De Garay, G. Marcos de Pinotti, S.G. Di Camillo, S. Escobar, A. Evseev, M.L. Femenias, F.G. Gioia, G. Girgenti, A.M. González, I.G. Kalogerakos, A. Kélessidou, A. Koukis, S.B. Maceri, S. Maltseva, E. Maraguianou, G.E. Marcos, O. Nagovizin, M. Protopapá, E.A. Rabuske, G. Reale, F. Saldivia, M.I. Santa Cruz, A. Schiaparelli, N. Scotti Muth, C. Segura, S. Tognoli, G. Tondo, M. Wesoly, presentación de G. Reale, Milán 1996, 1997².

Ediciones críticas de referencia

Aristotle's Metaphysics, texto revisado, introducción y comentario de W.D. Ross, 2 vols., Oxford 1924, 1948², 1954³, 1970, 1981.
Jaeger W., *Aristotelis Metaphysica*, Oxford 1957, 1963, 1969.

Traducciones integrales recientes en lengua castellana

Aristóteles. *Metafísica*, traducción de R. Blánquez y J.F. Torres. Iberia, Barcelona, 1984.

Aristóteles, *Metafísica*, traducción de Miguel Candel. Espasa-Calpe, Madrid 1997.

García Yebra, Valentín (ed.), *Metafísica* de Aristóteles. Gredos, Madrid 1997.

Aristóteles, *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Hernández. Gredos, Madrid 1998.

Traducciones integrales en lengua italiana

La Metafísica di Aristotele, traducida al latín por el cardenal Bessarión y ofrecida en versión italiana, con notas que resumen el comentario de santo Tomás de Aquino, por el Dr. G. Dal Sasso, pbro., Padua 1944.

Aristotele, *La Metafísica*, traducida y comentada por R. Bonghi, completada y reimpresa con la parte inédita, introducción y apéndice de F.M. Sciaccia, 3 vols., 1942-45.

Aristotele, *La Metafísica*, traducción y comentario de A. Carlini, Bari 1928, 1950².

Aristotele, *La Metafísica*, traducción de P. Eusebietti, con una introducción histórica, analítica y filosófica, a cargo de E. Oggioni, Padua 1950.

Aristotele, *Metafísica*, a cargo de A. Russo, Bari 1971.

Aristotele, *Metafísica*, a cargo de A. Russo, en Aristotele, *Opere*, tomo III, Roma-Bari 1973, 1982.

Aristotele, *La Metafísica*, a cargo de C.A. Viano, Turín 1974, 1992².

Aristotele, *La Metafísica*, introducción, traducción y exégesis de G. Reale, Milán 1978, 1984², 1989³, 1992⁴.

Aristotele, *Metafísica*, introducción, traducción, notas y aparato crítico de G. Reale, apéndice bibliográfico de R. Radice, Milán 1993.

Aristotele, *Metafísica*, introducción, texto griego con traducción paralela y comentario, a cargo de G. Reale, edición aumentada y renovada; tomo II, texto griego con traducción paralela, Milán 1993, 1995².

Traducciones en otras lenguas

Véase aquí mi Bibliografía, citada más arriba, en cuyas páginas 41-48 presento las traducciones al alemán, español, finlandés, francés, holandés, inglés, polaco, portugués, rumano y ruso.

Comentarios sistemáticos e integrales

- Bonitz, H., *Aristotelis Metaphysica*, comentario, Hildesheim 1960.
Aristotle's Metaphysics, texto revisado, introducción y comentario de W.D. Ross, 2 vols., Oxford 1924, 1954³.
- Aristote, *La métaphysique*, nueva edición enteramente revisada y comentario de J. Tricot, 2 vols., París 1953.
- Die Metaphysik des Aristoteles*, texto, traducción, comentario y notas interpretativas de A. Schwegler, 2 vols., Francfort del Main 1960 (primera edición en 4 vols., Tubinga 1847-48).
- Aristotele, *La Metafisica*, traducción, introducción y comentario de G. Reale, tomo I (libros A-Z); tomo II (libros H-N), Nápoles 1968.
- Aristoteles' Metaphysik*, tomo I (libros A-E); tomo II (libros Z-N), traducción de H. Bonitz, nueva revisión, introducción y comentario de H. Seidl, Hamburgo 1978-80.
- Aristotele, *Metafisica*, introducción, texto griego con traducción paralela y comentario, a cargo de G. Reale, edición aumentada y renovada; tomo III, Sumarios y Comentario, Milán 1993, 1995² (primera edición: 1968).

Comentarios de los distintos libros

- Elders, L., *Aristotle's Theory on the One. A Commentary on Book X of the Metaphysics*, Assen 1961.
- Aristotle's Metaphysics Books Γ, Δ, E*, traducción y notas de C. Kirwan, Oxford 1971, 1980², 1984³.
- Elders, L., *Aristotle's Theology. A Commentary on Book L of the «Metaphysics»*, Assen 1972.
- Rayeff, F., *Aristotle and his School. An Inquiry into the History of the Peripatos, with a Commentary on Metaphysics Z, H, A, and Θ*, Londres 1974.
- Annas, J., *Aristotle's Metaphysics, Books M and N*, traducción, introducción y notas, Oxford 1976.
- AA. VV., *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics, being the record by M. Burnyeat and others of a seminar held in London*, Oxford 1979, reimpr. 1986.
- Schmitz, H., *Die Ideenlehre des Aristoteles*, vol. I, *Aristoteles*, tomo I, *Kommentar zum 7. Buch der Metaphysik*, Bonn 1985.
- Frede M., Patzig G., *Aristoteles «Methaphysik Z»*, introducción, texto, traducción y comentario, 2 vols., Múnich 1988.

- La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, introducción, texto, traducción y comentario de B. Cassin y M. Narcy, París 1989.
- Witt, C., *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of «Metaphysics» VII-IX*, Ithaca-Londres 1989.
- Blyth, D. J., *Aristotle's Metaphysics Book L*, traducción y comentario, tes., Evanston 1990.
- Aristote, *Métaphysiques, Livre Delta*, texto, traducción y comentario de M.P. de Duminil y A. Jaulin, Toulouse 1991.

Obras monográficas

- Dimmler, H., *Aristotelische Metaphysik. Auf Grund der Ousia-Lehre entwicklungs-geschichtlich dargestellt*, Kempten-Múnich 1904.
- Johnson, E.H., *The Argument of Aristotle's Metaphysics*, tes., Nueva York 1906.
- Robin, L., *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, París 1908, reimpr. Hildesheim 1963.
- Meyer, H., *Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles*, Bonn 1909.
- Watson, J. M., *Aristotle's Criticisms of Plato*, a cargo de J. Burnet, Oxford 1909.
- Bauch, B., *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit (Seine geschichtliche Entwicklung in systematischer Bedeutung)*, Heidelberg 1910, espec. p. 217-65.
- Tatarkiewicz, W., *Die Disposition der aristotelischen Prinzipien*, Giessen 1910.
- Werner, C., *Aristote et l'idéalisme platonicien*, París 1910, espec. p. 3-124.
- Goedeckemeyer, A., *Die Gliederung der aristotelischen Philosophie*, Halle 1912.
- Jaeger, W., *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlín 1912.
- Pletschette, G., *Der alte Gottesbeweis und das moderne Denken*, Paderborn 1914, espec. p. 73-146.
- Chevalier, J., *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon. Avec des notes sur les relations de Platon et d'Aristote et la chronologie de leurs oeuvres*, París 1915.
- Carteron, H., *La notion de force dans le système d'Aristote*, París 1923.
- Jaeger, W., *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín 1923.
- Rolfes, E., *Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung*, Leipzig 1923, espec. p. 334-75.
- Stenzel, J., *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig-Berlín 1924, 1933², Darmstadt 1959³.
- Schulze-Sölde, W., *Metaphysik und Erkenntnis bei Aristoteles*, Tubinga 1926.

- Schilling-Wollny, K., *Aristoteles' Gedanke der Philosophie*, Múnich 1928.
- Stenzel, J., *Zur Theorie des Logos bei Aristoteles*, en «Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik», I, 1929.
- Mugnier, R., *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, París 1930.
- Von Arnim, H., *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, Viena-Leipzig 1931. Reeditado en 1969 con el título de *Die Entwicklung der aristotelischen Gotteslehre*.
- Vogelbacher, J., *Begriff und Erkenntnis der Substanz bei Aristoteles*, Limburgo del Lahn 1932.
- Bremond, A., *Le dilemme aristotélicien*, París 1933.
- De Corte, M., *La doctrine de l'intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse*, prólogo de M.E. Gilson, París 1934.
- Antweiler, A., *Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles*, Bonn 1936.
- Badareu, D., *L'individuel chez Aristote*, París 1936.
- Sbarra, A., *La Filosofia prima di Aristotele*, Nápoles 1937, espec. p. 53-80.
- Arpe, C., *Das τὸ ἦν εἶναι bei Aristoteles*, Hamburgo 1938, Nueva York 1976.
- Preiswerk, A., *Das Einzelne bei Platon und Aristoteles*, Leipzig 1939.
- Sullivan, J. B., *An Examination of First Principles in Thought and Being in the Light of Aristotle and Aquinas*, tes., Washington 1939.
- Chen, C. H., *Das Chorismos-Problem bei Aristoteles*, Berlín 1940.
- Meeham, F. X., *Efficient Causality in Aristotele and St. Thomas*, tes., Washington 1940, espec. p. 6-156.
- Hartmann, N., *Zur Lehre vom Eidos bei Plato und Aristoteles*, Berlín 1941.
- Muskens, G. L., *De vocis ἀναλογία significatione ac usu apud Aristotelem*, Groninga 1943.
- Reidemeister, K., *Das System des Aristoteles*, Leipzig-Berlín 1943.
- Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944, Nueva York 1962².
- Mansion, S., *Le jugement d'existence chez Aristote*, Lovaina-París 1946, espec. p. 218-53. Reeditado en 1976.
- Szilasi, W., *Macht und Ohnmacht des Geistes, Interpretationen zu Platon: Philebos und Staat VI. Aristoteles: Nikomachische Ethik, Metaphysik IX und XII, Über die Seele III, Über die Interpretation c 1-5*, Berna 1946, espec. p. 209-41, 266-84.
- Oggioni, E., *Il problema dell'analitica dell'essere in Aristotele*, Bolonia 1947.
- Dubarle, D., *La causalité dans la philosophie d'Aristote*, París, sin fecha [¿1950?].
- Oggioni, E., Introducción histórica, analítica y filosófica a Aristotele, *La Metafisica*, traducción de P. Eusebiotti, Padua 1950.
- Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in*

- the Greek Background of Medieval Thought*, prólogo de E. Gilson, Toronto 1951, 1962², Toronto-Leiden 19783.
- De Rijk, L. M., *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen 1952.
- Zürcher, J., *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn 1952.
- Libertini, C., *Il πρώτον κινούv ἀκίνητον nella dottrina aristotelico-tomista*, Nápoles 1953.
- Merlan, Ph., *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya 1953, 1960².
- Ulmer, K., *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik*, Tubinga 1953.
- Wundt, M., *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Stuttgart 1953.
- Gohlke, P., *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Tubinga 1954.
- Marx, W., *The Meaning of Aristotle's Ontology*, La Haya 1954.
- Platzcek, E. W., *Von der Analogie zum Syllogismus. Eine historisch-systematische Untersuchung im Anschluss an Aristoteles' Metaphysik M 4, 1078 b 17-32*, Paderborn 1954.
- Gómez Nogales, S., *Horizonte de la metafísica aristotélica*, Madrid 1955.
- García Bacca, J.D., *Gnoseología y ontología en Aristóteles*, Caracas 1957.
- Moser, S., *Metaphysik einst und jetzt. Kritische Untersuchungen zu Begriff und Ansatz der Ontologie*, Berlín 1958.
- Tugendhat, E., *Τι κατὰ τινός. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Friburgo-Múnich 1958, 1988⁴.
- Mainberger, G., *Die Seinsstufung als Methode und Metaphysik. Untersuchungen über «Mehr und Weniger» als Grundlage zu einem möglichen Gottesbeweis bei Platon und Aristoteles*, Friburgo (Suiza) 1959, espec. p. 148-221.
- Manno, A., *Valore e limiti della metafísica aristotelica*, Nápoles 1957.
- Stallmach, J., *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim am Glan 1959.
- Schmitz, J., *Disput über das teleologische Denken. Eine Gegenüberstellung von Nicolai Hartmann, Aristoteles und Thomas von Aquin*, tes., Maguncia 1960, espec. p. 77-111.
- Décarie, V., *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Montreal-París 1961.
- Deninger, J. G., «Wahres Sein» in der Philosophie des Aristoteles, Meisenheim del Glan 1961.
- Kremer, K., *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*, Münster 1961.
- Lugarini, L., *Aristotele e l'idea della filosofia*, Florencia 1961, 1972².
- Reale, G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milán 1961, 1994⁶.

- Riondato, E., *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*, Padua 1961.
- Ryan, E. E., *The Notion of Good in Books Alpha, Beta, Gamma and Delta of the «Metaphysics» of Aristotle*, Copenhagen 1961.
- Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1962, 1966², 1972³, 1977⁴.
- Berti, E., *La filosofia del primo Aristotele*, Padua 1962.
- Crilly, W. H., *The Role of Alpha Minor in Aristotle's Metaphysics. A Study in Aristotelian Methodology*, tes., Friburgo (Suiza) 1962.
- Messner, R. O., *Die zwei Grundbereiche der Metaphysik im wohlgeordneten Aufbau der Wissenschaften*, Viena 1962.
- Oehler, K., *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München 1962.
- Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Madrid 1962, 1963^{2,3}, 1972⁴, 1985⁵.
- Buchdahl, G., *Induction and Necessity in the Philosophy of Aristotle*, Londres 1963.
- Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Nueva York 1964².
- Arnold, U., *Die Entelechie. Systematik bei Platon und Aristoteles*, München 1965.
- Berti, E., *L'unità del sapere in Aristotele*, Padua 1965.
- Buchanan, E., *Aristotle's Theory of Being*, Cambridge (Mass.) 1965.
- Fattore, V., *L'essere e il non-essere: valore e limiti della loro conciliazione in Platone ed Aristotele*, Roma 1965.
- Gómez Lobo, A., *Symbebekós in der Metaphysik des Aristoteles. Eine Untersuchung zu Voraussetzungen und Grenzen des aristotelischen Denkens*, tes., München 1966.
- Vuillemin, J., *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris 1967.
- Winner, K. H., *Die dualistische Interpretation des Seienden, aufgezeigt am aristotelischen Verständnis der πρώτη ὄλη*, München 1967.
- Giacon, C., *La causalità del Motore immobile*, Padua 1969.
- Lerner, M. P., *Recherches sur la notion de finalité chez Aristote*, Paris 1969, espec. p. 111-50.
- Routila, L., *Die aristotelische Idee der Ersten Philosophie. Untersuchungen zur ontotheologischen Verfassung der Metaphysik des Aristoteles*, Amsterdam 1969.
- Vollrath, E., *Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel*, Wuppertal-Ratingen 1969.
- Leszl, W., *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's Treatment of Types of Equivocity and its Relevance to his Metaphysical Theories*, Padua 1970.
- Pötscher, W., *Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung*, Leiden 1970.
- Happ, H., *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin 1971.
- Larkin, M. T., *Language in the Philosophy of Aristotle*, La Haya-Paris 1971.

- Rosenfield, L. W., *Aristotle and Information Theory. A Comparison of the Influence of Casual Assumptions on two Theories of Communication*, La Haya-París 1971.
- Seidl, H., *Der Begriff des Intellekts (νοῦς) bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften*, Meisenheim del Glan 1971.
- Wiplinger, F., *Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles*, Friburgo-Múnich 1971.
- Zimmermann, A., *Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles aus der Zeit von etwa 1250-1350*, vol. I, Leiden 1971.
- Bärthlein, K., *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie, I, Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlín-Nueva York 1972.
- Belmonte, V., *Prima materia*, Roma 1972.
- Elders, L., *Aristotle's Theology. A Commentary on Book L of the «Metaphysics»*, Assen 1972.
- Marx, W., *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*, Friburgo 1972.
- Schütze, A., *Die Kategorien des Aristoteles und der Logos*, Stuttgart 1972.
- Zwergel, H. A., *Principium contradictionis. Die aristotelische Begründung des Prinzips vom zu vermeidenden Widerspruch und die Einheit der Ersten Philosophie*, Meisenheim del Glan 1972.
- Kahn, C.H., *The Verb «Be» in Ancient Greek*, Dordrecht-Boston 1973.
- Class, W., *Ist die aristotelische Ontologie zugleich Theologie?*, tes., Múnich 1974.
- Kullmann, W., *Wissenschaft und Methode*, Berlín-Nueva York 1974.
- Natali, C., *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, L'Aquila 1974.
- Berti, E., *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975.
- Dancy, R. M., *Sense and Contradiction: A Study in Aristotle*, Dordrecht-Boston 1975.
- Guzzoni, U., *Grund und Allgemeinheit. Untersuchungen zum aristotelischen Verständnis der ontologischen Gründe*, Meisenheim del Glan 1975.
- Leszl, W., *Aristotle's Conception of Ontology*, Padua 1975.
- Riedel, M., *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Francfort del Main 1975.
- Boehm, R., *La Métaphysique d'Aristote. Le fondamental et l'Essentiel. «De l'être et de l'étant» (livre VII)*, traducción del alemán y presentación de E. Martineau, con una nota de J.F. Courtine, prólogo y revisión de la traducción por R. Böhm, París 1976.
- Chen, C.H., *Sophia. The Science Aristotle sought*, Hildesheim-Nueva York 1976.
- Granger, G. G., *La théorie aristotélicienne de la science*, París 1976.
- Kessler, M., *Aristoteles' Lehre von Einheit der Definition*, Múnich 1976 (= tes. Múnich 1973).
- Wiplinger, F., *Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung*, a

- cargo de P. Rampits, con una nota de M. Heidegger, Friburgo-Múnich 1976.
- Berti, E., *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padua 1977.
- Evans, J.D.G., *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge 1977.
- Gómez Pin, V., *Ordre et substance. L'enjeu de la quête aristotélicienne*, París 1977.
- Hartman, E., *Substance, Body, and Soul. Aristotelian Investigations*, Princeton 1977.
- Lorite Mena, J., *Pourquoi la métaphysique? La voie de la sagesse selon Aristote*, París 1977.
- Stead, C., *Divine Substance*, Oxford 1977.
- Stegmaier, W., *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.
- Alvira, R., *La noción de finalidad*, Pamplona 1978.
- Capecchi, A., *Struttura e fine. La logica della teleologia aristotelica*, L'Aquila 1978.
- Fiedler, W., *Analogiemodelle bei Aristoteles. Untersuchungen zu den Vergleichen zwischen den einzelnen Wissenschaften und Künsten*, Amsterdam 1978.
- Guariglia, O.N., *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*, Hildesheim-Nueva York 1978.
- Loux, M. J., *Substance and Attribute. A Study in Ontology*, Dordrecht-Boston-Londres 1978.
- Brinkmann, K., *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*, Berlín 1979.
- Kullmann, W., *Die Teleologie in der aristotelischen Biologie. Aristoteles als Zoologe, Embryologe und Genetiker, vorgelegt von W. Beierwaltes am 21. Oktober 1978*, Heidelberg 1979.
- Szlezák, T. A., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basilea-Stuttgart 1979.
- Volkmann-Schluck, K.H., *Die Metaphysik des Aristoteles*, Francfort del Main 1979.
- Wolf, U., *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, Múnich 1979, espec. p. 14-123.
- Brentano, F., *Aristoteles Lehre vom Ursprung des Menschlichen Geistes, introducción de R. George*, Hamburgo 1980 (primera edición: Leipzig 1911).
- Graham, D. W., *Foundations of Aristotle's Philosophy of Action*, tes., Austin 1980.
- Vial Larrain, J. de Dios, *La filosofía de Aristóteles como teología del acto*, Santiago de Chile 1980.
- Witt, C., *Essentialism: Aristotle and the Contemporary Approach*, tes. Washington 1980.
- Cubells, E., *El concepto de acto energético en Aristóteles*, Valencia 1981.
- Heidegger, M., *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Francfort del Main 1981.

- Lloyd, A.C., *Form and Universal in Aristotle*, a cargo de F. Cairns, Liverpool 1981.
- Moukanos, D.D., *Ontologie der Mathematik in der Metaphysik des Aristoteles*, Atenas 1981.
- Alvira, R., Clavell, L., Melendo, T., *Metafísica*, Pamplona 1982.
- Cleary, J. J., *Aristotle's Theory of Abstraction. A Problem about the Mode of Being of Mathematical Objects*, Boston 1982.
- Dillens, A. M., *À la naissance du discours ontologique. Étude de la notion de καθ' αὐτόν dans l'oeuvre d'Aristote*, Bruselas 1982.
- Donini, P.L., *La filosofia di Aristotele*, Turfn 1982.
- Dudley, J., *Gott und θεωρία bei Aristoteles. Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik*, Francfort del Main-Berna 1982.
- Ricoeur, P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, París 1982.
- Schüssler, I., *Aristoteles. Philosophie und Wissenschaft. Das Problem der Ver selbstständigung der Wissenschaften*, Francfort del Main 1982.
- Viertel, W., *Der Begriff der Substanz bei Aristoteles*, Königstein 1982.
- Booth, E., *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, Cambridge-Londres-Nueva York-Nueva Rochela-Melbourne-Sydney 1983.
- Koreng, L., *Der Begriff des Begriffes bei Aristoteles*, tes., Maguncia 1983.
- Romeyer Dherbey, G., *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausana 1983.
- Aristóteles, *Metaphysica. Index Verborum. Listes de fréquence*, a cargo de L. Delatte, C. Rutten, S. Govaerts, J. Denoz, Hildesheim-Zúrich-Nueva York 1984.
- Fleischer, M., *Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte*, Berlín-Nueva York 1984.
- Gómez Pin, V., *El orden aristotélico*, Barcelona 1984.
- Oehler, K., *Der Unbewegte Beweger des Aristoteles*, Francfort del Main 1984.
- Seidl, H., *Beiträge zu Aristoteles' Erkenntnislehre und Metaphysik*, Amsterdam 1984.
- Volpi, F., *Heidegger e Aristotele*, Padua 1984.
- Barbellion, S., *Le principe et le premier des êtres. Voie d'interprétation philosophique du livre A de la «Métaphysique» d'Aristote*, tes., Friburgo 1985.
- Liske, M.T., *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus. Individuum, Art, Gattung*, Friburgo 1985.
- Schmitz, H., *Die Ideenlehre des Aristoteles, vol. II, Platon und Aristoteles*, Bonn 1985.
- Dubarle, D., *Dieu avec l'être. De Parménide à saint Thomas. Essais d'ontologie théologique*, presentación de J. Greisch, París 1986.
- Dumoulin, B., *Analyse génétique de la «Métaphysique» d'Aristote*, Montreal-París 1986.

- Rudolph, E., *Zeit und Gott bei Aristoteles aus der Perspektive der protestantischen Wirkungsgeschichte*, Stuttgart 1986.
- De Garay, J., *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, prólogo de L. Polo, Pamplona 1987.
- Graham, D.W., *Aristotle's Two Systems*, Oxford 1987.
- Guarneri, E., *Il realismo dinamico di Aristotele, introducción a Aristóteles, Il V libro della Metafisica*, Palermo 1987.
- Modrak, D.K.W., *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago-Londres 1987.
- Brague, R., *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, París 1988.
- Cleary, J.J., *Aristotle on the many Senses of Priority*, Carbondale 1988.
- Furth, M., *Substance, Form and Psyche: An Aristotelian Metaphysics*, Cambridge 1988.
- Hohelüchter, M., *Kontrarietät. Explication in Auseinandersetzung mit Aristoteles*, Münster 1988.
- Irwin, T.H., *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988.
- Kal, V., *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, Leiden-Nueva York-Copenhague-Colonia 1988.
- Samonà, L., *Dialettica e metafisica. Prospettiva su Hegel e Aristotele*, Palermo 1988.
- Urbanas, A., *La notion d'accident chez Aristote. Logique et métaphysique*, Montreal-París 1988.
- Beriger, A., *Die aristotelische Dialektik. Ihre Darstellung in der «Topik» und in den «Sophistischen Widerlegungen» und ihre Anwendung in der «Metaphysik» M 1-3*, Heidelberg 1989.
- Gill, M.L., *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton 1989.
- Gómez Cabranes, L., *El poder y lo posible (sus sentidos en Aristóteles)*, Pamplona 1989.
- Halper, E.C., *One and Many in Aristotle's «Metaphysics». The Central Books*, Columbus 1989.
- Königshausen, J.H., *Ursprung und Thema der ersten Wissenschaft*, Amsterdam 1989.
- Manuwald, B., *Studien zum Unbewegten Beweger in der Naturphilosophie des Aristoteles*, Stuttgart 1989.
- Quevedo, A., *Ens per accidens. Contingencia y determinación en Aristóteles*, Pamplona 1989.
- Rist, J.H., *The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth*, Toronto-Buffalo-Londres 1989.
- Witt, C., *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VII-IX*, Ithaca-Londres 1989.

- Antich, X., *Introducción a la Metafísica de Aristóteles*, Barcelona 1990.
- Wood, R.E., *A Path into Metaphysics. Phenomenological, Hermeneutical and Dialogical Studies*, Albany 1990.
- Lewis, F.A., *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge-Nueva York-Port Chester-Melbourne-Sydney 1991.
- Loux, M. J., *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca 1991.
- Samaranch, F., *Cuatro ensayos sobre Aristóteles. Política y ética; metafísica*, Madrid 1991.
- Annas, J., *Interpretazione dei libri M-N della «Metafisica» di Aristotele. La filosofia della matematica in Platone e Aristotele*, introducción y traducción de los libros M-N por G. Reale, traducción de E. Cattanei, Milán 1992 (primera edición: Oxford 1976, 1987²).
- Casals Pons, J., *L'experiment d'Aristòtil: literatura d'una incursió en la Metafisica*, Barcelona 1992.
- García González, J., *El ser y la libertad*, Málaga 1992.
- Pietsch, C., *Prinzipienfindung bei Aristoteles. Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen*, Stuttgart 1992.
- Yepes Stork, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona 1993.
- AA.VV., *Aristotele. Perché la metafisica. Studi su alcune concetti chiave della «Filosofia prima» aristotelica e sulla storia dei suoi influssi*, a cargo de A. Bausola y G. Reale, Milán 1994.
- Mesch, W., *Ontologie und Dialektik bei Aristoteles*, Gotinga 1994.
- Trendelenburg, A., *La dottrina delle categorie in Aristotele*, con el discurso inaugural (como apéndice) del año académico 1833, *De Aristotelis categoriis*, prólogo e introducción de G. Reale, traducción y artículo complementario de V. Cicero, Milán 1994.
- Bonitz, H., *Sulle categorie di Aristotele*, prólogo, introducción, proyecto y realización editorial de G. Reale, traducción e índices de V. Cicero, Milán 1995 (edición original: *Über die Kategorien des Aristoteles*, en «Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse», 10 (1853), p. 591-645).
- Brentano, F., *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, prólogo, introducción, traducción de los textos griegos, proyecto y realización editorial de G. Reale, traducción e índices de S. Tognoli, Milán 1995 (título original: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862).
- Donini, P., *La «Metafisica» di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Roma 1995.
- Natorp, P., *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele*, con el artículo (como apéndice) sobre la inautenticidad del libro K de la *Metafisica*, prólogo, introducción, proyecto y realización editorial de G. Reale, traducción e

índices de V. Cicero, Milán 1995 (ediciones originales: *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, en «Philosophische Monatshefte», 24 (1888), p. 37-65, 540-74, y *Über Aristoteles' Metaphysik*, K 1-8, 1065 a 26, en «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1 (1888), p. 178-93.

Reale, G., *La metafísica de Aristotele nei suoi concetti-cardine, nella sua struttura e nei suoi rapporti con il pensiero di Platone*, introducción a Aristotele, *Metafísica*, vol. I, Milán 1993, 1995².

Rapp, Ch. (a cargo de), *Aristoteles' Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, Berlín 1996.

Selección temática de la Bibliografía por conceptos

Accidente: Gómez Lobo A. (1966); Urbanas A. (1988); Quevedo A. (1989).
Acto/potencia: Stallmach J. (1959); Wolf U. (1979); Graham D.W. (1980); Heidegger M. (1981); Gómez Cabranes L. (1989); Yepes Stork R. (1993).

Analogía: Muskens G.L. (1943); Fiedler W. (1978); Quevedo A. (1989); Melchiorre V. in AA.VV. (1994).

Arte: Ulmer K. (1953).

Bien: Ryan E.E. (1961).

Categorías: Schütze A. (1972); Trendelenburg A. (1994); Bonitz H. (1995).

Causa: Meeham F.X. (1940).

Ciencia: Antweiler A. (1936); Messner R.O. (1962); Kullmann W. (1974); Chen C.H. (1976); Granger G.G. (1976); Schüssler I. (1982); Königshausen J.H. (1989).

Conocimiento: Schulze-Sölde W. (1926); Buchdahl G. (1963); Berti E. (1965); Koreng L. (1983); Fleischer M. (1984); Seidl H. (1984); Kal V. (1988); Pietsch C. (1992).

Dialéctica: Evans J.D.G. (1977); Samonà L. (1988); Beriger A. (1989); Rossitto C. in AA.VV. (1994); Mesch W. (1994).

Entelequia: cfr. Forma.

Esencia: Zubiri X. (1962); Kessler M. (1976); Witt C. (1980); Ricoeur P. (1982); Liske M.T. (1985).

Filosofía primera: Sbarra A. (1937); Manno A. (1957); Reale G. (1961); Routil L. (1969); Berti E. (1977).

Finalismo: Lerner M.P. (1969); Alvira R. (1978); Capecci A. (1978).

Forma: Hartmann N. (1941); Arnold U. (1965); Lloyd A.C. (1981); De Gary J. (1987); Mignucci M. in AA.VV. (1994).

Historia: Riondato E. (1961).

Ideas: Schmitz H. (1985).

Individuo: Badareu D. (1936); Preiswerk A. (1939).
 Intelecto: De Corte M. (1934); Seidl H. (1971); Szlezák T.A. (1979).
 Lenguaje: Larkin M.T. (1971).
 Matemática: Stenzel J. (1924); Moukanos D.D. (1981); Cleary J.J. (1982); Annas J. (1992).
 Materia: Happ H. (1971); Belmonte V. (1972).
 Metafísica: Merlan Ph. (1953); Décarie V. (1961); Kremer K. (1961); Wiplinger F. (1976); Lorite Mena J. (1977); Brinkmann K. (1979); Volkmann-Schluck K.H. (1979); Reale G. in *Aristotele* (1993); Natorp P. (1995).
 Naturaleza: Wiplinger F. (1971).
 Número: cfr. Matemática.
 Ontología: Oggioni E. (1950); Owens J. (1951); De Rijk L.M. (1952); García Bacca J.D. (1957); Moser S. (1958); Deninger J.G. (1961); Aubenque P. (1962); Buchanan E. (1965); Fattore V. (1965); Winner K.H. (1967); Leszl W. (1970); Bärthlein K. (1972); Marx W. (1972); Kahn C.H. (1973); Class W. (1974); Guzzoni U. (1975); Leszl W. (1975); Boehm R. (1976); Dillens A.M. (1982); Booth E. (1983); Romeyer Dherbey G. (1983); Brague R. (1988); Samaranch F. (1991); García González (1992); Berti E., Cassin B., Vigna C. in *AA.VV.* (1994); Brentano F. (1995).
 Política: Riedel M. (1975).
 Potencia: cfr. Acto/potencia.
 Principio: Tatarkiewicz W. (1910); Sullivan J.B. (1939); Gohlke P. (1954); Gómez Pin V. (1984); Irwin T.H. (1988).
 Principio de no contradicción: Zwergel H.A. (1972); Dancy R.M. (1975).
 Prioridad: Cleary J.J. (1988).
 Sustancia: Dimmler H. (1904); Bauch B. (1910); Vogelbacher J. (1932); Gómez Pin V. (1977); Hartman E. (1977); Stegmaier W. (1977); Loux M.J. (1978); Viertel W. (1982); Graham D.W. (1987); Furth M. (1988); Gill M.L. (1989); Rist J.H. (1989); Witt C. (1989); Lewis F.A. (1991); Loux M.J. (1991); Rapp Ch. (a cura di) (1996).
 Teología: Pletschette G. (1914); Mugnier R. (1930); Von Arnim H. (1931); Libertini C. (1953); Mainberger G. (1959); Vuillemin J. (1967); Giacon C. (1969); Pötscher W. (1970); Elders L. (1972); Natali C. (1974); Stead C. (1977); Brentano F. (1980); Vial Larrain de Dios (1980); Dudley J. (1982); Oehler K. (1984); Barbellion S. (1985); Dubarle D. (1986); Rudolph E. (1986); Manuwald B. (1989); Krämer H., Natali C. in *AA.VV.* (1994).
 Τι ἦν εἶναι: Arpe C. (1938).
 Τι κατὰ τινός: Tugendhat E. (1958).
 Trascendencia: Chen C.H. (1940).
 Unidad: Halper E.C. (1989); Wood R.E. (1990); Reale G. (1994⁶).

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Académicos, véase Platónicos.
Alberto Magno, 213-214.
Albino, 207.
Alcinoo, véase Albino.
Alejandro de Afrodisia (seudo), 12, 13
y n, 28, 29 n, 44 y n, 211-12.
Al-Farabi, 213.
Al-Kindi, 212.
Amonio, 212.
Anaxágoras, 25-27, 105.
Anaxímenes, 25.
Andrónico de Rodas, 10 y n, 11, 210-11.
Annas, Julia, 23 n, 109 y n, 195 y n,
202 n, 230.
Apelición, 210.
Apelt, O., 147 n.
Aristón de Ceos, 11-12.
Arnim, H. von, 226.
Asclepio, 13 y n, 212.
Aubenque, P., 18 y n, 227-28.
Augusto, 10.
Averroes, 213.
Avicena, 213.
- Bach, J. S., 128.
Bacon, F., 217-18.
Barnes, J., 230.
Baumgarten, A., 219.
Bausola, A., 229.
Beethoven, L. Van, 128.
- Bekker, I., 222.
Bernardinello, S., 29 n.
Berti, E., 29 n, 141 n, 176 n, 228-31.
Bessarión, cardenal, 214-15.
Boeto de Sidone, 28, 29 n.
Boecio Severino, 146-47, 212.
Bonitz, H., 11 n, 98, 109, 147 y n,
148, 151 n, 154 y n, 222.
Bontadini, G., 229.
Bos, A., 229.
Bostock, D., 230.
Brandis, Chr. A., 222.
Brentano, F., 138 y n, 139 n, 143 y n,
144 y n, 151 y n, 179 n, 180 n,
181 n, 222, 228.
Buridanus, J., 216.
- Calipo, 101, 107, 182.
Calogero, G., 16.
Cassin, B., 229.
Cathala, M.R., 213.
Cattanei, E., 23 n, 185 n, 195 n, 196
n, 197 n, 202 n.
Cicero, V., 60 n, 143 n, 147 n, 205 n.
Clauberg, J., 217.
Colle, G., 229.
Comte, A., 226.
Corisco, 18, 52.
Courtine, J.F., 215, 217, 219.
Crubellier, M., 209.

- Dante Alighieri, 213.
 Davies, R., 230.
 De Mas, E., 219.
 Demócrito, 25, 77.
 Dilthey, W., 226.
 Diógenes de Apolonia, 25.
 Diógenes de Laercio, 11-12, 16, 47,
 199, 200 n, 210.
 Domenicus de Flandria, 216.
 Donini, P.L., 211.
 Drossaart Lulofs, H.J., 210.
 Duns Escoto, 214.
 Düring, I., 10 n.

 Egidio Romano, 214.
 Eisler, R., 47.
 Eleáticos, 25-27, 131, 133, 136, 190.
 Empedócles, 25-26, 40, 105.
 Enrique de Grante, 214.
 Erasto, 18.
 Esposito, C., 216.
 Estoicos, 211.
 Estrabón, 210.
 Estratón de Lámpsaco, 209.
 Euclides, 196-197.
 Eudemo, 12-13, 28, 29 n.
 Eudoxio, 101.
 Eusebietti, P., 226.

 Faber Stapulensis, 216.
 Fabro, C., 229.
 Feuerbach, L., 222.
 Filón de Alejandría, 207.
 Filópono, 212.
 Físicos (Naturalistas presocráticos),
 33, 40, 46, 89, 105, 108, 164,
 201.
 Flaminius, M.A., 216.
 Fonseca, P., 216.
 Frede, M., 230.
 Frinis, 130.

 Gaiser, K., 129 n, 205 y n.

 Gaza, T., 215.
 Gentile, M., 229.
 Ghisalberti, A., 229.
 Giacomo Veneto, 213.
 Giannantoni, G., 229.
 Gilson, E., 215, 217, 229.
 Göckel, R. (Goclenius), 216-17.
 Gohlke, P., 226-27.
 Guillermo de Moerbeke, 213.

 Hayduck, M., 211-212.
 Hegel, G.W.F., 127, 129, 199 y n,
 219-21.
 Heidegger, M., 141 n, 176 n, 223,
 228.
 Heráclito, 25-26, 43, 111, 228.
 Hermes, 84, 138, 173.
 Hermipo, 10 n.
 Hipaso, 25.
 Homero, 108.
 Höhle, V., 196, 197 n.

 Irwin, T., 230.

 Jaeger, W., 16 y n, 22, 98, 156, 159,
 223-27.
 Janduno, J. de, 216.
 Jónicos, 201.
 Jorge de Trebisonda, 215.
 Jorge Gemisto Pletón, 215.
 Jorge Escolario Gennadio, 215.

 Kant, I., 219-20, 222.
 Kierkegaard, S., 222.
 Kirwan, C., 230.
 Krämer, H., 205 y n, 229.
 Kremer, K., 13 n.
 Kroll, G., 212.

 Laks, A., 209.
 Landauer, S., 211.
 Larmore, Ch., 209.
 Leibniz, G.W., 222.

- Leonardo da Vinci, 196 n.
 Leucipo, 25, 105.
 Lohr, C.H., 214.
 Lorhardus, J., 217.
 Lotz, J., 229.
 Lutero, M., 217-18.
- Mansion, A., 229.
 Mansion, S., 229.
 Maréchal, J., 229.
 Marino de Neápolis, 212.
 Maritain, J., 229.
 Marx, C., 222.
 Mauro, S., 215.
 Megarenses, 140, 171-73.
 Melchiorre, V., 229.
 Meliso, 26.
 Merlan, Ph., 146 n, 155 y n, 187 y n, 188, 189 y n, 217.
 Michelet, 220.
 Micraelius, J., 217.
 Migliori, M., 229.
 Mignucci, M., 229.
 Monistas, 27.
 Moraux, P., 11 y n, 12 y n, 13, 211.
 Most, G.W., 209.
 Movia, G., 211.
- Natali, C., 229.
 Natorp, P., 60 y n, 192, 223-24, 227-28.
 Naturalistas presocráticos, véase Físicos.
 Neleo di Escepsis, 210.
 Neoplatónicos, 211-212.
 Nicolás de Damasco, 10 y n, 11, 210, 211.
 Niphus, A., 216.
 Nominalistas, 199, 231.
- Oggioni, E., 226.
 Owens, J., 229.
- Parménides, 26, 41, 114, 131, 133, 136.
 Pasicles de Rodas, 28 y n, 29 y n, 30.
 Patritius, F., 212.
 Patzig, G., 230.
 Peripatéticos, 209-11, 223.
 Pieper, J., 229.
 Pitagóricos, 25-27, 33, 40-41, 72, 89, 97, 106, 111-12, 114, 150.
 Platón, 22-23, 26-27, 33, 40, 65, 105, 111, 113-114, 130-31, 132 y n, 133, 136, 154-55, 158-59, 177 y n, 187-188, 196 y n, 197-200, 202-03, 205-06, 212, 215, 220-21, 224.
 Platónicos (Académicos), 22-23, 27, 36-37, 41, 43, 69, 72-74, 78, 89, 97, 103-04, 108-15, 133, 135-36, 164, 169, 185, 200-04.
 Plotino, 207, 211.
 Pluralistas, 27.
 Popper, K.R. 220.
 Porfirio, 147, 211, 212.
 Presocráticos, 22, 98.
 Proclo, 212.
 Protágoras, 46.
 Przywara, E., 229.
- Radice, R., 155 n, 170 n, 229, 231.
 Ramus, P., 216.
 Rapp, Ch., 230.
 Reale, G., 14 n, 23 n, 30 n, 33 n, 45 n, 50 n, 60 n, 64 n, 93 n, 98 n, 101 n, 129 n, 131 n, 137 n, 155 n, 156 n, 162 n, 177 n, 195 n, 196 n, 197 n, 203 n, 205 n, 209-10, 229, 231.
 Realistas, 199.
 Reiner, H., 13 n.
 Rose, V., 222.
 Ross, W.D., 180 y n, 230.
 Rossitto, C., 229.
 Rudolph, E., 209.

- Ruggiu, L., 229.
- Saffrey, H.D., 187 n.
- Scaynus, A., 216.
- Scheibler, Ch. 217.
- Schmitt, Ch.B., 214.
- Schwegler, A., 129 y n, 222.
- Sexto Empírico, 155 n.
- Sila, 210.
- Simónides de Ceo, 120.
- Simplicio, 12 y n, 13.
- Siriano, 113 y n, 212.
- Sócrates, 53, 72, 111, 130, 138.
- Sofistas, 43.
- Spiazzi, R., 213.
- Suárez, F., 215-16.
- Szlezák, Th.A., 185 n, 229.
- Talete, 16,
- Teeteto, 196.
- Temistio, 211-12.
- Teofrasto, 10 y n, 11 n, 30, 101, 209-10, 226.
- Teólogos, 105.
- Timoteo, 130.
- Tiranión, 210.
- Tognoli, 139, 211.
- Tomás de Aquino, 213.
- Toth, I., 185 n, 196, 197 y n.
- Trendelenburg, F.A., 143 y n, 147 y n, 151 y n, 222.
- Trombetta, A., 216.
- Usener, H., 222.
- Van Raalte, M., 209.
- Vegetti, M., 226.
- Verra, V., 229.
- Vigna, C., 229.
- Vivaldi, A., 128.
- Volpi, F., 176 n, 228.
- Wehrli, F., 210.
- Wesoly, M., 229.
- Wilpert, P., 155 y n.
- Wolff, Ch., 219-29.
- Wundt, M., 226-27.
- Xenócrates, 18, 65, 112, 196 n.
- Zeller, E., 147 y n, 158 y n, 180 n, 187 y n, 223.
- Zenón de Elea, 41.
- Zielinski, I.E., 229.
- Zürcher, J., 226.

Giovanni Reale

Por una nueva interpretación de Platón

Reale propone una interpretación de las denominadas «doctrinas no escritas» de Platón contraponiéndolas a la enseñanza plasmada en los *Diálogos escritos*, de modo que estos últimos deben ser leídos desde los presupuestos de aquéllas. Según el autor, las «doctrinas no escritas» constituyen la cúspide del verdadero pensamiento platónico, que fue expuesto de forma sistemática, aunque sólo oralmente; por ello sostiene que, pese a que disponemos de toda la obra escrita de Platón, no conocemos a través de ella su auténtico pensamiento, que debemos buscar en sus enseñanzas orales en la Academia (esquemáticamente anunciadas en la *Metafísica* de Aristóteles). Esta nueva lectura supone un cambio total del paradigma científico explicativo del pensamiento de Platón.

924 págs. ISBN 84-254-2183-7

Introducción a Aristóteles

En esta síntesis de la vida y el pensamiento de Aristóteles, el autor ha logrado un difícil equilibrio entre la erudición más exigente y la simplicidad de un lenguaje inteligible para lectores no iniciados. Se incluye una bibliografía muy completa de las obras del Estagirita con sus ediciones críticas, traducciones y comentarios más importantes.

2ª ed. 212 págs. ISBN 84-254-1488-1

La sabiduría antigua

Terapia para los males del hombre contemporáneo

El mundo contemporáneo ha redescubierto la sabiduría de los griegos, que de nuevo se impone como punto de referencia ineludible para quien pretenda construir la identidad propia. Este libro traza un minucioso itinerario por los males que afligen al hombre contemporáneo, mostrando cómo la sabiduría de los griegos revela los métodos de «curación» del malestar actual.

2ª ed. 264 págs. ISBN 84-254-1982-4

Giovanni Reale – Dario Antiseri

Historia del pensamiento filosófico y científico

Los tres volúmenes de la presente obra constituyen uno de los manuales más completos de historia de la filosofía y de la ciencia, especialmente apto para los estudiantes de enseñanza media y de universidad. Se ofrece una visión exhaustiva del itinerario seguido por el pensamiento occidental, tanto en su vertiente filosófica como en su dimensión científica, mostrando el peso decisivo que han tenido los pensadores y los sabios de Occidente en la progresiva formación del talante del hombre actual y su mundo. Es una *Historia del pensamiento filosófico y científico* plenamente objetiva y muestra, además, una gran apertura a todas las posiciones del pensamiento humano, sin privilegiar subrepticamente ninguna de ellas. Mérito especial de la obra de Giovanni Reale y Dario Antiseri es la particular atención prestada a una serie de autores y escuelas que, a pesar de su carácter aparentemente marginal, han tenido un influjo importante en la evolución del pensamiento. De gran utilidad didáctica son las tablas cronológicas, los índices de nombres y la extensa bibliografía que aparecen al final de cada tomo.

Tomo I. Antigüedad y edad media

3ª ed. 620 págs. ISBN 84-254-1588-8

Tomo II. Del humanismo a Kant

4ª ed. 824 págs. ISBN 84-254-1590-X

Tomo III. Del romanticismo hasta hoy

2ª ed. 1016 págs. ISBN 84-254-1592-6

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2507

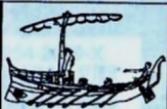
Esta obra proporciona las claves de lectura para una correcta interpretación de la *Metafísica* de Aristóteles, planteando los problemas que ha de resolver todo lector antes de abordar su estudio. El catedrático de Historia de la Filosofía Antigua, Giovanni Reale, lleva a cabo un análisis del significado del término «metafísica» y ofrece un estudio exhaustivo y profundo de la génesis y estructuración de la obra de Aristóteles que lleva ese título.

Desde el punto de vista literario, la *Metafísica* no es una obra unitaria, sino un conjunto de libros y, más precisamente, de apuntes y materiales de diversa índole relacionados con las lecciones impartidas por Aristóteles sobre una determinada problemática que él designaba con varios nombres y, en particular, con la expresión técnica de «filosofía primera». Si la unidad literaria de la *Metafísica* queda ya definitivamente excluida, punto sobre el cual los estudios modernos y contemporáneos no dejan lugar a dudas, no puede decirse lo mismo de la unidad de contenido de la colección que constituyen los catorce libros, que además pueden y deben leerse en el orden en que nos han sido transmitidos.

Sólo con plena conciencia de tales problemas se puede sacar provecho de la lectura del complejo y abundante material presentado en los libros que componen la obra. Reale describe la estructura de la *Metafísica* mediante un análisis sistemático de cada libro, recorriendo por orden sus capítulos, y pone de relieve e interpreta la armazón teórica del pensamiento metafísico de Aristóteles, mostrando sus fundamentos, conceptos clave y trabazones internas. Tras examinar las semejanzas y diferencias estructurales entre el pensamiento metafísico de Aristóteles y el de Platón, la obra concluye con una historia de la fortuna de la *Metafísica* a través de las diversas interpretaciones de las que ha sido objeto a lo largo de los siglos, desde la Antigüedad hasta el siglo XX.

Importado por:

ULISES
Librería



Andrés de Fuenzalida 48 Providencia
Fono: (02)2311013 - Fax: 3354797
E-mail: libreria@ulises.cl

Herder

www.herdereditorial.com