

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año IX

1983

Núm. 17

INDICE

	<u>Pág.</u>
Carlos Elorriaga: La vida cristiana como camino progresivo según Rom 1-8	1
Francisco Gil Hellín: Los "bona matrimonii" en los tratadistas actuales	23
Antonio Mestre: Asensio Sales: la actitud ilustrada de un obispo partidario de la Compañía	61
Jesús Conill Sancho: Metafísica como conocimiento ontológico en Aristóteles	101
Carlos Moya Espí: Clasicismo y romanticismo en el pensamiento del joven Dilthey	119
Teresa Canet Aparisi: Aspectos del pensamiento teológico español del siglo XVI ante la conquista de América	155
Genaro Lamarca Langa: Los campesinos ante la muerte. Valencia 1730-1860 (Un estudio sobre el discurso testamentario)	167
Recensiones	203

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

METAFÍSICA COMO CONOCIMIENTO ONTOLÓGICO EN ARISTÓTELES

Por Jesús Conill Sancho

INTRODUCCIÓN

Algunos han creído que el pensamiento metafísico es un imposible, un anacronismo perteneciente a un pasado remoto sin relevancia alguna en la actualidad filosófica. Y más si se trata del conocimiento ontológico aristotélico. Pero vamos a mostrar cómo el conocimiento ontológico y, en especial, el aristotélico constituye un punto de referencia necesario del pensamiento metafísico.

La actualidad del pensamiento aristotélico queda bien atestiguada por diversas figuras (Hegel, Brentano, Heidegger, Gadamer...) y corrientes (Fenomenología, Hermenéutica, Neoescolástica, Filosofía Analítica...) de la Filosofía contemporánea.

El pensamiento aristotélico tiene como centro el ser, sea cual sea la interpretación que se haga de este pensamiento y de su extensión. Por tanto, nos enfrentamos con una gran cuestión metafísica que recorre toda la historia de la filosofía occidental hasta el s. XX: el pensamiento del ser.¹

La solución aristotélica a la cuestión del pensamiento del ser es la solución al problema metafísico que Aristóteles ofreció a la posteridad, con su grandeza y sus límites, pero que constituye el marco y/o el punto de referencia necesario para la reflexión posterior que no quiera ser superficial y banal. El nivel alcanzado por la metafísica aristotélica no puede ser desconsiderado, sino analizado, estudiado, aplicado y, si es posible, superado. Cualquier otra postura no es sino un “juego de máscaras” antifilosófico que conduce a pervertir la tarea intelectualmente encomendada a la filosofía.²

¹ Vid. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, especialmente la Introducción.

² Una declaración reciente entre nosotros del valor actual de la filosofía de Aristóteles, puede verse en la Introducción general a la traducción del “Acerca del alma” de Aristóteles por Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1978, especialmente

1. EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA

El pensamiento ontológico se inserta dentro del problema global de la Metafísica, tan arduo en el pensamiento y en los escritos aristotélicos. Aquí se entremezclan problemas históricos, exegeticos y filosóficos, que no podemos abordar aquí.

La Metafísica de Aristóteles constituye un foco de discusiones, especialmente a partir de la interpretación de Jaeger,³ que conduce a una multipartición de los escritos conocidos, alrededor de dos focos, que constituyen dos objetos diferentes e inconciliables, según el citado autor, sobre los que trataría sucesivamente la Metafísica de Aristóteles. Esa secuencia temporal la constituiría, como es bien conocido, la cercanía y progresivo distanciamiento aristotélico del platonismo. La interpretación de Jaeger destruye la visión sistemática de la obra de Aristóteles y, en el caso de la Metafísica, destruye asimismo su posible unidad e incluso se llega a anular la preocupación y estudio metafísicos de Aristóteles.⁴

La interpretación genética de Jaeger plantea un problema sistemático que vamos a considerar: *si la Metafísica tiene un doble objeto, que imposibilita que pueda hablarse de una ciencia con unidad*. Este es el gran problema de la Metafísica de Aristóteles. Aquí no se trata, como modernamente se ha planteado, de si la Metafísica es posible como ciencia, en el sentido moderno, sino *si es posible como ciencia (episteme) con unidad de objeto*.

Y, junto al problema del objeto de la Metafísica, encontramos la cuestión del título de la correspondiente ciencia: "metafísica", "ontología"... ¿Habló Aristóteles de "Metafísica" u "Ontología"? También esta cuestión, aparentemente terminológica, ha supuesto un problema, en cuanto a lo que significa acerca del método o modo de saber y acerca del objeto de lo que sería la filosofía en Aristóteles.

¿Por qué Aristóteles, que encontró términos para identificar la Psicología, la Física, la Matemática, la Teología..., sin embargo no encontró términos para hablar de lo que más tarde se ha llamado "metaphysica

págs. 79-80: "Aristóteles representa paradigmáticamente un modo perenne de acceder a la reflexión filosófica y de proceder dentro de ella" (pág. 80).

³ Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, Weidmann, 1955 (2.ª ed.).

⁴ Como ocurre si se aceptan las consecuencias de Jaeger y Zürcher. Pero la investigación de I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg, C. Winter, 1966, ha puesto límites y nuevos cauces a la orientación jaegeriana.

generalis” y “ontología”? ¿Tiene algún significado filosófico esta ausencia terminológica?

El problema de la metafísica, en cuanto a su contenido filosófico, es el problema de la filosofía griega, que se plantea la pregunta por el principio de todas las cosas (arkhé pánton). La metafísica es así la ciencia de las razones últimas y de la totalidad del ser, en una perspectiva universal y necesaria. Esa última razón del ser pudo encontrarse en lo que es común a diversos niveles (físico, suprafísico...). Así, ese camino metafísico, que es una investigación hacia el fundamento de la realidad se abrió también hacia lo suprasensible, hacia lo universal y necesario ideal. Sin embargo, dentro de la filosofía griega es Aristóteles quien configura con más precisión una noción y un proceder de orden metafísico más elaborado. Pero se trata, precisamente, de un tipo de pensamiento al que él mismo no denominó “metafísico”, ni “ontológico”, aunque en las interpretaciones posteriores se han utilizado ambos términos, como obvios para cualificar y expresar el contenido del pensamiento filosófico central y fundamental de Aristóteles. Pero ¿es legítimo este uso de términos (“metafísica” y “ontología”) para delimitar alguna parte de la filosofía de Aristóteles o acaso la filosofía fundamental? ¿Es relevante y significativa esta ausencia de los términos que luego van a usarse como delimitadores de un saber o ciencia fundamental en Aristóteles?

Podríamos llegar a un acuerdo más fácilmente en cuanto al término “metafísica”, si no hubiera reparos sobre la identificación de “metafísica” y “filosofía primera”. En la medida en que lo que se ha llamado en general “*metafísica*” pueda identificarse con el ámbito de la “*filosofía primera*”, entonces ya no habría inconvenientes para que se utilizara el término, siempre conscientes de su particular equivalencia en la terminología aristotélica. Pero con ello no queda solucionado el problema que venimos arrastrando, sino que toma su auténtico perfil. ¿Qué y cuál es el objeto y el tipo de conocimiento del pensamiento metafísico, es decir, cuál es el objeto de la Filosofía primera?

Generalmente se ha identificado la Filosofía primera de Aristóteles con la Ontología. En ésta radicaba la filosofía nuclear de Aristóteles. Pero no ha sido ésta la única respuesta. Ya Suárez propuso dos definiciones de Filosofía primera, al hilo de los propios textos aristotélicos: 1) la ciencia del ser qua ser, y 2) la teología, ciencia que tiene como objeto el ser divino.⁵ Por tanto, habría una dualidad de objeto: *el ser*

⁵ *Metafísica* IV, 2, 1004 b 6; VI, 1, 1026 a 21. Vid. F. Suárez, *Disputationes metaphysicae* I.^a parte, disp. I, sect. 2.

o el ser divino, con lo cual habría una doble posibilidad de interpretar la filosofía primera como *Ontología* o como *Teología*.

El problema radica en la determinación de cuál es el objeto y cuál es la ciencia en que consiste la filosofía primera. Ya el propio Aristóteles ha dado pie a la confusión en sus escritos, al definir de diversas maneras la filosofía: 1) como ciencia que trata del ser en tanto que ser; 2) como ciencia de la substancia inmóvil (a-móvil) sin materia, es decir, de lo divino; y 3) como ciencia de los primeros principios.⁶

Pero esta última es más bien una caracterización genérica de la ciencia.⁷ Son las otras dos las que han creado especialmente el problema del objeto de la filosofía primera, pues ésta última caracterización alude al carácter y modo de saber en que consiste todo saber científico. La distinción entre “ontología” y “teología” es el punto crucial, desde el punto de vista teórico y además ha supuesto en la interpretación de Jaeger un punto de distinción entre dos épocas y dos centros de interés en Aristóteles.

*Aunque ha separado tajantemente entre ontología y teología de un modo insalvable,*⁸ *pues no hay posibilidad de una explicación unificante de la realidad. Sólo tenemos como punto de partida, sin más posibilidad, la pluralidad y multiplicidad de manifestaciones y significaciones del ser.* Una cosa sería la teología y otra, la ontología.

Pero ¿ha hablado Aristóteles de la ciencia llamada “ontología”? ¿No se trata de una innovación posterior? ¿Hay base suficiente para hablar de que hay una ciencia del ser, la ontología? ¿Entonces por qué guardó silencio Aristóteles sobre esa pretendida ontología?

2. INTERPRETACIONES DEL SILENCIO DE ARISTÓTELES SOBRE UN POSIBLE TÍTULO PARA LA CIENCIA POSTERIORMENTE DENOMINADA “ONTOLOGÍA” O “METAPHYSICA GENERALIS”

Para algunos la ontología no ha recibido ningún nombre o título en la obra de Aristóteles porque la forma más importante y fundamental, el objeto primordial de tal ciencia es el ser divino, por tanto, hay que hablar de “teología”. El “theós” es la causa y fundamento de los seres.

⁶ J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontif. Inst. 1956, pág. 5.

⁷ *Metafísica* VI, 1, 1025 b 6; XI, 7, 1063 b 36; XIII, 2, 1076 b 36; IV, 2, 1003 b 16; *Analíticos Posteriores* I, 13, 78 a 25.

⁸ P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*. Especialmente 2.^a parte, págs. 295 ss.

La historia de esta interpretación se remonta a los comentaristas neoplatónicos y a la Edad Media. En esta línea interpretativa, la metafísica de Aristóteles culmina en la teología. Dios es el último fundamento, la causa última, del ser. La teología es una ciencia del ser divino y éste ser divino no es un ser cualquiera, sino determinado. Por eso, la ciencia es una ciencia particular, pero a la vez es universal, porque es la ciencia del fundamento de todo. Tiene un carácter universal, en cuanto el cielo y la *physis* entera dependen del principio que es el objeto de estudio de la teología.⁹ Es una ciencia particular, pero con carácter universal.

Este esquema de *pensamiento metafísico* es el que se ha denominado “*onto-teológico*”. Aquí se intentan mantener los dos enfoques: 1) el que alude al *ser como común denominador* de todos los entes, y 2) el que alude al *fundamento último* que permite ser al conjunto de los entes, *un ser supremo*.¹⁰ Este esquema de pensamiento abre la posibilidad de una *unidad de la metafísica*. Pero hay que preguntarse si esta unidad es de origen aristotélico. Porque, según Aubenque, la concepción “*onto-teológica*” no es aristotélica. Por tanto, habrá que aclarar si esta pretendida unidad puede defenderse en Aristóteles o es más bien una construcción superpuesta. Con ello no acaba el problema, pues, aun suponiendo que no fuera ésta la unidad de la filosofía, sino de otra especie, habrá que considerar asimismo su posible unidad. La razón, por la que no se puede aceptar la unidad del pensamiento “*onto-teológico*” estriba en que *una cosa es el “ens commune”, objeto de la “metaphysica generalis” y otra muy distinta es el “summun ens”, objeto de la teología*.

Cabe otra interpretación de la ausencia del nombre de la “*ontología*” en Aristóteles. Esta pretendida “*metaphysica generalis*” no tiene nombre, porque la *ontología* no es una ciencia. Por tanto, no necesita nombre alguno. No cabe ni tiene lugar en el esquema y clasificación de las ciencias que Aristóteles ofrece. Si repasamos sus clasificaciones más importantes no encontramos nunca la inclusión de una pretendida “*ontología*”.

Las ciencias, según Aristóteles, pueden ser: teóricas, prácticas y poéticas, según conduzcan a la contemplación (teoría), a la acción o a la producción técnica. Entre las ciencias teóricas se colocan la Física, las Matemáticas y la Teología.¹¹ Pero *no ocupa lugar alguno la “ontología”*. ¿Por qué? ¿Hay una ciencia, pensamiento científico, del ser, una ontología? ¿Por qué no la incluyó Aristóteles en su clasificación de las

⁹ *Metafísica* XII, 7, 1072 b 14.

¹⁰ Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, págs. 35-73.

¹¹ *Metafísica* VI, 1; XI, 7.

ciencias? La interpretación que estamos ahora considerando es aquella que, a partir de esta ausencia, pretende deducir la afirmación de que la ontología no es una ciencia en Aristóteles, y a eso se debe que no ocupe lugar alguno entre las ciencias. Ésta sería otra interpretación posible del silencio o ausencia de un término para la pretendida ciencia.^{11 bis}

Esta segunda solución conlleva consecuencias muy graves para el pensamiento metafísico y para la interpretación del marco filosófico ontológico de Aristóteles. *¿Es verdad que Aristóteles no construyó una ontología? ¿Es verdad que no entendió ninguna de sus afirmaciones sobre el ser como afirmaciones dentro de un proyecto de saber científico? Entonces, ¿por qué ocupa un puesto tan relevante el ser en los escritos de Aristóteles? ¿Es posible la ontología como ciencia en Aristóteles?*

3. ¿ES POSIBLE LA ONTOLOGÍA COMO CIENCIA EN ARISTÓTELES?

Aristóteles comienza el libro IV de la *Metafísica* diciendo:

Hay una ciencia que contempla el *ente en cuanto ente* y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del ente en cuanto ente, sino que, habiendo separado alguna parte de él, considera los accidentes de ésta; (...) Y, puesto que buscamos los principios y causas más altas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal (...) ...debemos comprender *las primeras causas del ente en cuanto ente* (IV, 1).

¿Cómo se puede poner en duda que haya una ciencia que sea la ontología? ¿No lo declara rotundamente Aristóteles aquí y en otros lugares?

Sin embargo, cabe preguntarse si Aristóteles alcanzó el nivel científico que en éste y otros textos afirma: *¿alcanzó Aristóteles el status científico de la posible ciencia denominada posteriormente "ontología"?* ¿Puede afirmarse que esa pretensión *es viable como "pisteme"?* ¿Puede haber, en sentido aristotélico estricto, *"episteme" del "ente en cuanto ente"?*

Aristóteles tiene un determinado concepto de "episteme", según el cual la ciencia del ente en cuanto ente puede ser sólo la ciencia que se busca, pero que no se puede encontrar ni alcanzar por ser imposible. ¿Por qué? Porque *la ciencia "buscada" del ente en cuanto ente tiene un*

^{11 bis} P. Aubenque, *op. cit.*

objeto determinado, pues cualquier determinación sería un límite del concepto del ente. Ese tipo de ser totalmente indeterminado, en cuanto que carece de todo contenido, alcanza la extensión suma, pero sin contenido; por tanto, se trata de algo totalmente abstracto, lo más indeterminado. Pero, ¿por qué ha de entenderse así el objeto de la ontología? Si analizamos con detención lo que Aristóteles considera el objeto de la pretendida ciencia ontológica, podemos decir que se trata, en fórmula abreviada, del “ente en cuanto ente”. “*Ente en cuanto ente*”: con ello no se refiere a ningún objeto concreto, a ninguna determinación concreta del ente, a ningún carácter parcial, etc... ¿entonces a qué hace referencia?, ¿se refiere realmente a algo?

En primer lugar, lo que hay que detectar es que *en esta pretendida ciencia el “to ón” ocupa un puesto central*. Por motivos lingüísticos, los lenguajes indoeuropeos se basan en la formulación sintáctica del verbo “ser”, de modo que toda proposición es una proposición predicativa¹² —según lo expresaba todavía Heidegger—:

Lo difícil se halla en el lenguaje. Nuestras lenguas occidentales son cada una de diversa manera, lenguas del pensamiento metafísico. Si la esencia de las lenguas occidentales fue en sí acuñada sólo metafísicamente, y según ello de manera definitiva por la onto-teo-lógica, o si estas lenguas ofrecen otras posibilidades del decir, y ello significa a la vez, del no-decir dicente, tal problema tiene que permanecer abierto.

En tiempos anteriores a Platón, en Píndaro y Homero, se encuentran raramente frases predicativas. De igual modo en los Presocráticos. Las formulaciones del verbo “ser” son una reconstrucción posterior. *Aristóteles convierte todo enunciado en enunciado predicativo*; es una posibilidad sintáctica que Aristóteles puso de relieve y así lo expone en sus estudios lógicos (a excepción de las frases impersonales). Pero esto no fue todavía así en Platón,¹³ para quien el ser es uno de los cinco géneros (no hay géneros del ser, sino que el ser es un género). El ser entra en competencia con otros géneros. La reflexión sobre el carácter predicativo es un paso aristotélico.

La consecuencia de ello consiste en formular sintácticamente toda proposición y enunciado mediante “es”. Cada sujeto “es” algo. Por tanto, *el “ser” es común a todas las cosas*.¹⁴ Pero ¿qué es eso común a todas las cosas? ¿En qué sentido es común y se extiende a todo?

¹² M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, pág. 72.

¹³ Vid. por ejemplo *El Sofista*.

¹⁴ *Metafísica* IV, 2.

Las interpretaciones pueden ser diferentes porque lo que está claro de entrada es que *el objeto de esta filosofía* no es el “tón ón” meramente, sino el “*ón hé on*”. ¿Qué añade o qué significación adquiere esta fórmula? Según nos aclara el propio Aristóteles, esta ciencia o pretendida ciencia difiere radicalmente de todas las demás ciencias particulares; y la distinción la expresa en el “*he ón*”. Esta fórmula aristotélica indica una *restricción y exclusión de determinadas propiedades* que se le atribuyen al ser, pero que no pertenecen al ente en cuanto que ente. La perspectiva que se nos abre en esta fórmula se dirige al ente, pero excluyendo todas las determinaciones; por consiguiente, *el objeto de la pretendida ciencia ontológica* es diferente a todas las concreciones de todas las ciencias particulares y trataría de un *objeto abstracto*, con un *máximo de extensión*, pero con el *mínimo de comprensión*. ¿Qué ciencia es esta ciencia del ente en cuanto ente? De entre las ciencias teóricas, que son las que podrían encargarse de contemplar el ente, ninguna se denomina “ontología”.

Algunos han interpretado el “ente en tanto que ente” como el ser suprasensible y divino, *el ser supremo*.¹⁵ La metafísica se identifica, así, con la filosofía primera (sensu stricto) y con la teología. Y ello no impide que sea una ciencia universal, pues lo divino es el fundamento de todo lo que es. Para fundamentar su postura, Merlan acude a un pasaje de la *Metafísica*,¹⁶ donde se afirma que la metafísica es una ciencia del ente en tanto que ente y separado, por tanto concluye que el ente en cuanto ente designa una realidad separada de lo sensible, es decir, suprasensible.¹⁷

Esta identificación entre el ente en tanto que ente y el ser divino es imposible, porque *entonces se pierde el sentido de lo que significa el “he on”*: una restricción que conduce a la indeterminación del objeto, que la distingue radicalmente de las ciencias particulares; y la teología trata de un objeto determinado. No se puede identificar la pretendida ciencia ontológica y la teología.

Que el objeto de la pretendida ciencia ontológica sea el “ente en cuanto ente” configura a esta ciencia en un status sumamente curioso. Porque si cada ciencia *tiene un objeto determinado, y el ente en cuanto ente viene a expresar la falta y ausencia de toda determinación, enton-*

¹⁵ “The terms ‘being-as-such’ and ‘unmoved and separated’ are used to designate one and the same thing: the sphere of being which is the subject matter of metaphysics” (Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague, 1953, pág. 150).

¹⁶ *Metafísica* XI, 7, 1064 a 28.

¹⁷ Verbeke, “La Physique d’Aristote est-elle une ontologie?”, en *Pensamiento*, n.º 138-9, págs. 191-192 especialmente.

ces no habrá ciencia del ente en cuanto ente, porque no hay posibilidad de ciencia de lo indeterminado, de lo sumamente abstracto. Por tanto, la ontología no cumple los requisitos de la ciencia en Aristóteles, porque como el concepto de ente que es objeto de esta ciencia es tan general, no tiene especificidad alguna.

A partir del libro IV de la *Metafísica*, capítulo 2.º, se pueden sacar dos conclusiones: 1.ª) *toda ciencia lo es de un género; 2.ª) el “ón he on” no es ningún género. Por tanto, no puede ser objeto de la ciencia. Pero, ¿por qué el ser, el ente, no es un género? Porque el género señala la unidad de una multiplicidad. Esta unidad no es lógica, sino real. Los géneros tienen límites; es decir, tienen un interior y un exterior, que queda definido, delimitado, porque incluye y excluye. Por tanto, el ser no es un género, porque no tiene límites, no tiene determinación alguna, no es delimitable ni definible.*

Igualmente podemos argumentar a partir del libro III, capítulo 3.º de la *Metafísica*, donde Aristóteles se refiere a la “diferencia”, a aquello que permite diferenciar y dividir un género. *El ser no puede ser dividido ni subdividido, porque no existe ninguna diferencia que pueda distinguir y diferenciar al ser: el ser es un indeterminado e indiferenciado. Por tanto, no es un género, porque no puede articularse internamente, no puede diferenciarse internamente.*

Habrà que concluir, por tanto, que *no puede haber una ciencia ontológica en Aristóteles. Porque no hay una determinación, un aspecto real, un género, que se constituya en el objeto posible de un saber científico (episteme) en Aristóteles. Porque es la determinabilidad del objeto lo que constituye la posibilidad de cientificidad. No hay posibilidad de un objeto determinado en el caso de la ontología. Por tanto, no es posible una ontología como ciencia en Aristóteles.*

La razón por la que el objeto es indeterminado es que el ser no es un género, porque no es definible. Pero, aunque fuera un género (!), sería el más extenso, común a todo. Por tanto, no se podría formar ninguna proposición en que no estuviera presente.

Según Aristóteles, en toda proposición predicativa el predicado es más extenso que el sujeto. *El sujeto no puede ser nunca más extenso que el predicado. Por tanto, el ser no puede ser definido; porque es el género supremo (¡en el caso de que fuera un género!).*

Pero el ser no es un género. Porque si lo fuera, entonces se diferenciaría, puesto que el género es diferenciable. Pero esto es imposible. ¿Por qué? Porque todo lo pensable es ser. No hay diferencias en el ser; nada puede venir de fuera que diferencie al ser. Las diferencias vienen de otra esfera. Pero no hay otra esfera diferente, pues el ser es un todo indiferenciable por otra cosa que no sea el ser.

Por todo ello, se duda de la posibilidad de una ciencia del ser. Pero el propio Aristóteles es el que pretende construir una ciencia (episteme) del ente en cuanto ente. Para ello deberá encontrar una unidad en el objeto de estudio de esta ciencia. *¿Es posible reconducir o descubrir la unidad del ser?* Este es el gran problema del pensamiento ontológico y metafísico de Aristóteles, del que además depende internamente en su filosofía el que sea posible como “episteme”.

4. LA CONSTITUCIÓN DE UNA CIENCIA DEL ENTE EN CUANTO ENTE

*La posibilidad de constituir una ciencia ontológica radica en que sea posible pensar la unidad del ser. Sin embargo, la afirmación reiterada de Aristóteles es que “el ser se dice de muchas maneras”.*¹⁸ Pero por eso, la pregunta fundamental de la filosofía, como decía Heidegger,¹⁹ es la pregunta por el ser, a pesar de aquellos que la caracterizan como “peste del ser”.²⁰

Hemos aludido ya a *dos de las dificultades* principales para la constitución de una tal ciencia: la *indeterminación de su objeto* y la *pluralidad de significados del ser*.

En el mismo libro IV de la *Metafísica* parece ofrecerse un camino de *solución a la multivocidad del ser*. Hay una cierta unidad, en cuanto que hay un “*pros hén*”: todo discurso se refiere a una unidad, tiene un punto de convergencia, una unidad del ser:²¹

Pero el ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equivocadamente.

Así también el ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un sólo principio...

¿En qué consiste esta unidad, esta naturaleza, que podría resultar ser el punto de unión para la nueva ciencia ontológica? Unos han pensado en la *OUSÍA*, otros en el *THEÓS*. Y todo ello ha conducido a lo que se ha denominado la interpretación onto-teológica de la metafísica. La interpretación de Jaeger y su dualismo en la *Metafísica* de Aristóteles ha añadido nueva fuerza a esa bipartición del pensamiento metafísico

¹⁸ *Metafísica* VII, I.

¹⁹ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, 1965, pág. 222.

²⁰ W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, t. I, Studienausgabe, parte I, Berlin, 1969, pág. 5.

²¹ *Metafísica* IV, 2.

aristotélico en la estructura dual, construida sobre dos proyectos, según se exprese en unos pasajes la preocupación ontológica o teológica.

La *interpretación global onto-teológica* significa que hay una metafísica que tiene una unidad o estructura unitaria.^{21 bis} Pero esta postura mantiene dos supuestos: Primero, que *la ciencia del ser quiere ser ciencia en su totalidad y universalidad*; segundo, que *una parte del ser* (el supremo) *tiene una función fundamentante frente al resto del ser*.

Estas dos presuposiciones entran en cierto conflicto, porque ¿cómo se entiende el ser supremo?, ¿como *ousía* o como ser divino específicamente? En ambos casos hay una oposición entre el intento de ser ciencia universal del todo del ser y estar delimitada a una parte. Incluso en el caso de que la ciencia del “ón he ón” sea la ciencia de las causas primeras, porque se opone a la afirmación de que toda ciencia trata de las causas de un ámbito determinado de la realidad.

Aristóteles se esfuerza por acercar el status de la ciencia del ser y el de las otras ciencias, en cuanto debe cumplir dos condiciones: 1) la ilimitación, la necesidad de la ciencia del ser en cuanto tal; 2) la concreción de esta ciencia como ciencia causal, como las otras ciencias, dado que conocer es conocer por causas. Este esfuerzo de Aristóteles le condujo a proclamar el tipo de ciencia que se ocupa de las causas primeras, que son causas de una cierta naturaleza. Esta “cierta naturaleza” única (“pros hén kai mían tina physin”) es el ámbito de la ciencia del ente en tanto que ente.

La definición implícita del “ón he on” señala un modo de consideración que no excluye ningún tipo de ser y que no se limita a ningún ámbito dentro del ser. Excluye toda determinación, no señala nada determinado. Esto corresponde a la ya mencionada tesis de que el ser no es un género. Y además esto excluye claramente la consideración del ente divino como objeto del pensamiento ontológico, pues es un objeto determinado, objeto de una ciencia particular. La caracterización universal de la ontología ha sido reconocida como una característica fundamental de la ciencia que pretendía Aristóteles: la ontología.²²

Pero no hemos de olvidar el carácter plural y diverso del ser. El ente se dice de muchas maneras, tiene muchos significados, por tanto no

^{21 bis} La unidad de la Metafísica es defendida por G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità delle metafisica di Aristotele*, Milán, 1961. Entre nosotros T. Calvo, “Introducción general” a su traducción de *Acerca del alma de Aristóteles*, Madrid, Gredos, 1978, especialmente pág. 33. Véase asimismo mi comentario al trabajo del Prof. Calvo en *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 2, n.º 3, julio-sept. (1981), págs. 271-277.

²² E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt, 1976, pág. 35).

puede ser reducido a una mera unidad. La multivocidad del ser excluye una unidad del ser y, por tanto, puede excluir incluso la unidad que da consistencia al objeto de la ontología. ¿Cómo puede resolverse esta posible objeción y dificultad de la multiplicidad de significaciones del ser?

La pluralidad de significaciones ya se encuentra en Platón.²³ Pero fue Aristóteles quien sistemáticamente introdujo una aclaración de los significados del ser en su *Metafísica*.²⁴

*Para Aubenque, la respuesta que pretende dar Aristóteles al problema de la ciencia ontológica se resuelve en una afirmación semántica,*²⁵ pues cuantos sean los modos en que se dice, tantos son los significados del ser. Por tanto, se rechazan las traducciones como “*id quod est*”, propia de la Edad Media, así como la heideggeriana “*kommt vielfältig zum Schein*”, porque desvirtúan la relación con el lenguaje y el carácter semántico del texto aristotélico. Por tanto, Aubenque afirmará que *la ontología es una reflexión sobre el discurso humano*.²⁶ Esta interpretación conduce a pensar en un fenómeno lingüístico. *El ser no es nada real que se manifieste, sino que se trata de una expresión con varios significados, pero no se refiere a nada fuera del lenguaje. Es un operador lingüístico, una estructura lingüística.* El “ón” y el “ón he ón” no son objetos sensibles, ni hay de ellos experiencia sensible o intelectual, sino que se trata de un estudio de *estructuras y operadores del lenguaje. La ontología sería una ciencia metalingüística.*

Por tanto, lo que significa que *el ser se dice de muchas maneras* no es que el ser tenga muchos “denotata, sino que *el ser tiene muchos sentidos o significados*. Por tanto, se rompe en esta interpretación la división entre el orden del lenguaje y el de la realidad. Del mismo cariz es la interpretación de Wieland, que no admite un dualismo entre el orden del ser y el orden del lenguaje en Aristóteles.²⁷

La pluralidad de significados aparece en diversos lugares de la obra aristotélica.²⁸ *Pero Aristóteles encontró una solución a la diversidad y multiplicidad del ser*, aunque no llevó a cabo un sistema categorial. “Tó on” no es una palabra que tenga *homonimia*, pues la unidad del ser no se reduce a una identidad de nombre, sino que se dice respecto de una

²³ Platon, *El Sofista*, 237 a - 263 e.

²⁴ *Metafísica*, especialmente libros V y VII.

²⁵ *Ibid.*, V, 7. A pesar de la confusión de la nota 137 de la pág. 130 de P. Aubenque, *op. cit.*

²⁶ P. Aubenque, *o. c.*, cap. 2.º de la parte I.

²⁷ W. Wieland, *Die aristotelische Physik*. Göttingen, Vandenhoeck, 1970, págs. 141-161.

²⁸ *Metafísica* VI, 2; V, 7.

“physis”. Por tanto, no hay equivocidad. Hay una multivocidad relativa, pues *los significados del ser tienen algo en común*: que todos *significan respecto a una única naturaleza o primer significado*,^{28 bis} al que todos los demás se refieren. Entre los significados categoriales hay un significado principal: ousía.²⁹ Todas las categorías son significados del ser, porque tienen referencia al primer significado. *Hay un “pros hén”, punto de convergencia. Justamente esta unidad y pluralidad ha sido posibilitada por la estructura lingüística “hé ón”*.³⁰

Lo que algunos han visto como *peligro de objetivización* en Aristóteles,³¹ otros lo han apreciado como una *superación de tal peligro*,³² en cuanto que *mediante el “he ón” ya no hace falta objetivizar los predicados que aparecen en la estructura predicativa*. E incluso se considera que la aportación del “he ón” es *una respuesta al problema griego de la relación entre unidad y pluralidad*, en cuanto que la pluralidad de los predicados es referida a la unidad del sujeto, pero siendo distinta de él. Por tanto, se puede hablar de una y la misma cosa desde perspectivas diferentes.

Sin embargo, *la interpretación clásica* por la que se logra una cierta unidad de la diversidad del ser es la *analogía*. *Para poder pensar la unidad y diversidad*, la tradición ha utilizado el *pensamiento analógico* o lo que se ha llamado también la *“lógica analógica”*.³³ La analogía puede ser la salida a la dificultad de las múltiples significaciones de la palabra ser. Como dice Keller:³⁴

si analogía significa el enlace indisoluble de unidad y multiplicidad, entonces toda otra analogía está fundada en la del ser, pues sólo desde el ser pueden explicarse tanto la unidad como la multiplicidad de los entes o las formas de ser... ..esto indica que también el lenguaje, el cual (...) está abocado a la analogía, no puede fundamentarse sin apoyo en el ser.

Este nombre clásico para el “pros hen”, sin embargo, puede ser engañoso, porque en griego tiene un significado matemático: *“analogía”* es la identidad de dos relaciones, es una proporción. Pero *en el caso del*

^{28 bis} Compárense los textos de Aristóteles: *Metafísica* IV, 1 y 2; *Partibus Animalium* I, 1. Especialmente 1003^a 26-28, 33-34, y 639^a 1-10.

²⁹ *Metafísica* IV, capítulo 2.

³⁰ W. Wieland, *o. c.*, págs. 197-202.

³¹ E. Tugendhat, *o. c.*, págs. 50-51.

³² W. Wieland, *o. c.*, págs. 197 ss.

³³ R. McInerny, *The Logic of Analogy*. La Haya, Nijhoff, 1971.

³⁴ A. Keller, “Ser”, en *Conceptos fundamentales de filosofía*, edit. por H. Krings, H. M. Baumgartner y Ch. Wild. Herder, Barcelona, 1979, tomo III, pág. 383.

ser no se trata de una proporción, sino que *se trata de una estructura abierta*. La analogía de proporcionalidad es la analogía en sentido griego; *la analogía de atribución es el "pros hén légesthai"*.³⁵ Lo que no está claro es identificar la analogía en Aristóteles con la analogía tal como se suele interpretar, a veces, a Sto. Tomás. Porque en Aristóteles no hay jerarquía de seres, según la esencia. Las jerarquizaciones entre los diversos significados del ser son extrañas a Aristóteles, quien habla del "pros hén", el cual ha sido interpretado por la lógica analógica.

La ciencia del ser pretende pensar la unidad y diversidad del ser. Pero entonces ha de pensar *la unidad y la diferencia, la identidad y la diferencia* del ser. *¿Cómo es eso posible?* ¿Es posible y suficiente hablar y pensar *analógicamente* el ser, para dar cuenta de su identidad, de su unidad y de su pluralidad y diferencia?

Aristóteles ha planteado muy bien *el problema del pensamiento ontológico*, en cuanto que ha pretendido *superar el logos unívoco del ser*,^{35 bis} la univocidad parmenídea del ser. Ha aceptado el compromiso de la *diversidad y multiplicidad del ser, los diversos sentidos del ser*. *Pero ¿se puede pensar también su unidad?* Según hemos visto, hay un significado fundamental hacia el que todos se refieren: es el "pros hén", *que se refiere hacia la ousía*. Pero *¿es suficiente para pensar esta compleja estructura ontológica el pensamiento analógico?*³⁶

5. ¿CIENCIA UNIVERSAL O CIENCIA FUNDAMENTAL?

El pensamiento ontológico tiene como objeto el ente en tanto que ente, cuya *universalidad* es el culmen del pensamiento teórico humano. El hombre es capaz de llegar al orden de lo universal, por encima de otros niveles cognoscitivos, como expone Aristóteles en el libro I de *Metafísica*.³⁷

El nivel propio del saber es lo universal. A ello *añade* Aristóteles *también la fundamentación*. Según Tugendhat,³⁸ esta distinción de los tres niveles de la capacidad cognitiva humana, que Aristóteles hace al comienzo de la *Metafísica*, no está todavía hoy superada. La filosofía

³⁵ L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*. Herder, Freiburg, 1969, págs. 14-27.

^{35 bis} J. Conill, *El tiempo en la filosofía de Aristóteles*, Facultad de Teología Publicaciones, Valencia, 1981, apartados 1.4. y 2.3 especialmente.

³⁶ L. B. Puntel, *op. cit.*, págs. 553-7.

³⁷ Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid, Moneda y Crédito, 1970 (2.ª ed.). Vid. lección primera sobre Aristóteles.

³⁸ E. Tugendhat, *o. c.*, págs. 28-9.

ontológica de Aristóteles parte de una consideración del *saber científico como un saber universal y fundamental*; y el objeto propio de ese saber es el ser. Por eso, su filosofía primera es primordialmente ontológica, como se expresa bien en el comienzo del libro IV de la *Metafísica*. Pero con ello se alcanza un grado de *universalidad suprema*, según Tugendhat,³⁹ *a costa de perder el nivel de la fundamentación*. Este camino de la máxima y suprema universalidad conduce al concepto universal del ente, pero pierde el nivel de la fundamentación. La filosofía ha de ser universal, que es alcanzada por el concepto de “ente” en la Ontología.

El tratamiento del ente en cuanto ente nos abre, pues, a una perspectiva y a un nivel, que no es fruto de una abstracción ni de una generalización, sino que habría que hablar de “*formalización*”.⁴⁰ Con ello, *la ontología* sería una *ciencia formal*, que quedó abierta —según Tugendhat—⁴¹ por la ontología aristotélica, pero que no se desarrolló en esta dirección. Esta interpretación del “*ón he ón*” es la que conducirá a la nueva formulación filosófica de una nueva y renovada filosofía analítica, desde una reflexión sobre sus propios fundamentos y supuestos.

En esta línea podría denominarse como curiosa una posible comparación con el modo zubiriano de entender la “realidad”, “como una formalidad de lo inmediatamente dado”; pues para Zubiri, en definitiva, “*realidad es formalidad*”. Dicho expresamente con rotundidad:⁴²

Es menester acotar (...) este concepto general de realidad. Ante todo hay que acotarlo frente a una idea de realidad que consistiera en pensar que la realidad “en sí” en el sentido de una cosa real en el mundo independientemente de mi percepción.

Quizá esto aporte una nueva orientación interpretativa del pensamiento de Zubiri bien expresa en sus escritos, pero poco atendida. Aquí se trata de una *formalidad de realidad*. *¿Es eso en definitiva el “ón he on”?* ¿Lo que está en *clave semántica en Tugendhat* podemos leerlo en *clave metafísica y antropológica en Zubiri*, como una *prolongación contemporánea de la ontología de Aristóteles?*

La *ontología aristotélica* parece que se decantó por el camino de la *universalidad del ser*, pero *olvidó la fundamentación*. La primacía la tomó la universalidad. Sin embargo, en la historia de la reinterpretación y elaboración de la iniciativa aristotélica y de la filosofía tradicional se

³⁹ *Ibid.*, pág. 35.

⁴⁰ Husserl, *Ideen*, paraf. 13 (citado por Tugendhat, *o. c.*, pág. 52).

⁴¹ Tugendhat, *o. c.*, pág. 39.

⁴² X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*. Alianza - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1980, págs. 57 y 58.

la ha querido seguir viendo como la *posibilidad de un pensamiento fundamental*, como una *ciencia de fundamentación*; pero entonces ¿cómo se puede pensar, seguir afirmando, la *separación entre ser real y ser veritativo*?⁴³ ¿No es esto una incoherencia grave para el pensamiento metafísico aristotélico e incluso más grave para la metafísica futura?

Parece ser que la ontología, la ciencia del ser de las cosas, tiene que alcanzar su nivel de radicalidad por su universalidad, y que esto acredita su capacidad de fundamentación por medio del pensamiento analógico. Pero esta tesis quiere eliminar del pensamiento ontológico el pensamiento de la verdad ("ser veritativo", se le denomina, a veces). Para ello, se recuerda una cita de Aristóteles;⁴⁴ pero se olvida que hay otra en la que se dice lo contrario:⁴⁵

Puesto que ente y no-ente se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro, según la potencia o el acto de estas categorías o según sus contrarios, y, en otro (que es el más propio), verdadero o falso, y esto es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas...

La verdad está también en las cosas; lo cual cambia los presupuestos y el contexto interpretativo de la filosofía primera en algunas interpretaciones. Quizá hay a la base de alguna interpretación de la ontología aristotélica una falsa intelección de lo que significa el alma y el logos en Aristóteles. No todas las interpretaciones admiten una separación tajante entre "el ser de las cosas" y "el ser en la mente".⁴⁶ Por tanto, *el ser real sólo podrá ser entendido como fundamento cuando reconozca lo que es propio de la exigencia de fundamentación, que primordialmente una exigencia de verdad.*

La filosofía primera es ontológica en Aristóteles, pero esa ontología sería sólo una afirmación de lo universal, sin valor fundamental, si no hubiera una afirmación universal fundamental en la que va ligada la formalidad universal y a la fundamentalidad. Esa unidad del pensamiento analógico sólo es posible por el *orden transcendental que se expresa en el "ón he ón"*, porque, como dice Zubiri,⁴⁷ *"el objeto de la filosofía es*

⁴³ A. Llano, "Filosofía transcendental y filosofía analítica (Transformación de la metafísica) - II", en *Anuario Filosófico*, XI, 2 (1978), especialmente págs 62 ss.

⁴⁴ *Metafísica* VI, 1027 b 25-27.

⁴⁵ *Ibid.* IX, 10, 1051 a 34 - 1051 b 6.

⁴⁶ W. Wieland, *o. c.*, págs. 141 ss.

⁴⁷ X. Zubiri, "Prólogo" a *Historia de la Filosofía* de Julián Marías, Madrid, Revista de Occidente, 1973 (25.ª ed.), pág. XXXI.

transcendental". Se trata del orden transcendental *en el realismo: el ser*. Ahí radica el "horizonte apriorístico",⁴⁸ no logrado por abstracción ni por generalización, ni por experiencia, sino que está "dado a priori", como "el *horizonte* (incondicional) de nuestro conocimiento".⁴⁹ Pero para que no sea una mera afirmación vacía universal, si quiere ser fundamental, tiene que ser universal y transcendental, tiene que unir "*ser real*" y "*ser veritativo*".

El pensamiento ontológico clásico no podrá anclarse en un pensamiento analógico meramente. Tendrá que buscar el pensamiento de la identidad y diferencia de manera que pueda concebir unitariamente ambas. Tendrá que insertar la historicidad y tendrá que reconocer su vinculación con la verdad. Sin ello, el pensamiento metafísico no podrá pretender alcanzar el carácter de universalidad y fundamentalidad que se les quiere conferir en sus vertientes ontológicas y alethológicas.

Por tanto, *no hay que identificar ontología con fenomenología*, como hace Wieland, *ni ontología con teología* (como hace Merlan), *ni ontología con semántica* (Aubenque, Tugendhat), pero *tampoco habrá que desmembrar el proyecto aristotélico de filosofía primera* en función de un proyecto anti-fundamentalista (aunque se crea tal, pero prescindiendo de lo que pueda hacerla posible) y anti-transcendentalista, porque de lo que se trata es de una ciencia fundamental y transcendental.⁵⁰

⁴⁸ Keller, art. cit., pág. 394.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Vid. a este respecto: J. Conill, "¿Metafísica, hoy? Acerca de una concepción transformada de la metafísica", en *Pensamiento*, vol. 38, n.º 152 (1982), págs. 455-468.