

Carlos Paván*

Aproximaciones al concepto aristotélico de ontología

RESUMEN

A partir de la traducción de la expresión τὸ ὄν ἢ ὅν como *ente existente en cuanto existente*, es posible resolver algunas de las dificultades epistemológicas más arduas de la ontología aristotélica. En efecto, dicha traducción —acompañada por la concepción semántica de la sustancia cual unidad débil referencial—, permite superar el obstáculo epistémico constituido por la concepción del ser como ente no genérico considerado, a la vez, cual objeto de saber científico.

Palabras clave: ARISTÓTELES, ONTOLOGÍA, EPISTEMOLOGÍA.

ABSTRACT

The greek expression τὸ ὄν ἢ ὅν is translated as *Being qua Being*. This serves as a starting point in the solution of some of the most difficult issues within aristotelian ontology, namely, the conception of *Being* both as not constituting a genera and as constituting the proper object of scientific knowledge. The understanding of *ens* as *Being qua Being* is readily complemented by the semantic theory of substance as a weak referential unit.

Keywords: ARISTOTLE, ONTOLOGY, EPISTEMOLOGY.
(Editorial staff.)

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

I. **E**l libro Γ empieza con una afirmación abrupta, sin duda enigmática, cuyo eco se escuchará, desde entonces, por dos milenios:

Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo (1003a 20).

Aristóteles no gasta ni una sola palabra sobre la posibilidad de la ciencia cuya definición enuncia. Simplemente, se limita a anunciar su descubrimiento¹. Acto seguido, nos dice que esta ciencia no se identifica con ninguna de las ciencias particulares ya que su objeto de estudio es el más universal. Estas son sus famosas palabras:

Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del Ente en cuanto ente, sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidentes de ésta; por ejemplo, las ciencias matemáticas (1003a 21).

Volveré sobre este punto: por ahora centraré mi atención en la fórmula aristotélica τὸ ὄν ἢ ὄν. ¿Como entender estas palabras?

Owens —quien traduce la expresión con esta fórmula, *Being qua Being*—, se remonta a los *Analíticos posteriores*, I, 4, 73b 38-74a 3 y señala que el significado de tales palabras se puede desglosar de esta manera: pertenece al *ente en cuanto ente* todo lo que le corresponde *per se*; aquello que se encuentra en el ser de cualquier cosa y en cualquier caso; aquello que pertenece universal y necesariamente a todo ente². En este sentido, la necesidad y la universalidad parecen ser las características fundamentales del *ente en cuanto ente* y con ello el filósofo muestra la gran influencia que Platón sigue ejerciendo en su pensamiento.

¹ «Aristotle makes no attempt to show how there could be a science of Being *qua* Being. He is not interested in first working out the *possibility* of the science. He simply states, as an observable fact, that there is such a science.» J. Owens, *The Doctrine of Being in the aristotelian «Metaphysics»*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1963, p. 263. Esta obra se citará con la sigla DBA.

² «This explanation throws light on the technical terms used at the beginning of G. What pertains to Being *qua* Being, in accordance with the *Posterior Analytics*, should: a) pertain to it *per se*, b) belong immediately to the 'Being' found in anything whatsoever, c) pertain to any chance instance of Being, d) belong *universally* to all Beings, e) belong *necessarily* to all Beings.» DBA, p. 260-261.

Pese a la solidez teórica de la lectura de Owens, su propuesta ha sido sometida a discusión por Mansion quien denuncia la falta de un riguroso enfoque gramatical y lexicológico³. De acuerdo a la interpretación de Mansion, la expresión τὸ ὄν ἢ ὄν puede ser considerada como parte de la expresión τὸ ὄν ἢ τὸ ὄν ἔστιν ὄν que puede traducirse así: *lo que es o lo existente, en tanto que lo existente es existente*. Ahora bien, ὄν —que siempre aparece en nominativo en tanto atributo del sujeto del verbo ἔστι—

no es una restricción que afecta el τὸ ὄν que le precede: este nos coloca ante lo que existe concretamente, pero expresado en sentido abstracto (τὸ con el participio neutro) de manera de abarcar todo lo que existe sin limitación alguna.⁴

Entonces, la ulterior determinación de τὸ ὄν mediante ἢ ὄν indica solamente el enfoque desde el cual se considera al τὸ ὄν y esto es propio del ἢ en todos los casos cuando el sujeto se considera bajo algún aspecto particular como, por ejemplo, ἢ ἀκίνητον ο ἢ χωριστόν ο ἢ ἄνθρωπος⁵.

La lectura de Mansion que acabamos de recordar, no es nueva. Ya se encuentra en Alejandro de Afrodisia, en su comentario al libro Γ. La intención de Mansion, retomando a Alejandro, es la de oponerse a Asclepio quien interpretaba la expresión en cuestión según el sentido del término κυρίως, con lo cual *ente en cuanto ente* se convierte en *el ente en sentido enfático* abriendo paso así la lectura teológica del τὸ ὄν ἢ ὄν. Esta misma idea vuelve en Owens según el cual *ente en cuanto ente* es una fórmula que va progresivamente delineándose en Aristóteles identificándose, en un primer momento, con la οὐσία y, luego, con la sustancia inmaterial. Mansion, en cambio, fundamentándose en el significado corriente de la expresión evita esta salida teológica y lee la fórmula aristotélica en el sentido según al cual *ente en cuanto ente*, como vimos, significa *el existente en cuanto existente*, traducción que no reduce τὸ ὄν ἢ ὄν a la inmaterialidad de la sustancia separada sino que abarca a *todo ente en cuanto*

³ A. Mansion, «L' objet de la science philosophique suprême d' après Aristote» en *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès*, Paris, Vrin, 1956, pp. 151-168. La observación a la que aludo se encuentra en la p. 158.

⁴ «n'est pas une restriction affectant τὸ ὄν ἢ ὄν qui précède: celui-ci nous place devant ce qui existe concrètement, mais exprimé de façon abstraite (τὸ avec le participe au neutre) de manière à embrasser tout ce qui existe sans aucune limitation.» Mansion, op. cit., p. 157.

⁵ Mansion, op.cit., p. 157

existente. Düring comparte la misma opinión cuando, al referirse al cuarto libro, sostiene, un tanto escuetamente, que: «el objetivo de la obra es mostrar que hay un $\delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ que corresponde a todo $\delta\upsilon\nu\ \tau\iota$.»⁶ Por su parte Aubenque critica radicalmente la exégesis medieval del $\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ traducido como *ens commune*. A partir de esta posición hermenéutica, el *ente en cuanto ente* no sería ni el ser sensible, ni trascendente, ni móvil, ni inmóvil, ni corruptible ni incorruptible. En contra de estas lecturas, el autor destaca lo siguiente: «en Aristóteles no encontramos nada de eso. Estudiar el ser en cuanto ser, quiere decir estudiarlo en cuanto que es ser, «y no en cuanto números, líneas o fuego» [IV, 2, 1004b 6]. Se dirá que ése es sólo un ejemplo, pero su elección es significativa: números y líneas se refieren a las matemáticas, y fuego a la física. Aristóteles parece querer decir que el ser en cuanto ser

*es el ser que no es considerado en cuanto matemático o físico, porque, de hecho, es también matemático o físico, es decir, sensible. Lo divino es silenciado aquí, como si no entrase en el dominio a cuyo propósito se plantea el problema ontológico*⁷.

A partir de este breve recorrido de posibles interpretaciones de la enigmática fórmula, ¿cuáles son las conclusiones que podemos inferir? Es evidente que se ha producido una tensión, una clara oposición entre dos interpretaciones, a saber: la de Asclepio —acompañado por una larga tradición hermenéutica— y la de Aubenque. Mientras el primero lee la fórmula en el sentido del término $\kappa\upsilon\rho\iota\omega\varsigma$, abriendo paso a la interpretación teológica, el segundo descarta toda posible referencia de la ontología aristotélica del $\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ a lo inmaterial. Entre estas dos posiciones diametralmente opuestas, se inserta, cual término medio, la exégesis gramatical o lexicográfica (según la definición de Mansion) que bien puede ser considerada neutral. En el lenguaje aristotélico $\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ apunta al ente en cuanto lo entiende como *el existente en cuanto existente*. En el marco de esta lectura puede insertarse la interpretación

⁶ «Scopo dell' opera è di mostrare che c'è un $\delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ che spetta a ogni $\delta\upsilon\nu\ \tau\iota$.» *Aristotele*, trad. it., Milano, Mursia, 1976, p. 660 s. Por otra parte, confirmando lo dicho, citaré la traducción de Düring de un texto del libro VI: «quando si parla dell' *esistenza semplicemente* [ἄλλ' ἐπεὶ τὸ δὴν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς] lo si fa in diversi significati» *Met.*, VI, 2, 1026a 34.

⁷ *El problema del ser en Aristóteles*, trad. cast., Madrid, Gredos, 1990, p. 357. Cursivas añadidas. Este texto se citará con la sigla PSA.

de Owens quien, manteniendo la neutralidad de la expresión, señala a lo largo de su obra que el $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ puede leerse tanto en el sentido de la sustancia material como de la sustancia inmaterial. La decisiva referencia a los *Análiticos posteriores* muestra los dos caracteres propios de la fórmula que son, como sabemos, la necesidad y la universalidad máxima.

Pues bien, esta lectura me parece la más correcta. En efecto, sin dejarse llevar por tendencias demasiado reductivas (este es el caso de Aubenque o Asclepio), deja abierta las posibilidades de interpretación de acuerdo a los contextos problemáticos y a la progresiva estructuración del pensamiento aristotélico. Si, por otra parte, esta exégesis se complementa con la traducción de Mansion, obtenemos un resultado por demás estimulante. Si es verdad que el sentido inmediatamente gramatical de la fórmula nos remite al *ente existente en cuanto existente*, la afirmación de Düring que citaremos a continuación resulta del todo plausible:

En las primeras cinco aporías de Beta Aristóteles plantea problemas que muestran que está encaminado hacia el reconocimiento del concepto de «existencia». En *Gamma* enuncia la doctrina del $\delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu^8$.

Este fundamental señalamiento recoge la lectura gramatical de la expresión aristotélica asignándole su verdadero sentido: *el $\delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ implica el decisivo descubrimiento aristotélico de la noción de existencia como clave de la ontología en cuanto su objeto*. Esto es confirmado por la doctrina de Aristóteles según la cual *el ser no es un género*. Al respecto, en *Metafísica III* se lee:

Pero no es posible que sean un género de los entes ni el Uno ni el Ente; es necesario, en efecto, que existan las diferencias de cada género, y que cada una sea una, y es imposible que se prediquen de las diferencias propias ni las especies del género ni el género sin especies, de suerte que, si es género el Uno o el Ente, ninguna diferencia será ni ente ni uno. Pero, si el Ente y el uno no son géneros, tampoco serán principios, si es que los géneros son principios (998b 22s).

El argumento procede de acuerdo a la reducción al absurdo. Supongamos que el ser fuese un género: entonces, le corresponderían diferencias a partir de

⁸ «Nelle prime cinque aporie di Beta Aristotele pone dei problemi che mostrano che è sulla via di riconoscere il concetto di «esistenza». In *Gamma* enuncia la dottrina dell' $\delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$.» *Aristotele*, op. cit., p. 668. *Cursivas añadidas*.

las cuales se determinarían las especies. Pues bien, dado que las diferencias deben ser, entonces el ser debería ser predicado de sus diferencias. Esto, para Aristóteles, es imposible y la razón de ello se encuentra en *Tópicos* VI, 6, 144b 2. Allí se sostiene que si el género se predicara de sus diferencias, entonces se atribuiría a la especie dos veces: primero a través del género y luego de la misma diferencia. En otros términos, si, por ejemplo, fuera posible predicar animal de lo racional, de manera que se pudiera decir «lo racional es animal» (el género está siendo predicado de la diferencia), entonces, al definir hombre como animal racional estarías predicando de él dos veces la racionalidad, la primera vez, mediante el género, la segunda, mediante la diferencia. Sin embargo, entonces, si todo lo racional es animal, ya el hombre no quedaría definido siendo imposible distinguir una especie de la otra. En este sentido, como señala Aubenque, la definición supone que el género sea determinado por una diferencia extraña a él mediante la cual se produce la definición⁹.

Otra manera de entender el razonamiento es sugerida ya en el texto de *Metafísica* III, 3:

Añádase a esto que las diferencias serán principios en mayor grado que los géneros. (998b 30s)

Esta línea parece significar lo siguiente: es imposible predicar el género de la diferencia porque la diferencia es otra que el género. Si se dice que los delfines son mamíferos acuáticos, entonces se ve a las claras que es imposible predicar 'mamífero' de 'acuático' ya que, al decir «todo acuático es mamífero» estoy haciendo una afirmación a todas luces falsa.

Un último argumento en contra del carácter genérico del ente se encuentra, una vez más, en el tercer libro. Estas son las palabras del filósofo:

en las cosas en que hay anterior y posterior, no es posible que lo que está en ellas exista fuera de ellas (por ejemplo, si la Díada es el primero de los números, no habrá ningún número fuera de las especies de los números; y, asimismo, tampoco habrá ninguna figura fuera de las especies de las figuras. Y si no los hay de estas cosas, difícilmente habrá géneros de las demás cosas fuera de las especies; pues de estas cosas sobre todo parece

⁹ «sólo hay verdadera definición allí donde hay fecundación del género por una diferencia necesariamente extraña a él; si se desea que la diferencia sea principio de la especificación, resulta indispensable que no sea ella misma una especie del género.» PSA, p. 221.

haber géneros). Pero en los individuos no hay ni lo anterior ni lo posterior. Además, donde hay mejor y peor, siempre lo mejor es anterior; de suerte que tampoco de estas cosas habrá género. Así, pues, según esto, más bien parecen ser principios los predicados de los individuos que los géneros (999a 6 ss).

Como señala Aubenque¹⁰, semejante razonamiento parece colocarse en terreno platónico. En este sentido, no sería posible postular la existencia de una idea de un conjunto de cosas ordenadas de acuerdo a la anterioridad y a la posterioridad, es decir, no habría idea de una serie jerarquizada. En efecto, de lo contrario, una de dos: o la idea contiene las propiedades de los elementos inferiores y, entonces, no puede ser aplicada a los miembros superiores o, al revés, contiene las propiedades de los elementos superiores y entonces no se aplica a los inferiores. Según el Estagirita, pues, no podemos hablar de un género común de una serie jerárquicamente ordenada. Como vimos, Aristóteles se refiere al ejemplo de los números y de las figuras geométricas pero, si aplicamos este argumento al ente, obtenemos que el ente no es un género ya que las cosas a las que se refiere pueden ser ordenadas jerárquicamente.

Sea como fuere, para Aristóteles es evidente que el ser no es género. Ahora bien, el Aquinatense interpretó tal teoría en esta dirección:

Enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto, qui quaelibet natura essentialiter est ens, ut etiam probat Philosophus in III Metaph., quod ens non potest esse genus¹¹.

Con esto, se nos dice que el ser no es un género no por su absoluta indeterminación sino por su absoluta fecundidad, por su total positividad. A mi manera de ver, esta interpretación —*que apunta hacia el concepto de ens commune*— no se adecua al pensamiento aristotélico. En verdad, el ser (en el sentido del $\delta\nu$) no

¹⁰ «esta nueva demostración que [...] sólo se encuentra propuesta en un pasaje [999a 6 ss], se apoya en una tesis de los platónicos, según la cual *no hay Idea de aquellas cosas en las que hay anterior y posterior* [...] Pues ¿qué sería esa unidad en el caso de una serie jerárquica? Si no conllevara más que los caracteres efectivamente comunes, es decir, los más bajos, excluiría la perfección propia de los términos superiores de la serie. Si, inversamente, incluyese esa perfección, entonces no se aplicaría a los términos inferiores. Transpuesta en términos aristotélicos, dicha tesis se convertiría en esta: *no hay género común de aquellas cosas en las que hay anterior y posterior.*» PSA, p. 228.

¹¹ *De veritate*, I, 1 c.

es un género porque —como vimos al traducir la expresión τὸ ὄν ἢ ὄν— es la existencia la cual se diferencia racionalmente (y no realmente)¹² del género siendo esto un concepto. *El ser no es un género porque es la existencia y ésta es la gran conquista que Aristóteles alcanza en el IV libro. Con lo cual las argumentaciones en contra de la genericidad del ser se adecúan a la naturaleza del objeto propio de la ontología.*

II. En relación al objeto ontológico fundamental, recordemos las palabras iniciales del segundo capítulo del Γ:

Pero el Ente [Τὸ δὲ ὄν] se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad: esto, porque la conserva; aquello, porque la produce; lo otro, porque es signo de sanidad, y lo de más allá, porque es capaz de recibirla [...] Así también el Ente [τὸ ὄν] se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son camino hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la sustancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia (1003a 32 ss).

Ya he analizado¹³ el tema de la equivocidad. Podemos, pues, afirmar, que el τὸ ὄν es un πρὸς ἓν λεγόμενον¹⁴, es decir, no es un término equívoco sino un término referencialmente unitario ya que puede establecerse un significado único que evita la homonimia. En el caso específico que nos ocupa, este centro semántico es la sustancia, como se desprende claramente del texto citado. ¿Sin embargo, se trata solamente de un centro semántico o es también un fundamento óntico? A este respecto, quizás convenga retomar la discusión del principio de no contradicción que, como es sabido, constituye el tema central del cuarto libro.

Aristóteles da cuatro definiciones del principio de no contradicción¹⁵. He aquí sus palabras:

¹² Los intérpretes coinciden en descartar la distinción real de esencia y existencia en Aristóteles.

¹³ Véase *Apuntes filosóficos*, Caracas, 1997, n° 9-10, pp. 119-139.

¹⁴ Refiriéndose a este pasaje Owens, escribe: «'Being' is therefore a πρὸς ἓν equivocal. The point emphasized is that the true nature concerned in this type of equivocal is located as such *only* in the primary instance [...] The first instance is 'Entity'.» DBA, p. 265.

¹⁵ En adelante, utilizaré la sigla pdnc para referirme a este principio.

[1] es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en el mismo sentido (1005b 19-21);

[2] Es imposible, en efecto, que nadie crea que una misma cosa es y no es (1005b 24 s);

[3] no es posible que los atributos contrarios se den simultáneamente en el mismo sujeto (1005b 26);

[4] es imposible que uno admita simultáneamente que una misma cosa es y no es (1005b 29 s).

La primera formulación puede denominarse lógica; la segunda, existencial; la tercera, óptica; la cuarta, psicológica.

Como podemos ver a partir de los textos citados, el pdnc no tiene en el Estagirita un significado exclusivamente lógico sino también y sobre todo óptico¹⁶. Para comprobarlo basta con retomar una de las defensas del tal principio desarrollada por Aristóteles. En *Metafísica*, IV, 4, se lee:

en suma, los que esto dicen destruyen la substancia [οὐσίαν] y la esencia [τὸ τί ἦν εἶναι]. Pues necesariamente han de afirmar que *todas las cosas son accidentes, y que lo que es precisamente la esencia de hombre o la esencia de animal no existe* (1007a 20).

El pdnc es visto en este texto como íntimamente vinculado a la distinción óptica de sustancia y accidente. Es cierto que Aristóteles dice que los que niegan el pdnc «afirman» que todas las cosas son accidentes, pero, a renglón seguido, señala también que la negación del principio implica negar la *existencia* de la esencia. Por otro lado, es también cierto que la afirmación de los negadores del pdnc tiene alcance óptico ya que supone que «todas las cosas son accidentes». Ahora bien, con ello no se quiere negar que Aristóteles conciba el pdnc como

¹⁶ Ello justifica la reacción crítica de Kant quien escribió: «Existe, sin embargo, una fórmula de ese principio célebre, pero puramente formal y sin contenido, que contiene una síntesis que indebida e innecesariamente ha pasado mezclada con el mismo principio. La fórmula es ésta: *Es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo*. Además de ponerse aquí la certeza apodíctica (por la palabra *imposible*) de un modo superfluo, porque ella misma se sobreentiende por la proposición, *está ésta afectada por la condición del Tiempo*. [...] Mas el principio de contradicción, *como principio puramente lógico, no debe reducir sus asertos a las relaciones de tiempo*, luego tal fórmula es por completo contraria a su fin», pp. 296 s. *Crítica de la razón pura*, trad. cast de J. Del Perojo, Buenos Aires, Losada, 1973, *Análisis de los principios*, cap. II sec. I, p. 296 s. Cursivas añadidas. La crítica —aunque no se nombre a Aristóteles— muestra que Kant consideraba que la concepción aristotélica del pdnc es extendida indebidamente al plano óptico.

fundamento discursivo. En efecto, empezando la discusión con los negadores del primer principio lógico, el filósofo recuerda que

el punto de partida para los argumentos de esta clase no es exigir que el adversario reconozca que algo es o no es (pues esto sin duda podría ser considerado como una petición de principio), sino que *significa algo para él mismo y para otro*; esto, en efecto, necesariamente ha de reconocerlo si *realmente quiere decir algo*; pues, si no, *este tal no podría razonar ni consigo mismo ni con otro* (1006a 19 ss).

Pues bien, acto seguido, el Estagirita enuncia cuál es la condición de significación con estas palabras:

por «significar una sola cosa» entiendo lo siguiente: *si «hombre» es «tal cosa» y si algo es un hombre, «tal cosa» será la esencia del hombre* (1006a 32 s).

La unidad semántica que se refleja en la aceptación del pdnc, se fundamenta, a su vez, en la esencia y en la sustancia: sin embargo, esa condición de la significación no es vista solamente en el marco semántico, sino que es vinculada al plano óptico y ontológico del bloque sustancia-esencia. *Por lo tanto, es posible concluir que la sustancia no sólo es centro semántico, sino también óptico¹⁷ y, en virtud de ello, fundamento del pdnc¹⁸.*

III. El examen de la defensa del pdnc ha mostrado claramente que la sustancia es el fundamento óptico y ontológico en el que se apoya el discurso no contradictorio. Mas ésta no es la única conclusión que podemos derivar del análisis aristotélico del pdnc. En efecto, hay consecuencias decisivas de orden epistemológico que se desprenden del razonar aristotélico sobre el primer principio lógico.

Aristóteles se da perfecta cuenta de que una demostración del pdnc es imposible ya que intentarlo sería incurrir en una *petitio principii*.¹⁹ Por ello

¹⁷ «Il concetto di *ousia* sta alla base della discussione che ora segue sul principio di contraddizione. *Chi nega questo principio, deve negare anche l'ousia, cioè deve contestare che ci sia qualcosa come il còd che l'esser uomo* [1007a 20]». Dúring, *op. cit.*, p. 676.

¹⁸ Tal idea ha sido claramente expresada por Aubenque con estas palabras: «aquello que garantiza que la palabra *hombre* tiene significación única es, al mismo tiempo, *lo que hace que todo hombre es hombre, a saber, su equidad de animal racional o de «animal bípedo»*». Aubenque, PSA, p. 124.

¹⁹ «Exigen, ciertamente algunos, por ignorancia, que también esto se demuestre; es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no. Pues es

utiliza un proceso distinto del demostrativo y que llama ἀποδειξαι ἐλεγκτικῶς y que podemos traducir como *demostración eléctica o por refutación*. Para que esta demostración funcione, es necesario que exista quien niegue lo que se quiere defender; por eso Aristóteles, en el cuarto capítulo del libro Γ, entabla un diálogo continuo con los sofistas y con Heráclito. Ahora bien, ¿cuál es el saber que debe encargarse de estudiar y defender el *pdnc*? Para contestar semejante pregunta es necesario volver a sopesar Γ 1. Allí Aristóteles dice:

puesto que *buscamos los principios y las causas más altas*, es evidente que serán necesariamente *principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal*. Por consiguiente, si también los que buscaban los elementos de los entes buscaban estos principios, también *los elementos tenían que ser del Ente no accidental, sino en cuanto ente*. Por eso también nosotros *debemos comprender las primeras causas del Ente en cuanto ente* (1003a 28 ss).

El razonamiento parece ser el siguiente: si las causas que se buscan son las más altas y si tales causas no pertenecen al ente *per se*, es decir, al *ente en cuanto ente* (recordemos que, como señala Owens a partir de los *Anallíticos*, los atributos del *ente en cuanto ente* le deben pertenecer de manera *necesaria y universal*), entonces tales causas no son las primeras²⁰. Recordemos la primera aporía del III libro: ella apunta al problema de la unidad de la ciencia que estudia las primeras causas y los primeros principios, la sabiduría. ¿Existe una sola ciencia (σοφία) que estudia todas las causas? Aristóteles, en Γ 1, nos da la respuesta. Para que se unifiquen las ciencias de las causas es necesario que el objeto de ese saber sea el *ente en cuanto ente*. Con esto se da por sentado que existe una sola ciencia de las causas primeras si esa ciencia versa sobre *ente en cuanto ente*, y con ello se ha resuelto la primera aporía. Sin embargo, Owens señala que Aristóteles no contesta la pregunta fundamental: si dos de las causas no pertenecen al ente inmóvil, ¿cómo todas ellas pueden pertenecer al *ente en cuanto ente*?²¹ Personal-

imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco así habría demostración); y, si de algunas cosas no se debe buscar demostración, ¿caso pueden decirnos qué principio la necesita menos que éste?» *Met.*, IV, 4, 1006a 5 ss.

²⁰ «If the causes did not belong to that nature *per se*, in the sense synonymous with *qua* the nature itself, they would not be 'first'.» Owens, DBA, p. 261.

²¹ «Moreover, how can all the causes pertain to Being *per se*, when two of them are not found in immobile Being? Such questions remain unanswered.» DBA, p. 263.

mente no creo que esta dificultad no haya sido contestada, aunque de manera implícita, por el Estagirita. En efecto, si se entiende al *ente en cuanto ente* como el *ente existente en cuanto existente*, entonces, el hecho por el cual algunas de las cuatro causas no se apliquen a ciertos entes, no compromete la tesis de acuerdo con la cual todas ellas pertenecen al *ente en cuanto ente*. Es decir, todas ellas pertenecen al *ente en cuanto ente*, afectando de una manera u otra, según la naturaleza del ente particular que se considere, a lo existente, sin que ello implique que todas ellas, en cualquier caso, deban aparecer en su totalidad en un ente cualquiera. Sea como sea, es evidente que la primera aporía se resuelve en Γ 1 mediante la concepción que asigna a la sabiduría un objeto cuya necesidad y universalidad permiten superar los escollos planteados en la aporía misma. Semejante solución vuelve a plantearse en relación a la segunda aporía. En el tercer capítulo del libro IV se lee:

Pero hay que decir si es propio de una sola ciencia o de diversas ciencias especular acerca de los llamados axiomas en las Matemáticas y acerca de la substancia. Pues bien, es claro que también la especulación acerca de estas cosas *es propia de una sola ciencia, y, por cierto, de la del filósofo; los axiomas, en efecto, se aplican a todos los entes, pero no a algún género en particular, separadamente de los demás*(1005a 19 ss).

La solución de la segunda aporía del libro B estriba, pues, en la universalidad del axioma que sólo puede ser estudiado por aquella ciencia que sea la más universal. Dicho saber es la *ciencia del ente en cuanto ente*, la ciencia que, versando sobre la existencia, alcanza aquella máxima universalidad que se requiere para darle al filósofo la base a partir de la cual investigar aquellas determinaciones que pertenecen a todos los entes. Pues bien, una de tales determinaciones es el primer principio lógico: el principio de no contradicción. También la solución de la tercera aporía se fundamenta en razones parecidas. Como se recordará, dicha dificultad era resumida así: ¿hay una sola ciencia o son varias las que se ocupan de todas las sustancias?

La respuesta de Aristóteles en el libro *Gamma* es la siguiente:

Y tantas son las partes de la Filosofía cuantas son las substancias. Por tanto, una de ellas será necesariamente Filosofía primera, y otra, Filosofía segunda. El ente, en efecto, (y el uno) tienen directamente géneros. Por eso también las ciencias les acompañarán. *Pues el filósofo es como el llamado matemático. Porque también ésta tiene parte, y hay en las matemáticas una ciencia primera, y otra segunda, y otras a continuación*(1004a 2 ss).

La idea de Aristóteles es que a cada clase de sustancia le corresponde un tipo de filosofía y, una vez más, es la universalidad del τὸ ὄν aquello que permite la unificación epistémica. En el *ente en cuanto ente* se unifican los distintos géneros cada uno de los cuales será el objeto de una especial clase de filosofía. Esta solución es claramente planteada por Aristóteles con estas palabras:

de cualquier género, tanto la sensación como la ciencia es una sola de uno solo; por ejemplo, la Gramática, que es una sola, considera todas las voces. Por eso también *contemplar todas las especies del ente en cuanto ente, y las especies de las especies, es propio de una ciencia genéricamente una* (1003b 19).

IV. En estas palabras del Estagirita, se oculta *aparentemente* una dificultad que mostraría ciertas oscilaciones en la elaboración de la teoría. En efecto, sabemos que el ente no es un género: pues bien, ¿cómo se puede llamar *genérica* una ciencia que no versa sobre un género? Además, ¿cómo puede dividirse en especies algo (el ente) que no es género? Esta dificultad, ya notada por Alejandro de Afrodisia y por él atribuida a cierta inexactitud²² del vocabulario aristotélico, ha sido destacada con gran énfasis por Aubenque quien, sin embargo, hace un curioso señalamiento. Este exégeta, en efecto, se pregunta: «¿cómo se puede hablar de especies del ser y de lo uno, si el ser y lo uno no son géneros?»²³. Esta parece ser una pregunta interesante; mas, entonces, se añade esta segunda observación crítica:

Aristóteles, unas líneas más allá, recuerda su doctrina constante: «resulta que el ser y lo uno conllevan inmediatamente (εὐθύς) géneros» [1004a 4], lo que sólo puede querer decir esto: el ser y lo uno no existen ellos mismos como géneros, sino que cada uno de ellos es varios géneros, a los cuales nos remitimos en cuanto tentamos pensar el ser y lo uno en su unidad. Y Aristóteles obtiene en seguida esta conclusión: hay tantas ciencias (y no, esta vez, especies de una ciencia única) como géneros fundamentales existen²⁴.

Los dos pasajes de *El problema del ser en Aristóteles* producen cierto asombro. En efecto, no se entiende cómo un intérprete que acepta (según nos dice el segundo texto citado) que el ente conlleve géneros (aunque él en sí mismo no lo sea), se asombre cuando el Estagirita sostiene que el ente tiene especies. Si el ente, aun

²² *Comentario de la Metafísica*, 249, 28: cit. por Aubenque, PSA, p. 230, nota n. 484.

²³ PSA, p. 230

²⁴ *Op. cit.*, pp. 230 s.

no siendo género, conlleva géneros, es necesario que el mismo ente conlleve especies. Tanto Aubenque como Alejandro se asombran por algo que, a mi manera de ver, no plantea dificultad alguna. En efecto, ¿cuál es el problema? ¿Es acaso que el ente abarque géneros y especies, no siendo género? Si el *ente en cuanto ente* es el *ente existente en cuanto existente* (según Mansion y Düring, entre otros), entonces es evidente que el ente en cuanto existencia no es un género; sin embargo, es igualmente evidente que tal no genericidad no implica que géneros y especies no encuentren en el ente su unidad que estriba, precisamente, en esa existencia común a la que todos, géneros y especies, se refieren. La dificultad a la que hace referencia Aubenque estriba en el aspecto lógico de la cuestión. En efecto, es muy difícil entender, desde el punto de vista de la lógica, cómo un concepto que no es género, tenga especies. Sin embargo, esta dificultad, absolutamente legítima desde el punto de vista estrictamente lógico, debe ser superada en el marco de la ontología, si el mismo discurso ontológico quiere constituirse. ¿Qué es, pues, lo que nos dice Aristóteles? Tenemos que resolver el siguiente problema: ¿es única la ciencia de todas las sustancias o son varias ciencias cada una de las cuales estudia una determinada clase de sustancia? En la segunda hipótesis, la ciencia pierde su unidad y entonces será imposible decir cuál es la verdadera sabiduría. Es menester pues, que la sabiduría sea una, es decir, que haya una ciencia única para todas las sustancias sin que ello signifique, por otra parte, anular a todas las otras ciencias, las ciencias que podríamos llamar regionales. Para que la sabiduría sea unitaria debe versar sobre un objeto determinado de alguna manera. Sin embargo, dicho objeto no puede ser de tal naturaleza que el saber que verse sobre él anule los demás saberes. Tales son los datos del problema y la solución del Estagirita consiste en afirmar que el objeto que estudia la «ciencia buscada» es τὸ ὄν ἢ ὄν, es decir, *el ente existente en cuanto existente*. Si una clase de sustancia merece ser estudiada por un saber, debe primero existir; por ende habrá una ciencia que se encargue de especular sobre todas las modalidades existenciales y esta será la sabiduría. Sin embargo, precisamente porque el ente no puede ser género, entonces, la existencia de dicha sabiduría no implica que las demás ciencias sean anuladas o subsumidas deductivamente bajo la primera. Esto podría ocurrir si el ente fuese género, pero no lo es. En suma —recuérdese el ejemplo de 1004a 6-8—, la filosofía es como la matemática, de manera que, así como en el saber matemático hay una ciencia primera y otra segunda, en el saber filosófico hay una filosofía y sus ciencias

especiales. Esa filosofía única es la sabiduría que Aristóteles busca desde el libro perfectamente ha entendido A. Aubenque la estrategia aristotélica y lo demuestran estas palabras:

así como hay una matemática cuyas partes son la geometría, la aritmética, etc., así también hay una *filosofía en general*, cuyas partes son la filosofía primera y la filosofía segunda. Ahora bien: si se quiere que esa *filosofía en general* no sea la unidad puramente verbal y vacía de dos o más ciencias cuyos dominios serían comunicables, es preciso que ella misma posea un objeto único que sea, respecto de los objetos de las ciencias subordinadas, lo que el género es a las especies. Sólo entonces la filosofía primera y la filosofía segunda no aparecerán ya como *membra disiecta*, sino como partes de un todo que sería la *filosofía en general* o *ciencia del ser en cuanto ser*²⁵.

Ha llegado el momento de nombrar —de acuerdo a los términos tradicionales— las ciencias a las que se refiere Aristóteles para poder ver claro de lo que se trata. La *filosofía general* a la que se refiere Aubenque y que Aristóteles llama *ciencia del ente en cuanto ente*, es lo que nosotros denominamos *ontología*. La *Filosofía primera* es la *teología*; la *filosofía segunda* es la *Física*. Entonces, tendríamos que, de acuerdo a la solución aristotélica de la tercera aporía, brindada en el libro Γ, la ontología, en cuanto *ciencia del ente en cuanto ente* es aquella *filosofía general* que constituye el saber unitario cuyas partes se establecerán según la clase de sustancia estudiada (sustancia sensible o móvil, para la *física* y sustancia inmóvil para la *teología*). ¿Qué es lo que despierta la crítica de Aubenque en contra de esta solución?

Ya sabemos que el *ente no es un género*. Por otra parte Aristóteles, a partir de los *Analíticos*, considera que *la condición epistémica fundamental para que haya ciencia, es que dicho saber verse sobre un género*. El Estagirita es sumamente claro a este respecto: Y, de cualquier género, tanto la sensación como la ciencia es una sola de uno solo (1003b 19).

*La conclusión es, pues, que la ciencia del ente en cuanto ente no es ciencia*²⁶.

Aubenque, fundamentándose en IV, 2, 1004a 5, es decir, en el pasaje en

²⁵ PSA, p. 231. Cursivas añadidas.

²⁶ Sobre este tema ha insistido mucho Aubenque. En *El problema del ser en Aristóteles* y en un ensayo titulado *Sens et structure de la Métaphysique aristotélicienne*, el exégeta ha recalcado con fuerza esta contradicción epistémica del Estagirita. Estas son sus palabras: «Atengámonos, pues, [...] a la tesis negativa de que *el ser no es un género*, suficientemente establecida en

el que Aristóteles afirma que el ente (τὸ ὄν) se divide en géneros cada uno de los cuales sería el objeto de una ciencia particular, y en la tesis que niega el carácter genérico del ente, aprovecha la ocasión para defender su interpretación según la cual el ser es homónimo²⁷. Sin embargo, la tesis del que afirma el carácter equívoco del ser en Aristóteles es muy discutible y, por otro lado, es menester recordar un texto decisivo respecto del problema que se está ventilando. En Γ, 2, 1004a 24 leemos:

De suerte que, pues el Uno se dice en varios sentidos, también estos términos se dirán en varios sentidos; *a pesar de lo cual, es propio de una sola ciencia conocerlos todos; pues no será propio de otra porque se digan en varios sentidos, sino que lo será si los enunciados no se dicen según una sola cosa ni en orden a una sola cosa.*

Este pasaje es fundamental porque plantea la posibilidad de la existencia de un saber científico aun si no satisface la condición epistémica de la unidad genérica. Como el mismo Aubenque se ve forzado a reconocer²⁸, la unidad

virtud de la primera serie de argumentos, y hagamos constar que, una vez admitio ese otro principio de que *toda ciencia se refiere a un género*, la única conclusión que puede extraerse de esas dos premisas es la de que *no hay ciencia del ser.*» PSA, p. 230. En el segundo texto recordado, el autor hasta utiliza el examen que él hace de semejante dificultad como muestra de su método interpretativo que el mismo Aubenque define *aporético*. En el texto mencionado, leemos: «Nous voudrions, pour finir, tenter d' éclairer ces principes généraux d' interpretation par leur application à un exemple. Les deux premiers chapitres du livre G de la *Métaaphysique*, véritable *crux commentatorum*, comportent trois séries d' affirmation qui paraissent difficilement conciliables: 1. La première est celle qui ouvre de façon abrupte le livre G: «Il y a une science qui étudie l' être en tant que être» (G 1, 1033a 21). 2. Toute science porte sur un genre: «Ἀπαντος δὲ γένους καὶ αἰσθησις μία ἐνὸς καὶ ἐπιστήμη» (Γ, 2, 1003b 19). 3.» *Sens et structure de la Métaphysique aristotélicienne*, en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 58 année, n. 1, mai 1958, p. 14.

27 «Mais seule cette thèse nous paraît donner un sens acceptable à un argument du livre Γ (2; 1004a 5), selon le quel l' être comporte *immédiatement* [...] des genres, à chacun desquels correspondent les différentes sciences. L' être n' est pas un genre, mais il se divise immédiatement en une pluralité de genres suprêmes ou catégories, lesquels, renchérit ailleurs Aristote, sont irréductible à l' unité [...] Cette thèse n' est du rest qu' un corollaire de celle de l' homonyme de l' être», *ibid.*

28 Refiriéndose al texto citado Aubenque reconoce que: «Este pasaje ha sido considerado siempre, y *con razón*, fundamental, porque parece aportar los elementos de una solución: la ciencia del ser en cuanto ser no sería inmediatamente universal, ya que la idea de un género

requerida como condición epistémica en este pasaje no es la genérica sino la *unidad referencial propia de los* πρὸς ἔν λεγόμενα, es decir, aquella unidad débil que evita la equivocidad del ser.

El camino que ha recorrido, pues, Aristóteles puede resumirse de esta manera. En el libro A, todavía identifica la filosofía con la sabiduría cuyo objeto son las causas primeras y los primeros principios de los entes en movimiento. Como podemos apreciar, todavía estamos en un marco de referencia físico. Sin embargo, a través de la maduración de la problemática que la filosofía debe resolver y que ha sido plasmada en B, el Estagirita alcanza en Γ la idea de la posibilidad de una *ciencia del ente en cuanto ente* cuyo objeto es la existencia, el τὸ ὄν. Ahora bien, naturaleza de tal objeto se expresa en una serie de atributos (que son, fundamentalmente, las categorías) cuya unidad es asegurada mediante el concepto de *unidad referencial* o débil que, sin reducir a la unicidad las distintas determinaciones del ente en cuanto ente, permite evitar aquella univocidad que haría imposible el diálogo y el saber científico. En esta unidad descansa la posibilidad de que la *ciencia del ente en cuanto ente* merezca el nombre de ciencia, con lo cual, sin embargo, Aristóteles se ve obligado a abandonar la tesis lógica de la unidad genérica como requisito epistémico indispensable. De esta manera, la universalidad del ente le permite resolver las primeras aporías de B y encaminarse hacia la constitución definitiva de su concepto de filosofía. Como podemos apreciar, todo este recorrido teórico es posible a partir de la concepción del ente en cuanto ente (es decir, del objeto de la ontología), entendido como existencia y este nos parece ser el decisivo descubrimiento de Aristóteles.

es contradictoria; pero pueden concebirse otros tipos de unidad que no sean el del universal: aquellos que Aristóteles designa como *unidad de referencia* [...] y *unidad de serie* PSA, pp. 322 s. *Cursivas añadidas.*