



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Aristóteles y su ciencia buscada
Consideraciones sobre el conflicto entre ontología y teología en la
metafísica aristotélica

César Augusto Mora Alonso

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2016

Aristóteles y su ciencia buscada

**Consideraciones sobre el conflicto entre ontología y teología en la
metafísica aristotélica**

César Augusto Mora Alonso

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título
de:

Magíster en Filosofía

Director:

M.Sc. y Dr (c)., Diego de Jesús Soto Isaza

Codirector (a):

M.Sc. y Dr (c)., Germán Arturo Meléndez Acuña

Línea de Investigación:

Filosofía Antigua y Medieval

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2016

A Gloria y Bibiana, los pilares de mi vida.

Agradecimientos

Ante todo, quisiera expresar mi gratitud al Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y al Programa de Filosofía de la Universidad de Cartagena, por haber ofrecido la Maestría en Filosofía en la Ciudad Heroica. El resultado de ese convenio interinstitucional garantizó todas las condiciones para que un grupo selecto de estudiantes pudiera cursarla aquí. De no haber sido así, difícilmente hubiera podido llevar a cabo mis estudios de postgrado. Eso tengo que reconocerlo. Por ello, merecen una mención especial los profesores Juan José Botero Cadavid, Gonzalo Serrano Escallón, Raúl Enrique Puello Arrieta y Vladimir Urueta León; ya que sus esfuerzos y aportes fueron determinantes para el éxito de la Maestría en Cartagena.

De igual manera, tengo una deuda infinita con mi asesor, el profesor Diego de Jesús Soto Isaza. Toda mi formación en filosofía griega se la debo a él. Su vasto conocimiento del *Corpus Aristotelicum* siempre ha sido para mí objeto de emulación. También extendo mis agradecimientos a los profesores Germán Arturo Meléndez Acuña y Alfonso Correa Motta. El seminario que impartieron sobre ciencia y relativismo en la antigüedad ha sido bastante enriquecedor. Además, el rol que desempeñaron como codirector y jurado, respectivamente, ha sido fundamental para el logro alcanzado. Lo mismo cabe decir de mi otro jurado, la profesora Liliana Carolina Sánchez Castro. Sus observaciones, comentarios y críticas han puesto de relieve lo mucho que me falta por aprender y mejorar.

Resumen

Aristóteles manifiesta frecuentemente en su *Metaphysica* la intención de establecer un proyecto filosófico denominado *ciencia buscada*. Ésta se concibe como una disciplina de carácter universal que tendría por objeto los principios y las causas que configuran lo real. El problema es que a lo largo de esta obra dicha ciencia se presenta de cuatro maneras distintas: como sabiduría, ontología, usiología y teología. La causa de esto obedece a la coexistencia de distintos intereses investigativos fundamentales, verbigracia: la unidad ontológica de las entidades sublunares y la existencia de lo trascendente o suprasensible. Otro factor tiene que ver con el surgimiento de nuevas cuestiones y el replanteamiento de algunas debido a su condición aporética. Todo esto, sin lugar a dudas, tiene repercusiones negativas para la consolidación del proyecto aristotélico; por la razón de que no puede establecerse definitivamente como saber universal. Esta tesis de maestría, entonces, se propone examinar cada una de estas manifestaciones de la *ciencia buscada* y explicar las posibles causas de su fracaso. El punto de referencia será la tensión, presente en diversos pasajes de *Metaphysica*, entre las temáticas ontológicas y teológicas.

Palabras clave: ciencia buscada, sabiduría, ontología, usiología, teología, filosofía primera, metafísica.

Abstract

Aristotle in his *Metaphysics* repeatedly expressed the intention to establish a philosophical project called *science sought*. This is conceived as a universal discipline whose objective is the study of the causes and principles of reality. The problem is that throughout this book that science is presented in four different ways: as wisdom, ontology, usiology and theology. The cause of this is due to the coexistence of different fundamental research interests; viz: the ontological unity of sublunary beings and the existence of the suprasensible beings. Another factor has to do with the emergence of new issues and the rethinking of some of them due to their aporetic condition. All this, no doubt, has negative implications for the consolidation of the Aristotelian project; since it cannot be definitely established as universal knowledge. This master's thesis aims to examine each of this manifestations of *science sought* and to explain the possible causes of failure. The reference point is the tension, present in various passages of *Metaphysics*, between ontological and theological themes.

Key words: science sought, wisdom, ontology, usiology, theology, first philosophy, metaphysics.

Contenido

	Pág.
Resumen.....	9
Abstract.....	10
Lista de abreviaturas.....	12
Obiter dictum.....	13
Introducción.....	15
1. La sabiduría.....	22
1.1 Presupuestos gnoseológicos.....	22
1.2 Características y objeto.....	23
1.3 Semejanzas y diferencias con la física.....	25
1.4 El componente teológico.....	27
1.5 Sophía y Phrónēsis: dos concepciones de la sabiduría.....	30
1.6 Dificultades del proyecto sapiencial.....	31
2. La ciencia del Ente en cuanto ente.....	35
2.1 La idea de una ciencia del Ente en cuanto ente.....	35
2.2 Condiciones para un discurso ontológico unificado.....	37
2.3 El principio de no contradicción.....	40
2.4 Dificultades del proyecto ontológico.....	41
2.5 La ontología de Γ no es la onto-teología de K.....	45
2.6 Propuesta de traducción de Γ , 1, 1003a21-22.....	47
3. La Usiología.....	52
3.1 Prioridad absoluta de la substancia.....	52
3.2 Precisiones metodológicas.....	53
3.3 La búsqueda de la substancialidad.....	55
3.4 Las substancias existentes.....	58
3.5 Dificultades del proyecto usiológico.....	60
4. La teología o filosofía primera.....	65
4.1 La ciencia de lo suprasensible.....	65
4.2 La teología como filosofía primera.....	67
4.3 El componente astral.....	68
4.4 Los motores inmóviles o divinidades supracósmicas.....	70
4.5 Dificultades del proyecto teológico.....	75
5. Conclusiones.....	82
Bibliografía.....	87

Lista de abreviaturas de las obras de Aristóteles empleadas

Abreviatura	Título en castellano	Título en latín	Título en griego
<i>APo</i>	<i>Analíticos Segundos</i>	<i>Analytica Posteriora</i>	Ἀναλυτικά ὕστερα
<i>Cat.</i>	<i>Categorías</i>	<i>Categoriae</i>	Κατηγορίαι
<i>DC</i>	<i>Acerca del Cielo</i>	<i>De Caelo</i>	Περὶ οὐρανοῦ
<i>De Phil.</i>	<i>Sobre la Filosofía</i>	<i>De Philosophia</i>	Περὶ φιλοσοφίας
<i>DM</i>	<i>Sobre el Mundo</i>	<i>De Mundo</i>	Περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον
<i>De Or.</i>	<i>Sobre la Oración</i>	<i>De Oratione</i>	Περὶ εὐχῆς
<i>Eud.</i>	<i>Eudemo</i>	<i>Eudemus</i>	Εὐδημος, ἢ Περὶ ψυχῆς
<i>EE</i>	<i>Ética Eudemia</i>	<i>Ethica Eudemia</i>	Ἠθικά Εὐδήμεια
<i>EN</i>	<i>Ética Nicomáquea</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>	Ἠθικά Νικομάχεια
<i>MA</i>	<i>Movimiento de los Animales</i>	<i>De Motu Animalium</i>	Περὶ ζῴων κινήσεως
<i>Met.</i>	<i>Metafísica</i>	<i>Metaphysica</i>	Τὰ μετὰ τὰ φυσικά
<i>Phys.</i>	<i>Física</i>	<i>Physica</i>	Φυσικὴ ἀκρόασις
<i>Protr.</i>	<i>Protréptico</i>	<i>Protrepcticus</i>	Προτρεπτικός
<i>Top.</i>	<i>Tópicos</i>	<i>Topica</i>	Τοπικά

Las referencias a las obras de Aristóteles se presentarán de la manera siguiente: título abreviado, libro (si lo tiene), capítulo, seguido de página, columna y líneas en la edición de Bekker. Ejemplo: *Met.* A, 1, 980a21-22. Para las obras de las que sólo se disponen fragmentos, aparecerá el título abreviado y la numeración de las ediciones de Ross y Vallejo Campos. Ejemplo: *De Phil.* Frag. 1.

Obiter dictum

Οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

“Los dioses no revelaron todas las cosas desde el principio a los mortales, sino que, por la búsqueda, llegan estos con el tiempo a encontrar lo que es mejor”.

Jenófanes de Colofón (DK 21 B18).

Introducción

Ἀνάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητούμενην ἐπιστήμην
ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον περὶ ὧν ἀπορήσαι δεῖ
πρῶτον·

“Es necesario, en relación con la ciencia que
buscamos, examinar primero las dificultades que es
preciso plantearse en primer lugar”¹.

Podría decirse que la *Met.* de Aristóteles gira en torno a dos problemas, a saber: el de la unidad y el de la separación. Así queda evidenciado en el libro B de la obra susodicha, puesto que una buena parte de las aporías sobre la *ciencia buscada* puede ser comprendida por alguna de estas dos problemáticas. En efecto, se hace referencia a la cuestión de la unidad del Ente cuando, por ejemplo, se plantean los siguientes interrogantes: “¿la ciencia contempla únicamente los principios de la substancia o también los axiomas?”; “¿su estudio tiene que ver con las substancias o, de igual manera, con sus accidentes?”; “¿el Uno y el Ente son la substancia de los entes?”; “¿los principios son universales o particulares?”².

Entre tanto, pertenecen al problema de la separación esta serie de aporías: “¿sólo hay substancias sensibles o también existen otras?”; “¿hay o no fuera de la materia algo que sea causa por sí?”; “¿los números y las figuras geométricas se encuentran separadas de lo sensible?”³.

¹ *Met.*, B, 1, 995a24-25. La versión que se empleará de esta obra será la edición trilingüe, griego-latín-español, en traducción de Valentín García Yebra. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos. 1998. Aunque la traducción será modificada en algunos casos. El texto griego de la versión de García Yebra procede de la edición de W.D. Ross. *Aristotle's Metaphysics*. 2 Vols. Oxford: Clarendon Press. 1958. Para las citas griego se empleará esta edición, aunque en reimpresión corregida de 1970.

² καὶ πότερον τὰς τῆς οὐσίας ἀρχὰς τὰς πρώτας ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης ἰδεῖν μόνον ἢ καὶ περὶ τῶν ἀρχῶν ἐξ ὧν δεικνύουσι πάντες; καὶ πότερον περὶ τὰς οὐσίας ἡ θεωρία μόνον ἐστὶν ἢ καὶ περὶ τὰ συμβεβηκότα καθ' αὐτὰ ταῖς οὐσίαις; ἔτι δὲ τὸ πάντων χαλεπώτατον καὶ πλείστην ἀπορίαν ἔχον, πότερον τὸ ἔν καὶ τὸ ὄν; καὶ πότερον αἱ ἀρχαὶ καθόλου εἰσὶν ἢ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τῶν πραγμάτων. *Ibid.* B, 1, 995b6-996a10.

³ πότερον τὰς αἰσθητὰς οὐσίας εἶναι μόνον φατέον ἢ καὶ παρὰ ταύτας ἄλλας; μάλιστα δὲ ζηητέον καὶ πραγματευτέον πότερον ἔστι τι παρὰ τὴν ὕλην αἴτιον καθ' αὐτὸ ἢ οὐ; πρὸς δὲ τούτοις πότερον οἱ ἀριθμοὶ καὶ

En opinión de P. Aubenque, de la solución que Aristóteles aporte a cada una de las dificultades planteadas depende el destino de la *ciencia buscada* (ἐπιζητούμενην ἐπιστήμην). Sin embargo, lo que permite ver *Met. B* es que desde el principio la *ciencia buscada* se halla sujeta a una perspectiva doble (la unidad del Ente y la separación) que la hace susceptible de una definición doble; esto es, como ciencia universal y como ciencia primera que versa sobre lo trascendente o suprasensible.

Ahora bien, esta dualidad es el resultado del tratamiento que en la metafísica aristotélica se da a las dos concepciones filosóficas de mayor resonancia en aquella época: por una parte, la sofística y su polémica sobre el lenguaje; por la otra, la platónica con su discusión acerca de la existencia de una substancia suprasensible. Ambas concepciones toman forma en la doctrina del Estagirita a partir de la constitución de una ontología y una teología en el seno de la ἐπιζητούμενην ἐπιστήμην. “En este sentido, [sostiene P. Aubenque] podríamos llamar ontológico al problema de la unidad y teológico al problema de la separación”⁴.

De hecho, el plan de las aporías –presentado en el libro B– pone de relieve el entrelazamiento de ambas cuestiones. Dado que la pretensión de constituir un discurso unitario sobre el Ente, objetivo de lo que se conocerá como ciencia del Ente en cuanto ente, alterna en ocasiones con la investigación acerca de las entidades separadas, cuya tarea será asignada a la teología o filosofía primera.

Y para rematar, sucede que tanto lo ontológico como lo teológico concurren en la misma dificultad, a saber: “¿son idénticos o diversos los principios de lo corruptible y lo incorruptible?”⁵. En este caso, una respuesta afirmativa al problema de la separación tiene como consecuencia la radicalización del problema de la unidad, porque al tema de la unidad en el ámbito de lo sensible, se le suma ahora el tema de la unidad entre lo sensible y lo suprasensible; pues debe determinarse si el Ente posee el mismo significado en estos dos dominios.

Asimismo, si la *ciencia buscada* versa al mismo tiempo sobre lo suprasensible y lo sensible, el problema de la unidad del saber, pensado exclusivamente para la región sublunar, no dejará de causar polémica ya que pretende agrupar dos realidades tan dispares en una misma disciplina. Así lo plantea el filósofo de Estagira en una de sus aporías: “Y, si la ciencia trata de la substancia, ¿es una la que trata de todas las substancias o son varias? Y, si son varias, ¿son todas del mismo género, o a unas hay que llamarlas sabidurías y a otras otra cosa?”⁶.

La parte final del interrogante evidencia que Aristóteles titubea entre dos concepciones de la filosofía, en la medida en que la entiende, por un lado, como ciencia universal; por otro

(...) τὰ σχήματα (...) οὐσίαι τινές εἰσιν ἢ οὐ, κἂν εἰ οὐσίαι πότερον κεχωρισμέναι τῶν αἰσθητῶν ἢ ἐνυπάρχουσαι ἐν τούτοις. *Ibíd.* B, 1, 995b14-996a15.

⁴ AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus. 1987. Pág. 298.

⁵ καὶ πότερον τῶν φθαρτῶν καὶ ἀφθάρτων αἰ αὐταὶ ἢ ἕτεροι. *ARISTÓTELES. Op. Cit.* B, 1, 996a3-4.

⁶ εἴ τ' ἐστὶ περὶ τὴν οὐσίαν, πότερον μία περὶ πάσας ἢ πλείονές εἰσι, κἂν εἰ πλείονες πότερον ἅπανσι συγγενεῖς ἢ τὰς μὲν σοφίας τὰς δὲ ἄλλο τι λεκτέον αὐτῶν. *Ibíd.* B, 1, 995b11-12.

lado, mientras tanto, la concibe como una ciencia particular pero representativa. No obstante, este titubeo también depende de la respuesta a la parte inicial del interrogante: si hay sólo una ciencia que aborde la totalidad de las substancias, dicha ciencia será la filosofía; mas si existe una variedad de ciencias, tan sólo algunas merecen ser filosóficas. Con esto queda claro que la problemática ontológica termina confundándose con la teológica, por la razón de que la solución a la cuestión de la unidad está condicionada por la respuesta que se otorgue a la de separación; y ésta depende, lógicamente, de la respuesta que se aporte al problema de la unidad.

Aristóteles manifiesta recurrentemente en *Met.* su intención de establecer un proyecto filosófico que denomina ἐπιζητούμενην ἐπιστήμην. Por lo afirmado hasta el momento, éste sería un saber que oscila entre el estudio de los principios universales de las entidades sensibles y el estudio de las realidades trascendentes de carácter cósmico y supracósmico.

Sin embargo, la cosa se complica todavía más pues lo que se entiende por *ciencia buscada* no hace referencia a una sola disciplina, sino que alude abiertamente a varias. Verbigracia: en el libro A se propone una sabiduría de las primeras causas y los primeros principios, mientras que en el libro Γ se habla de una ciencia del Ente en cuanto ente. Por su parte, en los libros Z-H-Θ se desarrolla una usiología o teoría de la substancia; y en E se sugiere la existencia de una teología o filosofía primera, cuyos argumentos parecen desarrollarse en Λ, 6-10.

No obstante, pese a que estas modalidades no guardan mucha relación entre sí, ya que sus motivaciones difieren, hay en todas ellas características comunes. En primer lugar, la superioridad que poseen, gracias a su universalidad o primacía, en relación con las ciencias convencionales. Y, en segundo lugar, la coexistencia en sus estructuras de aspectos ontológicos y teológicos.

La interacción constante entre lo ontológico y lo teológico llega a su clímax con la identificación de ciencia del Ente en cuanto ente y filosofía primera. En la medida en que ya no son cuestiones de origen diverso que posteriormente concurren en un mismo problema y se hacen dependientes una de otra, sino que ahora se presentan como la misma cosa.

En efecto, el Estagirita (en *Met.* E, 1, 1026a24-32) después de calificar a la filosofía primera como la más valiosa dentro del género de las ciencias especulativas particulares, pregunta si también puede ser concebida como universal. Su respuesta sostiene que la filosofía primera es universal precisamente por ser primera (καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη), y que además de versar sobre lo inmóvil, le corresponde de igual manera el estudio del Ente en cuanto ente, de su quiddidad y de lo que le es inherente en cuanto tal. Así pues, esta *ciencia buscada* profundiza su doble condición: la universal, que la lleva a convertirse en la ciencia suprema del Ente; y la principal, que la hace ser la ciencia del Ente supremo.

Un problema para la posteridad fue la titulación de los manuscritos aristotélicos que giran en torno a la temática onto-teológica, dado que la ausencia de una denominación específica que hubiese sido propuesta por el filósofo de Estagira, hizo necesaria la creación de un título

aplicable a tales manuscritos. En este orden de ideas, se dice que la expresión “τὰ μετὰ τὰ φυσικά” fue utilizada por editores y comentaristas de la antigüedad con la intención de editar e interpretar aquel conjunto de escritos que presuponían conceptos y nociones de *Phys*; pero que se iban alejando de lo sensible, para luego entrar a considerar realidades que desbordan su dominio. Ésta ha sido la interpretación más aceptada del origen del término *Metafísica*, es decir, un título que surge por la supuesta necesidad de atribuir un nombre que se adaptase perfectamente al catálogo de edición de Andrónico de Rodas; y que poco o nada tiene que ver con el contenido filosófico de la obra, sino que se refiere a su ubicación dentro del *Corpus aristotelicum*.

Sin embargo, el problema que enfrentaron los primeros editores al parecer tuvo una causa diferente a la atribuida por la tradición. Puesto que la invención de un título nuevo obedeció más bien al rechazo de aquellos que Aristóteles ofrecía; pues pensaban, por ejemplo, que los rótulos *De la filosofía primera* o *De la teología* no se ajustaban completamente a la información consignada en los manuscritos susodichos. Por la razón de que el objeto de estudio de *Met.* se relaciona directamente con las entidades de índole sensible y la presencia de argumentos teológicos es escasa.

En efecto, en este tratado el problema teológico es abordado de manera marginal, en tanto que sólo en Λ, 6-10 se desarrolla un programa de tales características. El resto son pequeños pasajes (verbigracia: A, 2, 982b28-983a11; Γ, 5, 1009a36-39 y 1010a25-35; y E, 1, 1026a10-33) que, a pesar de todo, cumplen un papel significativo a la hora de realizar interpretaciones. Desde este punto de vista, resulta comprensible el rechazo de los rótulos por parte de los editores antiguos. Con razón, P. Aubenque afirma lo siguiente:

Empero, no pudiendo concebir una ciencia filosófica que, siendo distinta de la física (y de las matemáticas) y también de la lógica y de la moral, no fuese por eso mismo una teología, e incapaces de reconocer la originalidad y especificidad de una ciencia del ser en cuanto ser, se tropezaban con una investigación que no cabía ni en las divisiones tradicionales de la filosofía (lógica, física, moral), ni incluso en los marcos aristotélicos del saber (matemáticas, física y teología)⁷.

Durante la antigüedad la rúbrica *Μετὰ τὰ φυσικά* fue interpretada de dos maneras. La primera estuvo a cargo de los neoplatónicos Simplicio y Siriano; su objetivo consistía en destacar el carácter superior o jerárquico de las entidades separadas de la materia. Para tal fin, otorgaban a la preposición *μετὰ* un significado suprafísico; pero con esto convertían lo que en el Estagirita aparece como algo separado en trascendente. En suma, el neoplatonismo hacía de *Met.* el estudio de lo que se encuentra allende de la naturaleza, o sea, de las realidades suprasensibles.

La segunda interpretación la desarrollaron Alejandro de Afrodisia y Asclepio e indicaba la sucesión cronológica de nuestros conocimientos, esto es, el estudio de aquellas realidades

⁷ AUBENQUE, Pierre. Op. Cit. Págs. 45-46.

que son anteriores y más cognoscibles por naturaleza; pero que para nosotros son posteriores y menos cognoscibles. En este sentido, consideraban acertado el concepto de *Metafísica* porque el estudio en cuestión se sitúa después de lo físico en la escala del conocimiento.

No obstante, los partidarios de ambos métodos interpretativos se dieron a la tarea de argumentar y concordar los dos rótulos que la tradición aristotélica les había transmitido. Con ello, dieron por descontado que la *Metafísica* se identificaba sin más con la filosofía primera; y que, además, tenía por objeto el Ente en cuanto ente, que pronto fue asimilado a lo divino. Sin embargo, los especialistas nunca han cuestionado el motivo por el cual los editores de *Met.* se vieron en la necesidad de crear este título si ya el Estagirita asignaba uno.

Los comentaristas antiguos pretendían solucionar la dificultad afirmando que los rótulos son propiedad del Estagirita. Su objetivo era evadir la falta de correspondencia entre *Metafísica* y filosofía primera al convertirlas en sinónimas. Esta asimilación entre el Ente en cuanto ente y lo divino calará profundamente en la tradición filosófica occidental; y será la base de una interpretación unitaria y sistemática que llegará a sostener que las diversas manifestaciones de la *ciencia buscada* son una sola, y que puede ser también llamada *Metafísica*.

En consecuencia, el título Μετὰ τὰ φυσικά tenía principalmente un carácter descriptivo, ya que manifestaba la naturaleza postfísica de una investigación que extendía en un nivel de abstracción superior (tanto en los libros que tratan sobre la substancia sensible como en los pasajes teológicos de Λ), el estudio físico de las causas y principios. Mas simultáneamente el título en cuestión, debido a una equivocidad al parecer de orden involuntario, mantenía la concepción teológica de la ciencia del Ente en cuanto ente; en la medida en que “la investigación postfísica era a la vez ciencia de lo transfísico”⁸.

Pero si bien es cierto que la rúbrica *Metafísica* se adapta mejor que la de filosofía primera a la temática consignada en esos catorce libros, pues expresa de igual manera la ciencia de lo divino y el proyecto ontológico. También es verdad que la *Metafísica* no es la filosofía primera, por cuanto que hay una incompatibilidad entre una ciencia posterior a la física y una ciencia anterior a ella; dado que no comparten el mismo puesto en el orden de la sucesión temporal.

Precisamente en esto radica el error de los comentaristas, en tanto que la confusión en el seno de *Met.* entre ontología y teología significaba desconocer la especificidad de aquélla al modificar el sentido de ésta; era otorgar a la ontología una anterioridad que atañe únicamente a la teología, y a esta última una posterioridad que sólo pertenece al proyecto ontológico. En este orden de ideas, es acertado decir con M. Heidegger que “Μετὰ τὰ φυσικά es el título que encubre una perplejidad filosófica fundamental”⁹.

⁸ Ídem.

⁹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE. 1996. Pág. 17.

Ahora bien, la tradición, al convertir este rótulo en el nombre de la disciplina filosófica por antonomasia, no hizo sino profundizar aún más el carácter dual de aquello que Aristóteles denominó filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία). Dado que la *Metafísica*, al albergar en su seno la ambigüedad onto-teológica, determinó de esta forma el futuro y la orientación de los sistemas filosóficos venideros.

De hecho, en la edad media, el escolasticismo, bajo la batuta de Tomás de Aquino, optó por otorgar una mayor preponderancia al componente teológico presente en la *Metafísica*, al convertirla en una esclava de la teología; no obstante, un mismo miembro de este movimiento, Francisco Suárez, ya denunciaba el problema de una ciencia que tenía por objeto tanto el “ens commune” como el “summun ens”. De todos modos (pese a los esfuerzos por desligar la ontología de la teología, representados en la célebre distinción entre metaphysica generalis y metaphysica specialis), esta problemática persistió hasta muy entrada la modernidad, al repercutir significativamente en los sistemas filosóficos de Leibniz, Wolff y Kant.

Por otra parte, los críticos y comentaristas de la obra de Aristóteles empezaron a centrar su atención en las ambigüedades y contradicciones de *Met.* sólo hacia finales del siglo XIX. Bonitz, Natorp y Zeller fueron los primeros en hacerlo. Pero fue a partir del siglo XX que el problema comenzó a ser analizado en sus aspectos principales, fundamentalmente con los trabajos de W. Jaeger. Según este intérprete, el conflicto entre ontología y teología se debe a que *Met.* refleja la evolución intelectual de la doctrina aristotélica, al pasar de una fase platónica (teológica) a una genuinamente aristotélica donde predominaban los estudios sobre la φύσις.

Sin embargo, esta tesis fue refutada debido a los resultados contradictorios que arrojó; oportunidad que fue aprovechada por autores como Owens, Merlan y los neotomistas para reivindicar una lectura de corte teológico. Pierre Aubenque se sumó a la polémica con una interpretación novedosa y sagaz. A su juicio, el problema metafísico aristotélico es consecuencia del intento fallido de aunar la ciencia principal del Ente con la ciencia del Ente principal; no obstante, aunque la tesis del filósofo francés goza de amplia aceptación, muchos especialistas consideran que no es acertada, verbigracia: G. Reale, A. de Muralt, T. Oñate, entre otros. De esta manera, el problema sobre la interpretación del conflicto entre ontología y teología en la *Met.* de Aristóteles se prolonga hasta nuestros días.

1. La sabiduría

1.1 Presupuestos gnoseológicos

En *Met. A*, 1-2, Aristóteles menciona la existencia de una ciencia que tendría por objeto las primeras causas (αἴτια) y los primeros principios (ἀρχαί) de los seres; no obstante, para poder determinar sus características, método y tipo de indagación, hay que remontarse a una cuestión preliminar: su teoría del conocimiento.

La gnoseología aristotélica consta de cuatro momentos: αἴσθησις (sensación), μνήμη (memoria), ἐμπειρία (experiencia) y ἐπιστήμη (ciencia). La sensación es el punto de vista más bajo de la escala cognoscitiva, su función radica simplemente en percibir las impresiones sensibles. La memoria ocupa un rango superior, por cuanto su característica principal consiste en la capacidad de aprender y recordar. En un lugar más privilegiado se encuentra la experiencia, dado que es definida por el autor como el conjunto de vivencias y recuerdos sobre una cosa en particular. Pero por encima de esta última se ubica la ciencia, puesto que recoge un cúmulo de experiencias sobre algo con el fin de realizar una generalización que permita abstraer, sintetizar y aplicar lo común y esencial en situaciones similares.

Según el Estagirita, la ἐπιστήμη se diferencia de la ἐμπειρία por las siguientes razones: 1) ésta sólo conoce lo particular, mientras que aquélla lo general; 2) la ciencia posee la capacidad de ser transmitida por instrucción, la experiencia no; 3) a diferencia de la experiencia, la ciencia es la portadora del conocimiento y la inteligencia, ya que conoce el porqué y la causa de sus objetos. Mas en la cumbre del conocimiento se ubica la σοφία (sabiduría), pues es la versión de la ciencia más excelsa, en tanto que trata acerca de las primeras causas y sobre los principios¹⁰. Ahora bien, lo destacable de todo esto, es cómo Aristóteles fundamenta y justifica la sabiduría a partir de una teoría del conocimiento que hunde sus raíces en una base enteramente física.

¹⁰ ARISTÓTELES. Op. Cit. A, 1, 981b27-29.

El profesor Diego Soto, en un artículo¹¹, dilucida la naturaleza físico-ontológica de la teoría del conocimiento desarrollada en *Met.*, al realizar un análisis filológico de dos formas verbales presentes en la oración inicial de este tratado; a saber: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει¹². Dichas formas son εἰδέναι (saber) y ὀρέγονται (desean), respectivamente. En el caso de εἰδέναι, asegura que es una conjugación del verbo εἶδω (saber/ver) que se encuentra emparentada estrechamente con el verbo ὀράω (ver físicamente); por la razón de que comparten tanto afinidades semánticas como verbales, ya que poseen similares significados y “son verbos intercambiables que comparten formas verbales en tiempos iguales”¹³.

A juicio de D. Soto, lo anterior permite vincular el saber/conocer (εἰδέναι) con la vista (τὸ ὀρᾶν), que es para Aristóteles el máspreciado de los sentidos corporales. De esta manera, el Estagirita recupera el sentido original –presocrático– del concepto εἶδος, modificado en la doctrina de Platón; pues la interpretación que hace de dicho concepto le permite alejarse del sentido inteligible acotado por su maestro, y le posibilita retornar –en cierta medida– al énfasis sensible acuñado por los presocráticos.

En el caso de ὀρέγονται, el profesor Soto manifiesta que es una forma de conjugación del verbo ὀρέγω (desear o tender hacia algo), que expresa el movimiento afectivo hacia algo que se apetece; fenómeno netamente físico por cuanto encarna la sensibilidad, esto es, el conjunto de sentimientos, emociones y pasiones del ser humano. En este respecto, el carácter sensible también se manifiesta en la participación de la sección desiderativa del alma (ὀρεκτικόν) en la búsqueda del conocimiento; puesto que el deseo (ὄρεξις) expresa el anhelo –inherente a todo ser humano– de trascender la ignorancia con la finalidad de llegar al conocimiento, tanto de las primeras causas como de los primeros principios de lo existente. Además, la tesis acerca del sentido fisicalista de la gnoseología aristotélica se confirma con el papel significativo que le atribuye a los sentidos y la experiencia.

1.2 Características y objeto

Pero ¿qué entiende Aristóteles por sabiduría y cuáles son sus características principales? En el diálogo *De Phil.* sostenía que “la sabiduría (σοφία) fue llamada así como si fuera una cierta claridad (σάφεια), en tanto que clarifica (σαφηνίζουσα) todas las cosas. Esta condición de lo claro (σαφές), al ser algo luminoso (φαές), recibe su denominación de la luz y la luminosidad (φάος-φῶς), por traer a la luz (φῶς) las cosas que están ocultas”¹⁴.

¹¹ SOTO, Diego. “Todos los hombres desean por naturaleza saber. Acerca del inicio de la *Metafísica* de Aristóteles”. En: *Revista de ciencias humanas*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira. N° 16. 1998. Págs. 5-11.

¹² “Todos los hombres desean por naturaleza saber”.

¹³ *Ibid.* Pág.6.

¹⁴ σοφία μὲν οὖν ἐκλήθη, οἰονεὶ σάφειά τις οὖσα, ὡς σαφηνίζουσα πάντα. τοῦτο δὲ τὸ σαφές εἴρηται φαές τι ὄν παρὰ τὸ φάος καὶ φῶς, διὰ τὸ εἰς φῶς ἄγειν τὰ κεκρυμμένα. ARISTÓTELES. *Sobre la Filosofía*. Frag. 8b. En: ARISTÓTELES. *Fragmentos*. Álvaro Vallejo Campos (Trad.). Madrid: Gredos. 2005. El texto griego empleado procede de la edición de W.D. Ross. *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford: Clarendon Press. 1955.

Esta descripción concuerda perfectamente con lo dicho en *Met.* A, 2, por la razón de que allí se le caracteriza como: a) conocimiento de todo en la medida de lo posible; b) conocimiento de las cosas de difícil acceso para la inteligencia humana; c) capacidad y exactitud para enseñar las causas; d) no es una ciencia práctico-productiva; e) mando sobre otras ciencias o modos de conocimiento; f) tiene por objeto lo más cognoscible, es decir, los principios y las causas: pues a través de ellos se conocen las demás cosas, no ellos a través de lo que les está subordinado¹⁵.

En *Met.* A, la σοφία se presenta como etiología pues tiene como objeto los primeros principios y las primeras causas¹⁶. Según Aristóteles estas causas son cuatro: 1) causa formal, la substancia y la esencia (οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι); 2) causa material, la materia o el sujeto (ὑλὴ καὶ τὸ ὑποκείμενον); 3) causa eficiente, el principio del movimiento (ἀρχὴ τῆς κινήσεως); y 4) causa final, el bien (τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὰγαθόν).

Ahora bien, con la intención de corroborar su esquema causal y justificar su proyecto, el Estagirita procede a realizar un recuento de las doctrinas de sus predecesores en relación con el Ser, la verdad y, obviamente, con los principios y las causas. Después de haber hecho un agudo examen sobre cada una de estas doctrinas, concluye que sólo se han limitado a hacer tanteos sobre las cosas; por cuanto su exposición de las causas y los principios ha estado signada por la vaguedad de sus planteamientos y por su imprecisa e insuficiente aplicación.

En efecto, a su juicio, los filósofos anteriores han vislumbrado algunas de las causas que él ha presentado; ya que muchos de ellos se han referido tanto a la causa material como a la causa eficiente. Pues sobre la material algunos sostienen que se compone de un solo elemento, verbigracia: Tales, Heráclito, Anaxímenes y Diógenes; otros, en cambio, piensan que está compuesta por múltiples elementos, tal es el caso de Empédocles, los pitagóricos, Anaxágoras y Platón. Acerca de la causa eficiente, han discurrido en torno a ella los que se dedicaron a indagar sobre el amor (ἔρως), la inteligencia (νοῦς), la amistad (φιλία) y la discordia (νεῖκος). En lo que concierne a la causa formal, sólo Platón –considera Aristóteles– la ha abordado plenamente, dado que atribuye a las ideas la capacidad de dar a cada cosa su forma. Y de la causa final, poco o casi nada, asegura, han dicho estos filósofos; pues sólo ven el bien o causa final de los actos de modo accidental¹⁷.

Dentro de ese recorrido por las filosofías de sus predecesores, llama mucho la atención que el Estagirita remita constantemente a *Phys.* para apreciar, con mayor detalle, la determinación exacta de las causas y los principios. En *Phys.* II, 3 y 7, Aristóteles realiza un minucioso análisis sobre la cantidad y las clases de causas. Según él existen cuatro causas principales, a saber: material, formal, eficiente y final. Otros tipos de causas son las

¹⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. A, 2, 982a8–982b4.

¹⁶ Asimismo (en *Met.* α, 1, 993b23-26) el Estagirita asocia a la sabiduría con la indagación de la verdad (ἀλήθεια) y a ésta con el examen de las causas; ya que “no conocemos lo verdadero sin conocer la causa (...) y será lo más verdadero lo que es para las demás cosas causa de que sean verdaderas”. οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας: (...) ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι.

¹⁷ *Ibíd.* A, 7, 988a19–988b22.

intermedias entre el motor y el fin, las recíprocas, las que originan efectos contrarios, las que concurren en un mismo objeto y las mediatas e inmediatas. Sus modos de manifestación son en potencia, en acto, particular, general, accidental, género de lo accidental, combinadas y simples¹⁸.

En lo que concierne a los principios de la naturaleza¹⁹, Aristóteles, en *Phys.* I, 6 y 7, después de haber discutido ampliamente con sus predecesores, sostiene que son tres en número; es decir, la materia (ὕλη), la forma (εἶδος) y la privación (στέρησις). Dos de dichos principios operan como contrarios, o sea, la forma y la privación; y uno como sujeto o substrato que posibilita la interacción entre aquéllos: la materia. No obstante, el Estagirita llega a decir que los principios –en algunas ocasiones– no son tres sino dos “pues bastará que uno de los dos produzca el cambio con su ausencia o su presencia”²⁰. Lo anterior significa que el ὑποκείμενον (substrato) posee una doble constitución: por un lado, la materia; por el otro, el opuesto cambiante, es decir, la forma que substituye a la privación de la forma.

1.3 Semejanzas y diferencias con la física

La intención, al traer a colación algunos libros de *Phys.*, ha sido poner de relieve el marcado componente físico-ontológico de la ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη aristotélica. Este componente es tan fuerte en la sabiduría etiológica que prácticamente la hace similar a la ciencia de la naturaleza (física), ya que, en un primer momento, concuerdan en cuanto a su objeto; pues abarcan las estructuras o factores que condicionan la existencia de los seres en el mundo del devenir.

En efecto, ambas disciplinas giran en torno a las cuatro causas y comparten muchos presupuestos metodológicos²¹. Mas lo que realmente asemeja a estas dos ciencias es el estudio de la φύσις (naturaleza) como concepto que engloba lo real; por la razón de que en su seno se albergan los fundamentos de las cosas. Puesto que se considera como φύσις a la

¹⁸ ARISTÓTELES. *Física*. Marcelo Boeri (Trad.). Buenos Aires: Biblos. 1993. II, 3, 194b16–196b30 y 7, 198a14–198b9. También véase: *Metafísica*. Δ, 2, 1013a24–1014a25.

¹⁹ En *Met.* (Δ, 1, 1012b34–1013a23.) el filósofo de Estagira realiza un análisis del término ἀρχή (principio). Para él, la característica básica de un principio es ser el origen de donde proviene la existencia, la generación y el conocimiento. En total destaca seis acepciones: 1) el punto de partida de algo; 2) el comienzo propicio o conveniente; 3) lo esencial y primero desde donde algo se deriva; 4) lo que origina el movimiento y el cambio; 5) el ser por cuya voluntad se mueve lo que se mueve y muda lo que muda; 6) lo que aporta el primer conocimiento de alguna cosa. De estos hay unos que son internos y otros que son externos. Cabe anotar que para el autor “las causas se toman en tantas acepciones como los principios, porque todas las causas son principios”. Ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί.

²⁰ ἰκανὸν γὰρ ἔσται τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ποιεῖν τῇ ἀπουσίᾳ καὶ παρουσίᾳ τὴν μεταβολήν. ARISTÓTELES. *Física*. Op. Cit. I, 7, 191a6-7. El texto griego empleado procede de la edición de W.D. Ross. *Aristotelis Physica*. Oxford: Clarendon Press. 1966.

²¹ Entre tales presupuestos se destaca: “Ahora bien, el procedimiento de la ciencia natural es partir de las cosas más cognoscibles y claras para nosotros y remontarnos a las más claras y cognoscibles por naturaleza”. Πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταῦτά ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἀπλῶς. *Ibid.* I, 1, 184a16-18. Véase: *Metafísica*. A, 2, 982a 24-26 y Z, 4, 1029b3-12.

materia, la forma, el principio del movimiento y el fin; pero sobre todo al conjunto de tales fundamentos²².

Por esta serie de razones, tanto el físico como el filósofo (sabio) deben analizar minuciosamente las fases sucesivas bajo las que se manifiestan los fenómenos. Con base en este conocimiento, deben explicar los principios que ordenan los procesos naturales. En dichos procesos desempeña un papel clave la reflexión teleológica, por cuanto se encuentran determinados por un fin (τέλος). Este fin es la realización de la forma en la materia; y la naturaleza, en tanto forma, es perfecta, pues lo perfecto (τὸ τέλειον) designa lo que se halla completo, esto es, el ser que contiene en sí todo y que no le hace falta ninguna de las partes que constituyen su naturaleza²³.

Sin embargo, existen diferencias significativas entre la sabiduría y la física, pues esta última se circunscribe al estudio de aquello que produce la generación (γένεσις) y la corrupción (φθορά) en el mundo del devenir. Para el filósofo de Estagira, “la física es una ciencia que versa sobre cierto género del Ente (pues trata de aquella sustancia que tiene en sí misma el principio del movimiento y del reposo)”²⁴. Por lo tanto, su conocimiento de las causas y los principios únicamente es posible desde una perspectiva parcial, ya que sólo se ocupa de los entes que se encuentran en la región sublunar.

En este orden de ideas, Aristóteles afirma: “Ahora bien, puesto que las causas son cuatro será tarea del físico conocerlas todas y haciendo referencia a todas ellas (...) podrá responder al porqué de un modo físico”²⁵. Además, no es propio de la ciencia de la naturaleza indagar la unidad y la inmovilidad del Ser, mucho menos establecer el número y las propiedades del principio formal²⁶; por la razón de que todas estas cuestiones atañen a la πρώτη φιλοσοφία (filosofía primera).

Aristóteles establece como criterio básico del análisis etiológico la indagación de la causa más elevada dentro de cada cosa, esto es, su causa primera²⁷. Pues bien, tanto la física como la sabiduría acatan esta recomendación. En este respecto, si ambas se remontan a lo que origina el movimiento natural, descubrirán que hay dos clases de causas: una física en la medida en que posee movimiento, mientras que otra no física por cuanto no lo posee (Primer Motor Inmóvil). Éste no es –en sentido estricto– objeto de la física, dado que mueve sin tener movimiento, pues su principal característica es la inmutabilidad.

Por todo lo indicado anteriormente, la σοφία se distingue de la ciencia de la naturaleza por ser “el conocimiento [afirma G. Reale] que se ocupa no de las causas y principios válidos

²² Cf. ARISTÓTELES. *Física*. II, 1, 192b8–193b21. También véase: *Metafísica*. Δ, 4, 1014b16– 1015a19.

²³ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. Δ, 16, 1021b12– 1022a3.

²⁴ Ἐπει δὲ καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τυγχάνει οὕσα περὶ γένος τι τοῦ ὄντος (περὶ γὰρ τὴν τοιαύτην ἐστὶν οὐσίαν ἐν ἣ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ). *Ibíd.* E, 1, 1025b19–21.

²⁵ ἐπεὶ δ' αἱ αἰτίαι τέτταρες, περὶ πασῶν τοῦ φυσικοῦ εἰδέναι, καὶ εἰς πάσας ἀνάγων τὸ διὰ τί ἀποδώσει φυσικῶς. ARISTÓTELES. *Física*. Op. Cit. II, 7, 198a21–23.

²⁶ Cf. *Ibíd.* I, 2, 184b33–35; 9, 192a33–35 y II, 2, 194b14–15.

²⁷ Cf. *Ibíd.* II, 3, 195b22–25.

para algunas zonas o sectores de la realidad, sino de los aplicables a la totalidad de lo real, al conjunto de las cosas que existen”²⁸. La sabiduría, al explicar desde una perspectiva universal el devenir y el movimiento, se remonta de las cuatro causas más cercanas a las causas más generales y motrices de los cielos (los astros); pero sobre todo a la causa eficiente-final por excelencia (Dios o Primer Motor Inmóvil)²⁹.

1.4 El componente teológico

Así pues, la σοφία, como ciencia de los primeros principios y de las primeras causas, alcanza una apertura teológica al incluir a Dios como objeto de estudio. No obstante, aunque parezca paradójico³⁰, la influencia teológica aparece gradualmente desde las primeras líneas de *Met.*; pues desde el momento en que se enuncia la célebre frase “Todos los hombres desean por naturaleza saber”, se da por descontado que las reflexiones e indagaciones que se desarrollarán en este tratado tendrán un matiz contemplativo.

Dicho matiz se fortalece líneas más abajo, cuando afirma que ese deseo de saber se refleja en el conocimiento que aportan los sentidos –fundamentalmente el de la visión– independientemente de toda utilidad u obra. Esta referencia al carácter preeminente del sentido en cuestión está tomada de *Protr.* Allí se exalta ampliamente el sentido de la vista con la finalidad de resaltar la superioridad de la contemplación sobre la acción, de la teoría sobre la práctica³¹.

Ahora bien, el desdén hacia lo práctico-productivo se radicaliza aún más en el autor con la justificación que ofrece de su gnoseología, por la razón de que ésta proporciona fundamentos epistémicos a la escisión entre teoría (ciencia) y práctica (experiencia); a la glorificación del conocimiento teórico por su capacidad para comprender el carácter universal del Ser; y al menosprecio de la πράξις (acción) por su particularidad e incertidumbre³².

²⁸ REALE, Giovanni. *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Barcelona: Herder. 1999. Pág. 120.

²⁹ *Ibíd.* Págs. 123-124.

³⁰ Se dice paradójico porque en A, 1, hay una valoración positiva de los sentidos y la experiencia, mientras que en A, 2, se expresa un menosprecio por la sensación, la experiencia y la acción. El carácter teórico de lo que pretende abordar el autor implica el trato con lo inteligible, que, a su vez, desemboca en el estudio de la divinidad (teología). De esta manera, se vislumbra en *Met. A*, 1-2, la fuerte tensión entre sus planteamientos físico-ontológicos y sus planteamientos teológicos.

³¹ Cf. ARISTÓTELES. *Protréptico*. Frags. 6 (B 70) y 7 (B71-B77). En: ARISTÓTELES. *Fragmentos*. Op. Cit.

³² A propósito del menosprecio de lo práctico-productivo presente en esta parte de *Met.*, J. Dewey asevera que tal menosprecio está en estrecha conexión con la búsqueda, propia de la tradición filosófica griega, de ideales absolutos de seguridad y certeza gnoseológica –basados en el deseo de asegurar la acción con la finalidad de evadir el peligro que representa la vida cotidiana– que incitaron a la filosofía a indagar por realidades supremas y centrar su atención en la contemplación tanto de seres inmateriales como de poderes trascendentes. Para J. Dewey, ésta ha sido una de las causas por las cuales la *ciencia buscada* se encaminó por el estudio de lo divino, es decir, el estudio de Dios y sus atributos (bueno, verdadero y bello) ubicados en el plano más alto de la realidad inmutable. Cf. DEWEY, John. *La busca de la certeza*. México: FCE. 1952.

Lo anterior determina, en gran medida, la disquisición que efectúa el Estagirita en torno a las cualidades y objeto de la *ciencia buscada*; por la razón de que en *Met.* (A, 2, 982b8-9) la denomina como la sabiduría teórica que versa sobre los primeros principios y las primeras causas. La naturaleza teórica de la ciencia en cuestión, obliga a Aristóteles a distinguirla a cada momento de las disciplinas destinadas a la satisfacción de necesidades y placeres cotidianos; dado que éstas abordan sólo lo relativo a las sensaciones comunes y lo empírico, mientras que la sabiduría –en tanto καθόλου ἐπιστήμη, o sea, como ciencia universal– se consagra al estudio de lo más escible, “de las cosas más universales pues son las más alejadas de los sentidos”³³.

En suma, la sabiduría de la que se habla en *Met.* A, 1 y 2 tiene por objeto principal lo inteligible. Pero Aristóteles lleva aún más lejos su carácter inteligible al relacionarla, en el párrafo 983a5-10, con lo divino (τὸ θεῖον); puesto que concibe a Dios (θεός) como causa y principio, y porque al discurrir sobre éste dicha sabiduría se convierte en patrimonio de la divinidad.

Aristóteles, en sus primeros escritos, ya vinculaba la sabiduría con lo divino, pues en el diálogo *De Phil.* describe cómo en la época postdiluviana la humanidad, por medio de una evolución intelectual representada en cinco fases, logró dedicarse finalmente al cultivo de las ciencias y la filosofía; en la medida en que creía que él y sus coetáneos encarnaban “el último esfuerzo de la sabiduría humana en situación de llegar dentro de muy poco a su perfección definitiva”³⁴.

En efecto, en la primera fase, se entendía por tal ciencia los conocimientos orientados a la satisfacción de las necesidades de la vida; en cambio, en la segunda fase, se llamaba por este nombre a las artes ornamentales. En la tercera fase, designaba la política de los siete sabios de Grecia; mientras que en la cuarta, era la ciencia de la naturaleza desarrollada por los presocráticos. Por último, en la quinta fase, los hombres “trataron de las entidades divinas en sí mismas, supracósmicas y absolutamente inmutables y denominaron al conocimiento de éstas la sabiduría suprema”³⁵.

De acuerdo con *De Phil.*, la humanidad dispone de dos fuentes para acceder al conocimiento de Dios, a saber: 1) a través de las experiencias del alma durante los sueños, en los que ésta adquiere, a causa de la inspiración divina, un poder premonitorio o profético³⁶. Y 2) a partir

³³ τὰ μάλιστα καθόλου (πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθησέων ἐστίν). ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. A, 2, 982a25.

³⁴ GRENET, Paul. *Historia de la filosofía antigua*. Barcelona: Herder. 1992. Pág. 224-225.

³⁵ ἐπ’ αὐτὰ λοιπὸν τὰ θεῖα καὶ ὑπερκοσμία τὰ ἀμετάβλητα παντελῶς, καὶ τὴν τούτων γνῶσιν κυριωτάτην σοφίαν ὠνόμασαν. ARISTÓTELES. *Sobre la Filosofía*. Frag. 8b. Op. Cit.

³⁶ En la *EE*, Aristóteles vincula este tipo de revelación divina con la εὐτυχία (buena fortuna), dado que afirma: “No la virtud, ya que ésta es un instrumento del entendimiento. Por esto, como he dicho antes, se llaman afortunados los que, a pesar de ser irracionales, tienen éxito siguiendo su impulso. Y a éstos no les hace falta deliberar, pues poseen un principio superior al entendimiento y a la deliberación (los otros tienen la razón, pero no este principio), es decir el entusiasmo, pero no pueden deliberar. Pues, aunque irracionales, consiguen incluso la rápida adivinación propia de las personas prudentes y sabias”. ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον· καὶ διὰ τοῦτο, ὃ πάλαι ἔλεγον, εὐτυχεῖς καλοῦνται οἱ οἷ ἂν ὀρμήσωσι κατορθοῦσιν ἄλογοι ὄντες, καὶ βουλευέσθαι

de la contemplación de los fenómenos celestes, dado que al observar por el día el sol recorriendo su curso, y por la noche el movimiento perfectamente ordenado de los astros, se infiere que Dios es la causa de tales movimientos³⁷.

Pues bien, en cuanto a la primera forma de conocimiento, Aristóteles no la considera en sentido estricto susceptible de tratamiento científico, por estar vinculada con lo místico e irracional; mientras que la segunda es objeto de ciencia, por la razón de que fusiona teología y astronomía. Con razón afirma W. Jaeger: “La teología [en tanto ciencia exacta] sólo fue posible para los griegos cuando el descubrimiento de leyes de los movimientos celestes condujo a la hipótesis de las almas de los astros, y cuando un sólido conocimiento de los dioses visibles trajo a distancia franqueable la posibilidad de una teología exacta y astronómica basada en la experiencia”³⁸.

Esta concepción permea incluso los escritos éticos del Estagirita, por la razón de que en *EN* sostiene:

De suerte que es evidente que la sabiduría es la más exacta de las ciencias. Así pues, el sabio no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios. De manera que la sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables. Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos³⁹.

A juicio de Aristóteles, el cultivo y ejercicio de la σοφία, a través de la consagración al modo de vida teórico, pone en contacto al hombre con Dios; ya que la posesión del intelecto (νοῦς) posibilita su felicidad gracias a la presencia de algo divino en él. Además, en *EE*, el carácter teonómico de la moralidad se manifiesta en el τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, es decir, en la disposición para servir y ver a Dios. Allí la búsqueda de Dios es determinada por la actividad contemplativa dirigida por la sabiduría. Por ello, dicha sabiduría encarna la unión entre saber teórico y conducta moral, pues, por un lado, es el conocimiento de la verdad y de Dios; por el otro lado, en cambio, la norma inspirada en el conocimiento divino que rige y conduce el actuar ético en el hombre. Y ni qué decir de

οὐ συμφέρει αὐτοῖς. ἔχουσι γὰρ ἀρχὴν τοιαύτην ἢ κρείττων τοῦ νοῦ καὶ βουλευσεως (οἱ δὲ τὸν λόγον· τοῦτο δ' οὐκ ἔχουσι), καὶ ἐνθουσιασμόν, τοῦτο δ' οὐ δύναται. ἄλογοι γὰρ ὄντες ἐπιτυγχάνουσι· καὶ τοῦ τῶν φρονίμων καὶ σοφῶν ταχέϊαν εἶναι τὴν μαντικὴν. ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. Julio Pallí Bonet. (Trad.). Madrid: Gredos. 1985. VIII, 2, 1248a28-35. La traducción será modificada en algunos casos. El texto griego empleado procede de la edición de F. Susemihl. *Aristotelis ethica Eudemia*. Ámsterdam: Hakkert, 1967.

³⁷ ARISTÓTELES. *Sobre la Filosofía*. Frags. 12A1-12B. Op. Cit.

³⁸ JAEGER, Werner. *Aristóteles*. México: FCE. 1997. Pág. 192.

³⁹ ὥστε δῆλον ὅτι ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμωτάτων. Ἄτοπον γὰρ εἶ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιότατην οἶεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀνθρωπός ἐστιν. ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Julio Pallí Bonet (Trad.). Madrid: Gredos. 1985. VI, 7, 1141a16-22. La traducción será modificada en algunos casos. El texto griego empleado procede de la edición de I. Bywater. *Aristotelis ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press. 1962.

Protr., dado que como exhortación al estudio de la filosofía, proclama que una vida dedicada a ésta es superior a las demás formas de existencia; por cuanto posee el verdadero conocimiento y representa el culmen del desarrollo ético del hombre⁴⁰.

1.5 *Sophía* y *Phrónēsis*: dos concepciones de la sabiduría

Empero, existe una diferencia fundamental entre estos dos últimos escritos y *EN* en relación con el concepto de sabiduría; puesto que en *Protr.* y *EE* se hacen equivalentes los términos σοφία y φρόνησις, debido a que la φρόνησις, entendida como sabiduría teórica y práctica a la vez, vincula a la norma ética con la cuestión sobre la naturaleza del conocimiento y del Ser.

En cambio, en *EN*, la palabra en cuestión es desprovista de toda capacidad teórica y se convierte en prudencia (sabiduría meramente práctica) que indica el término medio entre el exceso y el defecto en el ámbito de la moralidad. De ahora en adelante, la φρόνησις pasará a ser “un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”⁴¹; y entre sus características principales ya no seguirá figurando el conocimiento del cosmos y de la divinidad.

Por el contrario, en *Met.*, dicho término se encuentra emparentado con expresiones como γνῶσις o ἐπιστήμη. En *A*, 2, 982b4 se atribuye a la *ciencia buscada* una serie de cualidades que, de acuerdo con *Protr.*, son propias de la φρόνησις. Pero Aristóteles va más lejos aún al asimilarla con la σοφία, puesto que –en las líneas 22 y 23 del mismo párrafo– dice que “esta disciplina [φρόνησις] comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida”⁴². Cabe resaltar que la sinonimia existente entre ambos conceptos no es un invento del Estagirita, sino que tiene su origen en la doctrina platónica, la cual pretende vincular a la φρόνησις con expresiones como νοῦς (intelecto), θεωρία (teoría) y sobre todo σοφία, con el objetivo de convertirla en el saber inmutable del Ser inmutable.

¿Cuál es la razón para que Aristóteles, en *EN*, diferencie a la φρόνησις de la σοφία? Al margen de las interpretaciones que explican tal escisión a partir de supuestos criterios cronológicos o de una alternancia entre dos ideales filosóficos de la vida⁴³; parece, como indica acertadamente P. Aubenque, que la clave de esta distinción se encuentra en el fenómeno de la contingencia. Ésta es, para el filósofo de Estagira, una cualidad negativa que altera los procesos en el mundo sublunar; y que consiste en la posibilidad de que las cosas sean o no sean, de que sucedan o no sucedan.

⁴⁰ Se es consciente de la diferencia que hay entre *EN* y *EE* en lo que atañe al núcleo de la moralidad; puesto que esta última parece desarrollar una moral teonómica. Pero lo que aquí interesa destacar es un punto común en ambos escritos, a saber: el carácter teológico de la sabiduría y su excelencia en cuanto modo de vida.

⁴¹ ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. *Ibíd.* VI, 5, 1140b5-6.

⁴² Σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ πρὸς ῥαστώνην καὶ διαγωγὴν ἢ τοιαύτη φρόνησις ἤρξαστο ζητεῖσθαι.

⁴³ Cf. JAEGER, Werner. *Op. Cit.*

Ahora bien, la división del cosmos entre una región sublunar y una región supralunar “determina una escisión paralela en el interior no sólo del alma cognitiva, sino de la razón”⁴⁴. Puesto que la σοφία, como razón teórica, se encamina hacia el pensamiento de lo inmutable, es decir, de lo universal, necesario y eterno; mientras que la φρόνησις, como razón práctica, se orienta al pensamiento de lo particular, contingente y momentáneo. En suma, la prudencia (φρόνησις) tiene como objeto la acción humana, cuya característica principal es la incertidumbre.

1.6 Dificultades del proyecto sapiencial

Todo esto repercute significativamente en la noción misma de sabiduría, debido a que en su seno se produce una ruptura entre una sabiduría humana, demasiado humana, y una sabiduría suprahumana. De hecho, la σοφία aparece en *Met.* como una ciencia que rebasa su capacidad, dado que “su posesión podría ser con justicia considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simónides, sólo un dios puede tener ese privilegio, aunque es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada”⁴⁵.

De este modo, dicho saber es concebido como atributo de la divinidad, por la razón de que “tal ciencia puede tenerla Dios sólo o él principalmente”⁴⁶. Además, ésta accede a lo más cognoscible (principios y causas) de manera instantánea, por cuanto, en virtud de su aprehensión intuitiva, “lo inmediatamente necesario se le da también inmediatamente como objeto”⁴⁷.

En cambio, la versión humana de la sabiduría no posee esa certeza inmediata, ya que desde la perspectiva gnoseológica aristotélica lo anterior en sí, y más cognoscible por naturaleza, es para nosotros posterior y menos cognoscible. La complejidad que afronta este tipo de σοφία contrasta con el entusiasmo profesado en *Protr.* en torno a la facilidad de su adquisición. En este escrito, el Estagirita asevera lo sencillo que es el conocimiento de sus objetos, ya que “siempre, efectivamente, es más cognoscible lo anterior que lo posterior y lo mejor por naturaleza que lo peor. Pues hay ciencia más de lo definido y ordenado que de sus contrarios, y más de las causas que de los efectos”⁴⁸. Por el contrario, en *Met.* (A, 2, 982b10) afirma que el sabio debe poseer el conocimiento de las cosas de difícil acceso para la inteligencia humana; a diferencia del conocimiento sensible que es fácil y común a todos.

⁴⁴ AUBENQUE, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica. 1999. Pág. 167.

⁴⁵ διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἢ κτήσις· πολλαχῆ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, ὥστε κατὰ Σιμωνίδην «θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας», ἄνδρα δ' οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὐτὸν ἐπιστήμην. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. A, 2, 982b28-32.

⁴⁶ καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστ' ἂν ἔχοι ὁ θεός. *Ibid.* A, 2, 983a9-10.

⁴⁷ BRENTANO, Franz. *Aristóteles*. Barcelona: Labor. 1983. Pág. 34.

⁴⁸ αἰεὶ γὰρ γνωριμώτερα τὰ πρότερα τῶν ὑστέρων καὶ τὰ βελτίω τὴν φύσιν τῶν χειρόνων. τῶν γὰρ ὀρισμένων καὶ τεταγμένων ἐπιστήμη μᾶλλον ἐστὶν ἢ τῶν ἐναντίων, ἔτι δὲ τῶν αἰτίων ἢ τῶν ἀποβαινόντων. ARISTÓTELES. *Protréptico*. Frag. 5b (B33). Op. Cit. El texto griego empleado procede de la edición de W.D. Ross. *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Op. Cit.

Pero más que inconsistencias o contradicciones, lo que revela esta serie de pasajes es la manera como Aristóteles va tomando paulatina conciencia sobre los efectos que el fenómeno de la contingencia provoca en el mundo sublunar. La filosofía se ve constreñida por este fenómeno, puesto que al abordar lo necesario desde lo contingente, se sujeta a una serie de avatares que obstruyen permanentemente el acceso a lo más cognoscible por naturaleza. Por tanto, la sabiduría humana se asemeja a su homóloga divina en cuanto al estudio de las primeras causas y principios. No obstante, difieren en su proceder ya que esta última es descendente, es decir, va de las causas a los efectos; mientras que aquélla es ascendente, pues tiene que remontarse del efecto a la causa, de lo más conocido a lo menos conocido por nosotros.

Sin embargo, esta metodología pone en jaque la concepción del sabio como poseedor de la intuición (νοῦς) de las causas y los principios, dado que su imperfección lo priva de esa certeza inmediata. Empero, pese a las dificultades, o sea, a las profundas distancias que existen entre Dios y el hombre, el amante de la sabiduría (φιλόσοφος) debe superarlas para intentar establecer contacto con la divinidad⁴⁹.

De hecho, dentro del conjunto de los hombres, el sabio es el que más semejanza tiene con Dios, ya que es el más feliz, el más autárquico y el más querido de los dioses. Mas aunque éste tienda a imitar a Dios y pretenda compartir sus mismos fines, jamás podría llegar a ser como él, pues como dice P. Aubenque: “(...) los medios de realizar estos fines son evidentemente diferentes en Dios y en el hombre, o mejor dicho, el hombre tiene necesidad de medios, mientras que Dios es la inmediatez misma de la intención y del acto”⁵⁰.

Así pues, para el Estagirita, el filósofo debe intentar superar sus limitaciones y las del mundo en el que vive con el fin de alcanzar el preciado saber divino. Sin embargo, otra cuestión que repercute negativamente en este cometido es la ambigüedad que existe en el pensamiento de Aristóteles en torno a la idea de Dios. Por la razón de que la concepción que presenta en *Met. Λ*, 9, 1074b15 y ss entra en contradicción con lo expuesto tanto en *Met. A*, 2, 983a9 como en *EE*. VII, 10, 1242a33.

En estos últimos pasajes Dios se caracteriza por tener contacto con el mundo, dado que, por una parte, posee el conocimiento de sus causas y principios; y, por otro lado, mantiene con el hombre una amistad análoga a la que hay entre el padre y el hijo. Mientras que en el libro *Λ* Dios es considerado como Primer Motor Inmóvil, acto puro y pensamiento de pensamiento que no mantiene relación con el mundo; por cuanto no lo conoce puesto que

⁴⁹ En *EN* (X, 7, 1177b31–1178a2) Aristóteles afirma: “Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombre, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, immortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad”. Οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἀνθρώπων ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ’ ἐφ’ ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει.

⁵⁰ AUBENQUE, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 209.

un conocimiento de éste sería un cambio de lo mejor a lo peor. En este respecto, para el filósofo de Estagira, no se puede atribuir movimiento a un ser inmóvil ni mucho menos imperfecciones a un ser perfecto. Además, el Dios de Λ es amado mas no ama, ya que no tiene conciencia del mundo. De esta manera, por más que el hombre tienda hacia la divinidad, como el amante tiende al amado, no puede ser objeto de amor en tanto que Dios lo ignora.

En este capítulo, se ha pretendido mostrar cómo Aristóteles intenta configurar su *ciencia buscada*, mediante el desarrollo de una sabiduría de los primeros principios y de las primeras causas. A partir de una teoría del conocimiento de carácter netamente físico, el filósofo de Estagira equipara su etiología con la física, debido a que ambas tienen por objeto las cuatro causas.

No obstante, la sabiduría también llega a compartir afinidades con la teología, en tanto que trata acerca de lo divino. Pero la *ciencia buscada*, como ciencia de lo divino, resulta desorientada al poseer dos concepciones de Dios completamente incompatibles entre sí. Además, las diferencias que existen entre dos tipos de σοφία (sobrehumana y humana) imponen a cada una un orden de conocimiento distinto: en la sobrehumana, lo ontológico y lo epistemológico coinciden en virtud de la intuición de los principios; en cambio, en la humana, se produce una inversión ya que, a causa de su imperfección, lo primero en el ser es posterior en el conocer. Sin embargo, por más que el hombre tienda hacia el saber divino, no es del todo seguro que llegue a poseerlo; por la razón de que la sabiduría humana se ve inevitablemente abocada a buscar de modo perenne una ciencia o principio que se distancia en la medida en que se acerca.

En consecuencia, la sabiduría, en cuanto *ciencia buscada*, permanece inhallable; pues fracasa al procurar amalgamar aspectos ontológicos y teológicos en un saber que, por su misma naturaleza aporética, nunca llega a constituirse en sistema. Sin embargo, habrá que examinar si las otras modalidades, bajo las que aparece la ἐπιζητούμενην ἐπιστήμην en *Met.*, logran tal cometido.

2. La ciencia del Ente en cuanto ente

2.1 La idea de una ciencia del Ente en cuanto ente

Una nueva versión de la ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη es la ciencia del Ente en cuanto ente⁵¹. El filósofo de Estagira, en *Met. Γ*, 1, 1003a 21-22, realiza el siguiente planteamiento: “Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo”⁵². Para él, dicha ciencia se distingue de las ciencias convencionales en la medida en que éstas abordan el Ente de manera parcial, es decir, se limitan a una parte determinada, mientras que aquella lo abarca en su totalidad. En *E*, 1, 1025b3-18 se añade otra razón que las diferencia: las ciencias particulares dan por supuesta la substancia (οὐσία) y la quiddidad (τὸ τί ἔστιν) a través de la experiencia o por medio de postulados; la ontología, en cambio, puede llegar a una determinación exacta de ambas.

La justificación que ofrece Aristóteles de su proyecto radica en que cree que las causas y principios del ὄν ἢ ὄν son los más elevados⁵³. El otro motivo que aduce para su propósito

⁵¹ La ciencia del Ente en cuanto ente es una nueva modalidad de la *ciencia buscada* que surge por el replanteamiento de algunas de sus tesis y por el surgimiento de nuevos problemas; verbigracia: la pretensión de establecer un discurso único acerca de los diversos significados del término ὄν (Ente). ¿Será que ante el fracaso de la sabiduría el filósofo de Estagira procura establecer una ontología como su sustituta? Al parecer todo indica que sí. En el capítulo anterior se mostró cómo la sabiduría, en tanto proyecto que pretende ser erigido como ciencia de los principios y las causas de la realidad, se ve frustrado al intentar fusionar elementos, tan dispares entre sí, como son los ontológicos y los teológicos. Lo que impidió el establecimiento de la σοφία como ciencia universal. A pesar de que tanto sabiduría como ciencia del Ente en cuanto ente comparten afinidades (universalidad y análisis de los principios y las causas de los entes) son más las diferencias que poseen, a saber: a) la ontología no aborda la cuestión del bien (ética); b) a diferencia de la sabiduría, la ontología no trata de lo divino (por lo menos en un principio); c) la ontología tiene por objeto los llamados axiomas, tales como: el principio de no contradicción y el de tercer excluido, la sabiduría no; d) la ontología al ser un análisis del concepto Ente aborda el problema de las categorías, es decir, las diversas maneras por medio de las que se expresa el concepto en cuestión; por el contrario, la sabiduría no toca este asunto.

⁵² Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό.

⁵³ En *Γ*, 1, 1003a27, una línea después de lo parafraseado, el Estagirita relaciona los términos ὄν y φύσις. A propósito de esta relación, vale la pena citar la opinión de M. Heidegger: “Los griegos llamaron φύσις al ente como tal en su totalidad. Sólo al margen cabe mencionar que ya dentro de la filosofía griega se introdujo pronto un uso más restringido de la palabra, sin que desapareciera por ello de tal filosofía aquella significación originaria, tomada de la experiencia, del saber y de la actitud que la caracterizan. Aun en Aristóteles, cuando

tiene que ver con el resultado de las indagaciones de sus predecesores; ya que estos al preguntar por los elementos de los entes (τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων) se toparon con la cuestión de que los principios de los elementos tenían que ser del Ente propiamente dicho y no del accidental⁵⁴.

Sin embargo, contrario a lo expresado al comienzo de *Met. Γ*, el Estagirita, en *EE*, manifiesta la imposibilidad de una ciencia del Ente en cuanto ente. En efecto: “Y así como el ente no es uno respecto de las categorías mencionadas, así tampoco el bien, y no hay ciencia única ni del ente ni del bien”⁵⁵. Los argumentos que sustentan esta imposibilidad se enmarcan en el contexto de la controversia que sostuvo contra los platónicos; su objetivo era demostrar la inviabilidad de una ciencia única del Bien apoyado en la homonimia del término Ente. El origen de este apoyo se debe a que el concepto ὄν presenta una variedad de significados difíciles de unificar en el discurso; en la misma situación se encuentra el vocablo ἀγαθόν. De hecho, en *EN* se afirma: “Además, puesto que la palabra bien se emplea en tantos sentidos como la palabra ente (...) es claro que no podría haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una”⁵⁶.

Así pues, la imposibilidad de la ontología es la consecuencia de los resultados negativos que arrojó la plurivocidad del Bien en la empresa platónica de instituir una ciencia de lo bueno en sí. La causa principal de este problema residiría en la dispersión categorial.

A propósito, M. Zingano asegura:

La razón de este desencanto [metafísico] se enraíza en la fuente última del propio aristotelismo: el ser está irremediabilmente disperso en las categorías, que constituyen sus géneros supremos, y no hay ningún procedimiento mágico para su reducción a uno de estos modos; no existe ninguna metafísica como ciencia del ser capaz de unificar esta pléyade ontológica que constituye para Aristóteles la estructura primera del mundo⁵⁷.

habla de los fundamentos como tal, se conserva el eco del conocimiento de ese significado primigenio”.

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa. 1999. Pág. 24.

⁵⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. Γ, 1, 1003a28-32. También véase: A, 3, 983b1-6.

⁵⁵ ὥσπερ οὖν οὐδὲ τὸ ὄν ἐν τῷ ἐστὶ περὶ τὰ εἰρημένα, οὕτως οὐδὲ τὸ ἀγαθόν, οὐδὲ ἐπιστήμη ἐστὶ μία οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ. ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. Op. Cit. I, 8, 1217b33 -35.

⁵⁶ ἔτι δ' ἐπεὶ τὰ ἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (...) δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἐν' οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ. ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Op. Cit. I, 6, 1096a23-29.

⁵⁷ ZINGANO, Marco. “Dispersión categorial y metafísica en Aristóteles”. En: *Estudios de Filosofía*. Medellín: Universidad de Antioquia. N° 26. 2002. Pág. 203. Lo que no se comparte con M. Zingano es su idea de no atribuir a Aristóteles, para la época en que redactó *EE*, una “metafísica”. Aunque después aclara que el filósofo de Estagira en ese momento, si bien no podía concebir una “metafísica universal”, sí dedicó sus esfuerzos a realizar “metafísicas regionales” (física, teología, matemáticas). No resulta acertado sostener que, para la época en que se escribió *EE*, Aristóteles no contase con una “metafísica”; puesto que desde sus primeras obras discute problemas que retomará en escritos considerados tardíos. Por más que M. Zingano intenta aclarar que el Estagirita se encontraba sin “metafísica”, “pero sin metafísica universal”, hay que decir que en escritos

2.2 Condiciones para un discurso ontológico unificado

No obstante, el filósofo de Estagira, en *Met. Γ, 2*, implementa una estrategia que posibilita el discurso acerca de una ciencia del Ente en cuanto ente, a saber: “Pero el Ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente (...). Así también el Ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio”⁵⁸. Con este tipo de aseveraciones, Aristóteles pretende zanjar tanto el problema de la plurivocidad como el de la dispersión categorial, que impedían el establecimiento de una ontología. Ahora bien, esto que se dice “en orden a un solo principio” o “a una sola cosa” y “a cierta naturaleza única” dentro del Ente es la οὐσία. Ésta, al permitir que las diversas acepciones del Ente giren en torno a un eje o significado principal, hace legítima la pretensión de constituir un conocimiento ontológico unificado.

En este respecto se afirma:

Unos, en efecto, se dicen en entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son camino hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de algunas de estas cosas o de la substancia⁵⁹.

G.E.L. Owen denominó significación focal a la estrategia aristotélica que busca la unidad del Ente. La razón por la que el intérprete anglosajón la llama de esta manera, obedece a que la οὐσία es el punto en el que el término ὄν concentra la mayor parte de su carga semántica; y desde el cual propaga o ejerce influencia sobre sus acepciones restantes⁶⁰. Mas cabe aclarar que la noción de πρὸς ἓν λέγεσθαι –esto es, la unidad focal de significación– aparece por primera vez en *EE* (VII, 2, 1236a15-18). Aquí fue concebida para solventar el problema de los diversos tipos de amistad, a saber: la amistad según el placer, según la utilidad y según la virtud. La solución que se ofrece estriba en que entre la idea de una sola amistad auténtica (univocidad) y la idea de varias clases de amistad sin relación entre sí (equivocidad), hay una amistad primera (la virtuosa) que sirve de referente tanto a la placentera como a la utilitaria.

Pues bien, el Estagirita, al parecer motivado por el éxito obtenido en la cuestión de la amistad, se percata de que es factible la rehabilitación de la ciencia del Ente en cuanto ente, “si el Ente

tempranos como *De Phil.*, *Protr.*, *EE* y *Met. A*, el filósofo cuenta con una ciencia universal que tiene por objeto los principios y las causas de los entes, y que se denomina φρόνησις o σοφία. Cosa distinta es decir que para esta época aún no había concebido una ciencia del Ente en cuanto ente.

⁵⁸ Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως (...). οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται μὲν ἀλλ’ ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. Γ, 2, 1003a33-1003b6.

⁵⁹ τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ’ ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ’ ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν, ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας, ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίαις. *Ibid.* Γ, 2, 1003b6-10.

⁶⁰ Cf. OWEN, G.E.L. “Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle”. En: *Logic, Science and Dialectic*. New York: Cornell University Press. 1987. Págs. 180-199.

es tomado como un *πολλαχῶς λεγόμενον* cuya unidad está dada por la relación *πρὸς ἓν*⁶¹. Resulta conveniente resaltar, además, que la tesis de la significación focal pone en entredicho la interpretación histórico-evolutiva de W. Jaeger, ya que lo que se evidencia es el rechazo de ciertas posturas de corte platónico al principio de la carrera filosófica de Aristóteles; y – posteriormente – una retoma de algunas de estas tesis, aunque modificadas radicalmente⁶².

Una tesis básica de la especulación ontológica aristotélica es *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*, o sea, “el Ente se dice de muchas maneras”. No obstante, el filósofo de Estagira, antes de establecer esta resolución, tiene que enfrentarse a las cuestiones planteadas por el eleatismo y por Platón. Contra esta doctrina sostiene que el Ente no es uno sino múltiple; en *Phys.* recurre a la simple evidencia para demostrarlo⁶³. Lo palmario de la tesis es para el autor la existencia del movimiento y la pluralidad en la naturaleza, con ello alcanza dos objetivos: 1) demostrar que el Ente posee varios significados; y 2) rehabilitar el conocimiento de la *φύσις* a través de la constitución de una ciencia física.

En el caso de Platón, lo que se critica es la solución precaria que aporta al problema suscitado por los eleáticos. Éste además del Ente (*ὄν*) introduce el No-Ente (*μὴ ὄν*) para refutar sus puntos de vista. Asimismo, el filósofo ateniense estableció una distinción entre entes por sí (*καθ' αὐτά*) y entes relativos a otros (*πρὸς ἄλλα*); pero con esto sólo logró determinar con precisión a la *οὐσία*. En este sentido, la crítica de Aristóteles se encamina a establecer que no sólo existe la substancia, sino que hay otros modos de ser no menos importantes⁶⁴.

Todo lo afirmado hasta el momento, abre la puerta para entender al proyecto aristotélico como una ontología que tiene por objeto las propiedades compartidas por todo lo que es; su tarea primordial consiste en realizar un análisis minucioso de las múltiples significaciones del Ente. Ahora bien, el Estagirita presenta (en *Met.* Δ, 7, 1017a7-1017b9) cuatro acepciones del término *ὄν*, a saber: 1) por accidente (*κατὰ συμβεβηκός*); 2) por sí (*καθ' αὐτό*); 3) Ente como verdadero (*ὄν ὡς ἀληθές*)–No-Ente como falso (*μὴ ὄν ὡς ψεῦδος*); y 4) Ente en potencia (*τὸ ὄν δυνάμει*) y en entelequia (*τὸ ὄν ἐντελεχείᾳ*). Pero en *E.* 4, 1027b30-1028a5 excluye de la indagación sobre el *ὄν ἢ ὄν* a las acepciones 1 y 3, ya que no revelan su sentido auténtico; por la razón de que lo accidental es indeterminado y lo verdadero-falso es únicamente el resultado de una operación del pensamiento.

⁶¹ ZINGANO, Marco. Op. Cit. Pág. 202.

⁶² En este punto concuerda la opinión de P. Aubenque con la de G.E.L. Owen: “No hay duda que los esfuerzos de Aristóteles, en el libro Γ de la *Metafísica*, para justificar una ciencia del ser en cuanto ser (mediante argumentos que no supongan un retorno al platonismo), son una respuesta, o un correctivo, a sus propios argumentos de los *Tópicos*, los *Argumentos sofísticos* y las *EE* y *EN*. Esta observación tendería a hacer más flexible el esquema sugerido por W. Jaeger, conforme al cual Aristóteles habría ido alejándose progresivamente de un platonismo inicialmente exacerbado. En realidad, el descubrimiento tan radicalmente antiplatónico de la homonimia del ser parece característico del primer período de Aristóteles, y puede decirse que toda su obra metafísica tendrá como único objetivo atenuar las consecuencias de aquella primera afirmación”. AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 200.

⁶³ ARISTÓTELES. *Física*. Op. Cit. I, 2, 185a12-14 y II, 2, 193a3-6.

⁶⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. N, 2, 1089a2-6.

Por su parte, la potencia y la entelequia se encuentran en una situación especial en el contexto de la pregunta por el Ente en cuanto ente; pues desempeñan un papel importantísimo en la explicación de los procesos de generación y corrupción de los entes que hacen parte del mundo sublunar. Pero lo que más llama la atención es que δύναμις y ἐντελέχεια cobijan a los sentidos restantes del concepto ὄν, pues los preceden en cierto modo; ya que el Ente por sí, el accidental y el verdadero-falso pueden aparecer en determinados momentos en entelequia o en potencia. Con razón son considerados por C. Másmela como expresión del Ente en cuanto ente en su unidad⁶⁵. No obstante, δύναμις y ἐντελέχεια no pertenecen al campo categorial, esto es, al lugar donde la pregunta por el ὄν ἢ ὄν cobra su verdadero sentido; por cuanto que es allí donde se puede unificar a la multiplicidad de acepciones del Ente.

En este orden de ideas, la doctrina de las categorías aparece como máxima expresión de la pregunta por el Ente en cuanto ente. En el escrito titulado *Cat.*, el filósofo de Estagira presenta el cuadro completo de las susodichas, a saber: 1) substancia (οὐσία); 2) cantidad (ποσόν); 3) cualidad (ποιόν); 4) relación (πρός τι); 5) lugar (ποῦ); 6) tiempo (ποτέ); 7) posición (κεῖσθαι); 8) posesión (ἔχειν); 9) acción (ποιεῖν); 10) pasión (πάσχειν)⁶⁶.

A su juicio, las categorías hacen referencia a los significados múltiples del Ente, dado que son los géneros supremos a los que se deben subordinar todos los entes. Por tal motivo, las concibe como las divisiones fundamentales que permiten reunir y clasificar las cosas, ya que revelan los diferentes sentidos en que algo o alguien es. Para Aristóteles, las categorías se encuentran en conexión estrecha con el lenguaje, porque éste –como sistema de comunicación verbal– procura hacer inteligible el orden de la realidad; por ello, también las llama figuras de la predicación (σχήματα τῆς κατηγορίας), pues encarnan las diferentes clases de existencia que indica una palabra en una proposición.

Ahora bien, la clase de existencia más importante es la substancia, por la razón de que es “la única categoría autosuficiente como explicación de las cosas, única clase de nombres que pueden figurar como sujetos de una proposición sin requerir aclaraciones ulteriores”⁶⁷. Esto quiere decir que las categorías restantes, incluso al ser géneros independientes, extraen su razón de ser de la substancia; pues ésta es su punto de referencia en un enunciado. Pero a pesar de su carácter secundario, el Estagirita le otorga a las demás categorías un estatus privilegiado; por cuanto que su relación con la οὐσία no es fruto de la accidentalidad, sino de la necesidad. Es decir, una cosa son los tipos genéricos de determinaciones (categorías) y otra muy distinta las determinaciones concretas particulares que corresponden a cada uno de tales tipos (accidentes). En este respecto, la relación de las categorías con la substancia es universal y necesaria, mientras que la de los accidentes es particular y contingente.

⁶⁵ MÁSMELA, Carlos. *Tiempo y posibilidad en la contradicción*. Medellín: Universidad de Antioquia. 1990. Págs. 146-147.

⁶⁶ ARISTÓTELES. *Las Categorías*. Humberto Giannini y María Isabel Flisfich (Trads.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria. 1988. 4, 1b25 y ss.

⁶⁷ CANDEL, Miguel. “Introducción”. En: *Metafísica de Aristóteles*. Patricio de Azcárate (Trad.). Madrid: Espasa. 1999. Pág. 23.

Así pues, el objetivo que persigue Aristóteles con las categorías es el análisis de la estructura ontológica de lo real. Como esquemas ontológicos primarios son el fundamento de la existencia de los entes sensibles. Estos, en tanto compuestos de materia y forma, sólo pueden ser concebidos a partir de las figuras de la predicación. Que las categorías “buscan considerar las estructuras ontológicas de la substancia como sensible (como compuestos de materia y forma) y las condiciones de su realización y expansión”⁶⁸, queda puesto de relieve por el papel que desempeñan algunas como soporte portador del movimiento y el cambio; verbigracia: a la substancia pertenece la generación y la corrupción; a la cantidad, el aumento y la disminución; a la cualidad corresponde la alteración; y al lugar, la traslación.

2.3 El principio de no contradicción

De otro lado, el filósofo de Estagira da un paso más en su búsqueda al incluir en el proyecto de la ciencia del Ente en cuanto ente un elemento nuevo: el principio de no contradicción. En *Met.* Γ, 3 realiza esta adjudicación al considerar que dicha ciencia no sólo debe tener por objeto los principios de la substancia, sino también los principios demostrativos⁶⁹. La razón de su objetivo obedece a que los axiomas (ἀξιιώματα) son el presupuesto del saber, dado que posibilitan un conocimiento coherente de la realidad.

De hecho, todas las disciplinas científicas convencionales los emplean, aunque de manera restringida, porque su particularidad únicamente les permite aplicarlos al género del Ente sobre el que versan. Por lo tanto, no establecen la legitimidad de los principios axiomáticos; por el contrario, la dan por descontada. Es por ello que Aristóteles atribuye a la καθόλου ἐπιστήμη el estudio de los axiomas, puesto que estos “se aplican a todas las cosas en cuanto entes”⁷⁰. El más destacado de todos los axiomas es el principio de no contradicción, ya que todos los demás lo toman como referente. Por tal motivo es concebido como el más firme, el mejor conocido y el que evita toda suerte de engaños. Una de sus formulaciones es la siguiente: “Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido”⁷¹.

¿Por qué razón Aristóteles sostiene que los axiomas –en especial el principio de no contradicción– pertenecen al Ente en cuanto ente? En *APo* se encuentran argumentos que complementan lo propuesto en *Met.* Γ, 3. La epistemología que desarrolla aquel escrito establece que las disciplinas científicas se componen de hipótesis, definiciones, pero sobre todo de axiomas; y que sus objetos son géneros determinados del Ente⁷². A partir de estos elementos metodológicos es posible entender los móviles de dicha pertenencia, pues los principios de la demostración se utilizan en todas las ciencias; y cada ciencia es ciencia de

⁶⁸ REALE, Giovanni. *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Op. Cit. Págs.151-152.

⁶⁹ Con esto Aristóteles pretende dar respuesta a la aporía planteada en *Met.* B, 1, 995b6-10 y desarrollada en B, 2, 996b26-997a10, que busca examinar si el estudio de los principios demostrativos pertenece a una sola ciencia o, por el contrario, a varias.

⁷⁰ ὥστ' ἐπεὶ δῆλον ὅτι ἢ ὄντα ὑπάρχει πᾶσι. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. Γ, 3, 1005a27.

⁷¹ Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. *Ibid.* Γ, 3, 1005b19-21.

⁷² ARISTÓTELES. *Analíticos segundos*. Miguel Candel (Trad.). *Tratados de lógica (Organon) II*. Madrid: Gredos. 1994. I, 2,72a15-24 y 10,76a32-76b23.

género. Además, tales principios son comunes a todos los géneros y estos últimos son una parte del Ente general.

A raíz de lo anterior, el filósofo de Estagira afirma que los axiomas son propiedad del ὄν ἢ ὄν. Esto puede ser corroborado en sus obras de filosofía natural, dado que ahí está la clave de operación del principio de no contradicción en la realidad. En efecto, en el proceso de generación-corrupción, el cambio se realiza a partir del paso de un estado contrario a otro estado contrario, es decir, en acto sólo puede el sujeto poseer un contrario; pues en el caso de que ambos contrarios se hallen en un sujeto, no habría generación ni corrupción, ni mucho menos movimiento⁷³. En este sentido, lo que se halle sometido tanto a la γένεσις como a la φθορά, será objeto del principio de no contradicción; y este es el caso de las substancias sensibles. Mas la validez del principio de no contradicción no rige sólo para la οὐσία, sino también para el resto de categorías, ya que todas ellas aluden a la substancia⁷⁴.

2.4 Dificultades del proyecto ontológico

Se ha realizado una aproximación al proyecto de una ciencia del Ente en cuanto ente, con el fin de comprender esta nueva versión de la ἐπιζητούμενη ἐπιστήμην en *Met.* El programa de dicha disciplina consistía en configurar un conocimiento ontológico de carácter universal. Para poder proseguir con su proyecto, el Estagirita se vio en la necesidad de replantear sus ideas en torno a la imposibilidad de una ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν. En este propósito, fue vital la aplicación de la unidad focal de significación al problema de la dispersión categorial del Ente; por la razón de que hizo viable la pretensión de establecer un discurso único acerca de éste.

En tal sentido, la ontología se presentaba como un análisis de sus significaciones y daba mayor importancia a las acepciones de potencia-entelequia y de καθ'αυτό. Esta última constituía el núcleo de la investigación, ya que las categorías se revelaban como estructuras de lo existente. Además, Aristóteles integraba a su ciencia nueva el principio de no contradicción, porque –como axioma fundamental del saber humano– posibilitaba el entendimiento de los fenómenos de la realidad. De esta manera, el filósofo pensaba llevar a cabo su plan acerca de una ciencia del Ente en cuanto ente.

Sin embargo, una cosa es su idea programática y otra completamente diferente su ejecución eficaz; dado que Aristóteles tropieza con un sinnúmero de dificultades que parecen impedir el establecimiento de su *ciencia buscada*. Ya se ha visto cómo desde el comienzo tuvo que enfrentarse a sus propios argumentos que negaban la existencia de la ciencia del Ente en cuanto ente. El problema radica en que no puede refutarlos del todo, pues por lo general se mantienen vigentes como antítesis de sus planteamientos.

⁷³ ARISTÓTELES. *Física*. Op. Cit. I, 5, 188b24-25 y 6, 189a22-26.

⁷⁴ Para esta parte se ha tenido muy en cuenta la ponencia de Sergio Almeida intitulada “El principio de no contradicción y el Ser en *Metafísica Γ*”. Presentada en el VII Foro Nacional de Estudiantes de Filosofía, realizado en la Universidad Nacional de Colombia, del 19 al 23 abril de 2004.

Ahora bien, para Aristóteles, el lenguaje parecería ser el principal vehículo de acceso y manifestación al ὄν ἢ ὄν; por eso, le estaría vedada una intuición intelectual o una experiencia sensible. A diferencia de los entes particulares –físicos y matemáticos– que sí pueden ser concebidos a través de tales opciones. Con esto surge una dificultad muy seria: el incumplimiento por parte de la ontología de las condiciones del discurso científico desarrolladas en *APo*, a saber: experiencia sensible, inducción de los principios y su respectiva deducción demostrativa.

Aún más: por un lado, el filósofo de Estagira proclama la formación de una ciencia del Ente en cuanto ente con pretensiones de universalidad; por el otro, prueba que toda ciencia necesariamente ha de ser particular. En aquel escrito, da por hecho que todo saber depende de otro que le antecede⁷⁵, esto se verifica en el caso de las disciplinas científicas convencionales; mientras que, en *Met.*, a la ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν la considera absolutamente independiente. Mas al otorgarle este estatus la condena a la imposibilidad, por la razón de que una ciencia no puede depender de sí misma.

La incompatibilidad entre el discurso ontológico y el discurso científico da lugar a una aporía fundamental. Ésta consiste en el carácter irreconciliable de la afirmación “Hay una ciencia del Ente en cuanto ente” con “Toda ciencia se refiere a un género determinado” y “El Ente no es un género”⁷⁶. Las dos últimas proposiciones se encuentran relacionadas estrechamente e implican la negación de la primera.

De hecho, en *Met.* B, 3, 998b14-999a23⁷⁷ se rechaza la idea del Ente y lo Uno como géneros supremos de la realidad, puesto que habría correspondencia entre ambos; ya que es menester que el género tenga mayor amplitud que sus especies o géneros menores implicados en él. Dado que si el Ente y lo Uno se contienen recíprocamente, no serían géneros, en razón de que tendrían la misma cobertura. No obstante, si ninguno de los dos es género del otro, entonces ni el Ente ni lo Uno son el género supremo, por cuanto que éste tiene que serlo de todo lo restante.

Y en el evento de que cada uno sea género por separado, es igual de inaceptable; porque, en lo que concierne al Ente, tendría la posibilidad de dividirse, a través de la adición de diferencias, en especies. Empero, las diferencias son conceptos que no son inherentes al género; además, el número de éstas es infinito. Pues bien, como no hay género supremo, resulta evidente que tampoco hay ciencia suprema, en tanto que únicamente existe ciencia, de acuerdo con *APo*, en el momento en que se da la definición; y ésta supone al género. Es por ello que, como no existe género supremo, a cada ciencia diferente le atañe un género diferente.

⁷⁵ ARISTÓTELES. *Analíticos segundos*. Op Cit. I, 1, 71a1 y ss.

⁷⁶ AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Op Cit. Pág. 214.

⁷⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Tópicos*. Miguel Candel (Trad.). *Tratados de lógica (Organon) I*. Madrid: Gredos. 1994. IV, 1 y 6; VI, 3 y 6.

En virtud de los argumentos presentados, por el mismo Aristóteles, no resulta complicado colegir la inviabilidad de la ciencia del Ente en cuanto ente. Por la razón de que al carecer de un género que cobije a las categorías, la pretensión de establecer un discurso unificado fracasa; puesto que las susodichas tienden a multiplicarse indefinidamente. Del mismo modo, se multiplican las ciencias particulares que escapan al dominio de la καθόλου ἐπιστήμη. Los significados diversos del Ente y –por ende– las disciplinas que se ocupan de sus partes respectivas, buscan con afán su unidad a través de una ontología. Sin embargo, dado que es imposible que una ciencia intente demostrar los principios de cada género en particular por medio de principios comunes a todos los géneros, esa búsqueda ontológica, pese que es necesaria, resulta infructuosa⁷⁸.

La estrategia de la significación focal tampoco arroja los resultados esperados, pues los recursos que utiliza el Estagirita no son del todo oportunos; por cuanto que no se puede analogar el ejemplo de la salud con el del Ente⁷⁹. La causa estriba en que este último responde a otra problemática, ya que cuenta con tres elementos: el Ente, la substancia y el resto de categorías; aquél, entre tanto, sólo posee dos, a saber: la salud y la gama de sus modalidades. En este orden de ideas, la substancia no se relaciona con la cualidad o cantidad de la misma manera que la salud con lo sano o sanitario; porque las figuras de la predicación no son los modos de significación de la οὐσία, pese a que todas la tienen como remitente, sino que intentan expresar en su conjunto al ὄν ἢ ὄν.

Es claro que la οὐσία es el fundamento de las categorías, pero al ser ella misma una categoría, no es el Ente en cuanto tal; mas por ella es como las demás figuras de la predicación significan mediante el Ente. Empero, por el hecho de que todas hagan referencia a una acepción básica, no puede ser solventada definitivamente la cuestión de la multiplicidad de sus acepciones; pues por más que el Ente concentre su mayor carga semántica en la substancia, ésta por sí sola no puede significarlo por completo. En suma, la homonimia persiste.

No obstante, el filósofo de Estagira trata de enmendar su estrategia al plantear una nueva fórmula que permita constituir el tan anhelado discurso ontológico unificado; esta vez excluyendo la posibilidad de fundarlo sobre la idea del Ente como género universal. En este sentido, Aristóteles afirma: “[Y por esto] incluso si el Ente o el Uno no es universal e idéntico en todas las cosas, o no es separable, como probablemente no lo es, sino que unas cosas tienen unidad en orden a uno y otras porque son consecutivamente”⁸⁰.

Su objetivo es demostrar la existencia de un Ente primero que es el modelo de la parte restante de la serie de los entes, de acuerdo con los dos tipos de unidad: de referencia (τὰ πρὸς ἓν) y de serie (τὰ τῷ ἐφεξῆς). Es decir, para el Estagirita, con sólo conocer a la substancia se puede

⁷⁸ AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Op Cit. Págs.199-241. Este intérprete pone de relieve que la *ciencia buscada* no tiene un carácter silogístico-deductivo, sino aporético-dialéctico.

⁷⁹ Tanto en *Met.* Γ como en *EE.* VII, es decir, cuando pone en escena a la unidad focal de significación, Aristóteles siempre la ejemplifica con la noción de médico o la de salud. En la *EE* opta por la primera; en cambio, en *Met.* escoge a la segunda.

⁸⁰ [καὶ διὰ τοῦτο] καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ ὄν ἢ τὸ ἓν καθόλου καὶ ταὐτὸ ἐπὶ πάντων ἢ χωριστόν, ὥσπερ ἴσως οὐκ ἔστιν ἀλλὰ τὰ μὲν πρὸς ἓν τὰ δὲ τῷ ἐφεξῆς. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op Cit. Γ, 2, 1005a10-11.

conocer el significado primero del Ente, del que proceden de manera mediata los demás significados.

Sin embargo, esta solución entraña muchas dificultades, verbigracia: contradice lo expuesto tanto en *Met. B*, 3, 998a6-15 como en *EN. I*, 6, 1096a17-34; a saber: la inexistencia de ideas o géneros que impliquen anterioridad y posterioridad. Con esto se pone en jaque la concepción de la ontología como ciencia única de los consecutivos, por la razón de que del conocimiento del primer término de la serie no se deriva el conocimiento de la serie entera; dado que es menester conocer la ley de la serie. Así pues, para conocer a las categorías hay que suponer a la substancia; mas por el hecho de conocer a ésta no se desprende necesariamente el conocimiento de aquéllas⁸¹.

La doctrina de las categorías no escapa a los resultados adversos de la ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν; ambas se caracterizan por la pretensión de universalidad en cada uno de sus planteamientos. Las figuras de la predicación buscan ser las estructuras ontológicas primarias de la realidad; el problema es que no constituyen un hecho universal ni una condición necesaria, dado que su validez se restringe a un cierto número de lenguas: la griega y las indoeuropeas.

E. Benveniste puso de relieve la particularidad del proyecto categorial, al demostrar “que lo que Aristóteles nos da por cuadro de las condiciones generales y permanentes no es sino la proyección conceptual de un estado lingüístico dado”⁸². De hecho, cada una de las categorías obedece a un análisis morfo-sintáctico del idioma griego antiguo: οὐσία (sustantivo); ποσόν-ποιόν (pronombres relativos); πρὸς τι (adjetivo comparativo); ποῦ-ποτέ (adverbios de lugar y tiempo); κείσθαι (verbo medio); ἔχειν (diátesis del perfecto); ποιεῖν (voz activa); y πάσχειν (voz pasiva).

En el mismo caso de las categorías se encuentra la pregunta por el Ser (εἶναι). El filósofo de Estagira pensó que el Ser era la noción más común y extensa que había, por la razón de que todo lo enunciado e imaginado es representado como ente, o sea, como existente. Pero esto no es así, ya que dicha concepción del verbo ser sólo es posible en las lenguas mencionadas anteriormente y no una constante de todos los idiomas. Esto puede ser corroborado con la comparación que E. Benveniste establece con la lengua togolesa ewe. En tal idioma, lo que en griego es significado por el verbo ser, corresponde a cinco verbos diferentes⁸³. Con esto queda en entredicho la universalidad de la ontología aristotélica.

También el principio de no contradicción presenta dificultades. En opinión de C. Másmela, éste no podría ser el axioma principal de la ciencia del Ente en cuanto ente, puesto que en realidad sólo se limita a uno de sus ámbitos; a saber: la presencia o ἐντελέχεια⁸⁴. Es decir, el principio de no contradicción no puede abarcar al Ente en su totalidad, por cuanto deja de

⁸¹ AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Op Cit. Págs. 230-239.

⁸² BENVENISTE, Emile. *Problemas de lingüística general*. Madrid: Siglo XXI. 1978. Pág. 70.

⁸³ *Ibíd.* Págs. 71-73.

⁸⁴ Cf. MÁSMELA, Carlos. Op. Cit.

lado un modo de ser que es anterior y –en este sentido– superior a la presencia; dicho modo es la δύναμις. Ésta se halla entre lo que siempre es y lo que siempre no es, o sea, lo que no es siempre. La δύναμις hace referencia a la contingencia, una cualidad negativa que altera los procesos en el mundo sublunar y que consiste en la posibilidad de que las cosas sean o no sean, de que sucedan o no sucedan.

Ahora bien, la δύναμις alberga la idea de poseer al mismo tiempo los contrarios, esto es, de ser y no ser en el mismo instante. A partir de aquí se entiende la imposibilidad en la presencia (principio de no contradicción). En efecto, es imposible que en acto una misma cosa sea y no sea (o posea) al mismo tiempo sus contrarios. Sin embargo, el axioma susodicho no tiene validez en el terreno de la δύναμις, pues busca evadir la alteridad, la desavenencia y la contradicción. Por tal razón no puede ser el axioma básico de la ontología, ya que la ἐντελέχεια no constituye por sí misma la pregunta fundamental del Ente en cuanto ente.

Todo lo afirmado con anterioridad, pone de manifiesto las frustraciones de la ciencia del Ente en cuanto ente. El quebrantamiento de las condiciones del discurso científico expuestas en *APo*, la imposibilidad de que el Ente sea un género universal y la particularidad de toda disciplina científica, hacen que el proyecto ontológico resulte inviable a todas luces.

En este orden de ideas, las estrategias que el filósofo de Estagira ejecuta para cumplir con su cometido no son satisfactorias; porque la significación focal no utiliza los ejemplos adecuados y no logra eliminar la homonimia o plurivocidad del Ente. Además, tanto la unidad de referencia como la unidad de serie entran en contradicción con ciertos pasajes del *Corpus aristotelicum*.

Los objetos de la ciencia en cuestión tampoco salen bien librados, ya que las categorías no son necesarias ni universales; por la razón de que su validez se restringe a la lengua griega. Y en el caso del principio de no contradicción, quedó claro que no puede fungir como principio fundamental de la ontología; puesto que únicamente comprende a un aspecto del ὄν ἢ ὄν, o sea, la ἐνέργεια. En consecuencia, la ciencia del Ente en cuanto ente fracasa.

2.5 La ontología de Γ no es la onto-teología de K

No obstante, el fracaso lo que hace es evidenciar el carácter inédito y tentativo del proyecto aristotélico. Sin embargo, la tradición filosófica y los comentaristas han omitido este detalle y dado como un hecho su existencia. Esta actitud interpretativa repercute en las traducciones de *Met.*, pues suponen que la obra responde a una estructura unitaria y sistemática. Como resultado de lo anterior, han llegado a sostener que las diversas ciencias planteadas son en realidad una sola y que, por ende, apuntan a un objetivo único. Por esta razón identificaron a la ciencia del Ente en cuanto ente (ontología) con la filosofía primera (teología); mas dicha interpretación no carece de sentido, por cuanto encuentra apoyo en los pasajes siguientes: E, 1, 1026a29-32 y K, 7, 1064a28-1064b1. Este último reza así:

Mas, puesto que hay una ciencia del Ente en cuanto ente y separado, debemos considerar si, en definitiva, ha de afirmarse que ésta se identifica con la Física o, más bien, se distingue de

ella. Así, pues, la Física trata de las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento, y la Matemática es ciencia especulativa y versa sobre entes permanentes, pero no separados. Por tanto, acerca del ente separado e inmóvil trata otra distinta de estas dos ciencias, si es que existe alguna substancia tal, es decir separada e inmóvil, lo cual intentaremos mostrar. Y si es que hay entre los entes alguna naturaleza tal, ahí estará también sin duda lo divino, y éste será el principio primero y más importante⁸⁵.

Ahora bien, muchos intérpretes (Ph. Merlan, E. Halper, J. Owens, G. Reale, entre otros.), apoyados en el pasaje citado, realizan una lectura distinta de Γ , 1, 1003a21, al asemejar el Ente en cuanto ente con Dios. Por el contrario, la interpretación que se desarrolla aquí considera que la ciencia del Ente en cuanto ente mencionada en Γ difiere de la presentada en K ; por la razón de que en Γ , 1 no se menciona el término $\chiωριστόν$ (separado). En este sentido, el significado de $\tilde{\eta} \delta\tilde{\nu}$ en K no es el mismo que en el de Γ , dado que en el primero sirve como adjetivo y transforma al $\tau\acute{o} \delta\tilde{\nu}$ principal. Con base en esto, dichos autores le otorgan una referencia nominal específica a $\tau\acute{o} \delta\tilde{\nu} \tilde{\eta} \delta\tilde{\nu}$; y pueden traducirlo como lo que es más Ente, o sea, Dios.

En cambio, el significado de $\tilde{\eta} \delta\tilde{\nu}$ en Γ no tiene un carácter adjetivo o nominal, sino adverbial; debido a que la clase de construcciones ($\tilde{\eta} \chi$) en griego antiguo “no se refiere a cosas sino a la manera cómo son hechas o apreciadas”⁸⁶. Otro motivo que corrobora esta interpretación adverbial de $\tau\acute{o} \delta\tilde{\nu} \tilde{\eta} \delta\tilde{\nu}$, es que el $\tilde{\eta} \delta\tilde{\nu}$ modifica al verbo $\thetaεωρεῖν$ (contemplar) y de ninguna forma a $\tau\acute{o} \delta\tilde{\nu}$ (lo que es / el Ente). Por tanto, no existen argumentos filológicos que obliguen a sostener que $\tau\acute{o} \delta\tilde{\nu} \tilde{\eta} \delta\tilde{\nu}$ –en Γ , 1– se refiera a un ente en específico, es decir, a Dios.

Por el contrario, en el libro K sí es posible relacionar el Ente en cuanto ente con la divinidad. El problema para la interpretación unitarista radica en que se apoya en un escrito que es a todas luces apócrifo; pues la identificación hecha en K , 7, 1064a28-1064b14 no aparece en otro lugar de *Met.* ni del *Corpus aristotelicum*. Este pasaje es más bien el resultado de una síntesis, realizada por un peripatético inexperto, de temas difíciles de E , en que la ontología y la teología, a pesar de sus divergencias, coinciden.

Pero, a diferencia de E , 1, en K , 7 sí hay una mención explícita de la ciencia del Ente en cuanto ente; no obstante, le agrega un elemento nuevo: la separación o independencia de todo objeto material. Mas esto rompe con lo afirmado en Γ , ya que puede que haga alusión a la filosofía universal y primera ($\kappaαθόλου οὕτως ὅτι πρώτη$) de E , 1; porque versa sobre la

⁸⁵ ἐπει δ' ἔστι τις ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἧ ὄν καὶ χωριστόν, σκεπτέον πότερον ποτε τῆ φυσικῆ ἢ τὴν αὐτὴν θετέον εἶναι ταύτην ἢ μᾶλλον ἑτέραν. ἢ μὲν οὖν φυσικὴ περὶ τὰ κινήσεως ἔχοντ' ἀρχὴν ἐν αὐτοῖς ἔστιν, ἢ δὲ μαθηματικὴ θεωρητικὴ μὲν καὶ περὶ μένοντά τις αὐτῆ, ἀλλ' οὐ χωριστά. περὶ τὸ χωριστόν ἄρα ὄν καὶ ἀκίνητον ἑτέρα τούτων ἀμφοτέρων τῶν ἐπιστημῶν ἔστι τις, εἴπερ ὑπάρχει τις οὐσία τοιαύτη, λέγω δὲ χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ὅπερ πειρασόμεθα δεικνύναι. καὶ εἴπερ ἔστι τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὐσίσι, ἐναυθ' ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὐτὴ ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή.

⁸⁶ MEJÍA, Juan. “Consideraciones en torno al sentido de *Metafísica* Γ , 1003^a 21-22”. En: *Saga*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. N° 3. 2001. Pág.17.

substancia inmóvil y el Ente en cuanto ente. Sin embargo, resulta extraña la inclusión del χωριστόν en la ontología. Más bien, lo que hay en K es una confusión entre los conceptos ὄν ἢ ὄν y ὄν χωριστόν. A propósito, I. Düring asegura:

Con Mansion tiene que dejarse establecido que el compilador no domina aquí la terminología de Aristóteles y que mete en un mismo saco dos conceptos en sí incompatibles. Al final del capítulo primero del libro E, Aristóteles plantea la cuestión de si posiblemente la ciencia de los principios eternos, inmutables y divinos, es en realidad también una ciencia del ser en cuanto tal. El compilador no entendió la diferencia entre los conceptos ὄν ἢ ὄν y οὐσία ἀκίνητος χωριστή. Ser como existencia es una correlación análoga y nunca podría ser designado por Aristóteles como un χωριστόν, es decir, como algo existente por sí mismo⁸⁷.

2.6 Propuesta de traducción de Γ, 1, 1003a21-22

Así pues, para la interpretación unitarista, la *ciencia buscada* aparece en *Met.* como encontrada y establecida. Esta concepción ha calado profundamente en las traducciones del pasaje Γ, 1, 1003a21-22. Por citar un par de ejemplos: Patricio de Azcárate lo traduce de la manera siguiente: “Hay una ciencia que estudia el ser en tanto que ser y los accidentes propios del ser”⁸⁸. Y Valentín García Yebra así: “Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo”⁸⁹.

Lo común en ambos casos es la contundencia de la afirmación que sostiene la existencia de dicho saber; esto contradice al propio Aristóteles, por la razón de que no tienen en cuenta los múltiples argumentos que él mismo emplea para negarla. Por ello, en virtud del carácter problemático de su proyecto, el Estagirita no lo considera como definitivo, sino que sus esfuerzos los concentra en indicar cómo dicho proyecto puede verse posibilitado. De hecho, un análisis filológico de la oración inicial de Γ (“Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ’αὐτό) y, por consiguiente, una traducción nueva podría hacer palmario el carácter inédito y tentativo de su saber anhelado. Además, permitiría contribuir al esclarecimiento de las relaciones entre ontología y teología.

En efecto: Ἔστιν es una forma impersonal del verbo εἰμί-εἶναι (ser, estar, haber) en modo indicativo y tiempo presente. Posee dos significados, a saber: 1) “es posible-puede haber”; y 2) “existe”⁹⁰. Las traducciones citadas anteriormente han hecho énfasis en la segunda acepción, dado que dan por descontado el establecimiento definitivo de la ontología en *Met.* La razón de este prejuicio obedece a la creencia, heredada de la tradición escolástica, en el

⁸⁷ DÜRING, Ingemar. *Aristóteles*. México: UNAM. 2000. Págs. 436-437.

⁸⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Patricio de Azcárate (Trad.). Madrid: Espasa. 1999.

⁸⁹ *Ibid.* Valentín García Yebra. (Trad.). Madrid: Gredos. 1998.

⁹⁰ La diferencia entre Ἔστιν y ἐστὶ (v) radica en que esta última palabra es una forma personal del verbo εἰμί-εἶναι que significa “es o está”. Ἔστιν es una palabra paroxítona (grave), mientras que ἐστὶ (v) es oxítónica (aguda).

carácter unitario y sistemático de la obra; sin embargo, ya se ha visto cómo esta disciplina es por momentos tanto rechazada como problematizada por el propio Estagirita. Por ello, es mejor optar por la primera opción (“es posible-puede haber”).

Entre tanto, ἐπιστήμη es un sustantivo femenino y singular de la primera declinación de temas en alfa impura; significa “ciencia”. Ahora bien, la elección del primer sentido de Ἔστιν se justifica por la presencia del artículo indefinido o indeterminado τις (“una”) y por la ausencia del adjetivo numeral μία (“una”); esto le da a la oración un aire de posibilidad, en lugar de uno de existencia rotunda. En este respecto, y teniendo en cuenta el contexto, puede ser traducido como “algo parecido a una”.

La partícula ἧ es el pronombre relativo compuesto de género femenino que equivale en castellano a “que”, “la que”, “la cual”. Mientras que θεωρεῖ es la tercera persona del singular, en modo indicativo y tiempo presente, del verbo θεωρέω-θεωρεῖν (ver-contemplar); por tanto, su significado es “contempla - contemple”.

Por su parte, τὸ ὄν es el participio presente, singular y neutro del verbo εἰμί-εἶναι. Tradicionalmente se ha traducido por “el Ente”. Pero la expresión que en castellano se aproxima más al sentido de τὸ ὄν es “lo que es”, una oración de pronombre relativo sustantivada. El filósofo de Estagira entiende por τὸ ὄν cualquier tipo de existencia: seres humanos, animales, plantas, etc. Por esta razón debe ser concebido “como todo aquello que pueda ser ya sujeto de una predicación o un predicado (ya sea positivo o negativo)”⁹¹; es decir, como categorías o divisiones fundamentales que revelan los diferentes sentidos en que algo es. Por ello, no hay que admitir las interpretaciones que sugieren que τὸ ὄν apunta a un ente específico, pues, pese a que es un singular, su condición de neutro y lo que su significado implica, hace que se refiera a todo lo que es.

Con razón, helenistas como J. Barnes, C. Kirwan y H. Smyth recomiendan que el término en cuestión se traduzca como plural, ya que los participios con artículo neutro corresponden a un plural. Además, “los participios con artículo, en efecto, no se refieren a entidades abstractas sino a sujetos concretos que ejercen una acción. Este carácter concreto del participio se ve modificado por el artículo neutro de modo que éste no se refiere a una sola cosa sino a todas en su conjunto”⁹². En consecuencia, τὸ ὄν puede traducirse como “las cosas que son”⁹³.

De otro lado, la palabra ἧ es el dativo del pronombre femenino ἧ. Puede traducirse como “en cuanto que”, pues en griego antiguo se empleaba con la intención de hacer patente la manera en que una cosa era hecha o apreciada.

⁹¹ MEJÍA, Juan. Op. Cit. Pág. 15.

⁹² Ibíd. Pág. 18.

⁹³ Asimismo, se traduce τὸ ὄν por “las cosas que son” debido a que el significado general e indeterminado que expresa “lo que es”-“los que son”, ha sido atribuido en algunos idiomas modernos a la palabra “cosa”-“cosas”. Tomás de Aquino –en *De Veritate*, I, 2r– puso de relieve que res (cosa) tiene la misma amplitud semántica que ὄν.

El resto del pasaje, es decir, καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό, puede ser analizado de la forma siguiente: καὶ equivale en castellano a la conjunción copulativa “y”, aunque puede ser traducido como el adverbio de modo “también”. No obstante, para lo que se propone, resulta mejor interpretarla por la expresión “es decir”; dado que significarla por “y”, como hacen los traductores revisados, entrañaría un pleonasma, porque, de acuerdo con J. Mejía: “Cuando yo contemplo a las cosas que son en cuanto que son, el resultado de esta contemplación no es una visión total o iluminada del primer elemento (τὸ ὄν) sino una lista de propiedades que son dichas o pertenecen ἢ ὄν a éste”⁹⁴.

La locución τὰ ὑπάρχοντα es el participio presente, plural y neutro del verbo ὑπάρχω-ὑπαρχεῖν, su significado es “les corresponden”. Mientras que τούτῳ es la declinación dativa del pronombre demostrativo o adjetivo τοῦτο (“esto”); por el contexto, la mejor manera de traducirlo es “los que”. Finalmente, καθ' αὐτό es el resultado de la crasis de las palabras κατά y αὐτό; significa “por sí”. Con este concepto, Aristóteles pretende dar cuenta de los atributos inherentes y universales de las cosas que son en cuanto que son. Una traducción adecuada de καθ' αὐτό puede ser “los atributos según su propia naturaleza”.

En consecuencia, la nueva traducción de *Met.* Γ, 1, 1003a21-22 sería: “Puede haber algo parecido a una ciencia que contemple las cosas que son en cuanto que son, es decir, [que contemple] a los atributos que le corresponden [a las cosas que son] según su propia naturaleza [en cuanto que son]”⁹⁵.

En este capítulo, se ha pretendido mostrar cómo el filósofo de Estagira propone una nueva versión de la *ciencia buscada*, mediante el desarrollo de una ontología de cuño universal. Aristóteles pensó en llevarla a cabo a partir de la aplicación de la estrategia de la significación focal; con esto quiso establecer un discurso unificado sobre los diversos tipos de existencia.

Sin embargo, este proyecto no cumplió con su cometido pues pese a que la substancia es el fundamento de las categorías, por ser ella misma una categoría, no puede significar en su totalidad al ὄν ἢ ὄν. Además, infringió la epistemología de *APo*. Asimismo, los objetos de la ontología (categorías - principio de no contradicción) no alcanzaron ni la necesidad ni la universalidad; dado que su validez se limitó a ciertos ámbitos. Es por esto que el intento de configurar a una ciencia ontológica terminó en el fracaso.

No obstante, la tradición pasó por alto el carácter tentativo de la ἐπιζητουμένην ἐπιστήμην y asimiló ontología y teología. Lo anterior hizo necesaria la elaboración de una nueva

⁹⁴ MEJÍA, Juan. Op. Cit. Pág. 23.

⁹⁵ En la elaboración de esta traducción ha desempeñado un papel fundamental la propuesta de J. Mejía, en la medida en que se ha seguido buena parte de sus recomendaciones interpretativas y metodológicas. De hecho, sólo se le incorporan algunas modificaciones de carácter filológico y estilístico. Cf. MEJÍA, Juan. Op. Cit. Pág. 24.

traducción del pasaje Γ , 1, 1003a21-22, por la razón de que podría contribuir a la elucidación de las relaciones entre ambas disciplinas. En este sentido, se estableció una distinción entre la ontología del libro Γ y la onto-teología del libro K . Sobre esta última se afirmó que no es auténtica, ya que es el resultado de una compilación hecha por un peripatético inexperto.

3. La usiología

3.1 Prioridad absoluta de la substancia

La teoría de la substancia desempeña un papel decisivo en la filosofía aristotélica. En el capítulo anterior, se pudo observar cómo la ontología pretendía ser posibilitada a partir de la supresión de la dispersión categorial del Ente. Para tal objetivo, se hizo necesaria la búsqueda de una naturaleza capaz de aglutinar a los distintos significados del término ὄν. Dicha naturaleza resultó ser la οὐσία. Ésta es el punto en que el concepto ὄν concentra la mayor parte de su carga semántica y desde el cual propaga o ejerce influencia sobre sus acepciones restantes. Por esta razón, el Estagirita sostiene que es la más importante de las figuras de la predicación.

Otros motivos que sustentan su afirmación son los siguientes: a) las demás categorías sólo se denominan entes en la medida en que son cantidades, cualidades, modificaciones o cualquier otro atributo de la substancia; b) ninguna de ellas tiene por sí misma existencia propia, ya que todas dependen exclusivamente de la substancia; c) detrás de estos categoremas subyace uno primero que los sustenta, es decir, la substancia; y d) ésta es primera en el orden lógico, gnoseológico y cronológico.

En el lógico, porque entra en la definición de todo; en el gnoseológico, dado que una cosa sólo se conoce verdaderamente cuando se descubre su substancia; y, en el cronológico, por cuanto nada le antecede⁹⁶. Es por ello que la ontología pasa a ser fundamentalmente una usiología, pues como afirma Aristóteles: “Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente?, equivale a: ¿qué es la Substancia?”⁹⁷.

De hecho, la substancia constituye el núcleo del pensamiento aristotélico y el elemento que unifica a la *Met.*, ya que todas las manifestaciones de la ἐπιζητούμενην ἐπιστήμην (etiología, ontología, usiología y teología) la toman por objeto. En efecto, en cuanto etiología, la *ciencia*

⁹⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. Z, 1, 1028a18-1028b1.

⁹⁷ *Ibíd.* Z, 1, 1028b2-4. καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία.

buscada aborda principalmente a la substancia, por la razón de que tanto la causa final como la causa eficiente se manifiestan en la formal. Esto quiere decir que las causas final y formal poseen igualdad numérica, puesto que indican una misma naturaleza y se diferencian únicamente en cuanto al concepto. Mientras que en el caso de la causa eficiente, hay una distinción entre lo numérico y lo formal; mas hay una identidad en lo específico.

“En consecuencia, [dice J. Carvajal] todos los seres sensibles se explican en virtud de dos causas, la formal y la material, y los suprasensibles en virtud única y exclusivamente de la causa formal”⁹⁸. Por lo tanto, la sabiduría etiológica es, por un lado, ciencia de las causas de la substancia y, por el otro, ciencia de la substancia en cuanto causa. En el primer caso, su tarea es determinar la naturaleza de los seres en cuanto compuestos de materia y forma. En el segundo caso, su tarea es el examen de la οὐσία (εἶδος-τὸ τί ἦν εἶναι) debido a que es el principio por excelencia de la realidad.

También es válido decir que la ontología es ciencia de la substancia, en tanto que todos los significados del Ente hacen referencia a las figuras de la predicación y éstas, a su vez, se basan en el ser de la primera categoría (la οὐσία). Con razón, el filósofo de Estagira asegura que la pregunta por el Ente deviene en la pregunta por la substancia. En este respecto, la usiología pone de manifiesto que el término en cuestión es primero en todos los sentidos en que algo se dice primero, a saber: según el concepto, según el conocimiento y según el tiempo.

Por último, la teología representa a la ciencia de la substancia primera (πρώτη οὐσία), esto es, la divinidad. La susodicha es eterna, separada e inmóvil y constituye el principio y la causa por excelencia, en virtud de la unidad de serie (τὰ τῷ ἐφεξῆς)⁹⁹. Dado que todas las substancias hacen parte de una jerarquía en la que cada una depende de la precedente y todas de la primera en el rango (la substancia divina).

3.2 Precisiones metodológicas

Sin embargo, la investigación acerca de la substancia conlleva muchas dificultades. En *Met. Z*, 2, 1028b9-32, Aristóteles pone de relieve la falta de acuerdo que existe entre sus antecesores en relación con lo que debe entenderse por substancia. La opinión generalizada llama substancia a los cuerpos concretos, verbigracia: animales, plantas, fuego, agua, tierra, cielo, astros, etc. Empero, hay quienes cuestionan si éstas son las únicas substancias o si puede haber otras, o si ninguna de las mencionadas merece tal apelativo. Otros creen que son los límites de los cuerpos (superficie, línea, punto y mónada).

Por su parte, algunos aseveran que sólo existen las substancias sensibles; en cambio, varios sostienen que las substancias genuinas son las suprasensibles o eternas. Platón, entre tanto, asegura que hay tres clases de οὐσίαι, a saber: las ideas, los entes matemáticos y los

⁹⁸ CARVAJAL, Julián. “El problema de la substancia en la metafísica de Aristóteles”. En: *Lógos: Anales del Seminario de Metafísica*. Madrid: Universidad Complutense. N° extra. Homenaje a S. Rábade. 1992. Pág. 894.

⁹⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. Γ, 2, 1005a10-11.

sensibles. Mientras que Espeusipo afirma la existencia de muchas más, por la razón de que atribuye a cada cosa un principio particular que vendría a ser su substancia. Por último, están los que reducen las substancias a las ideas y los números, al derivar a partir de las susodichas todo lo demás.

Ahora bien, para el filósofo de Estagira, en la discusión en torno a la οὐσία se confunden dos cuestiones que, por más que se encuentren relacionadas íntimamente, obedecen a motivaciones diversas. Estas cuestiones son: ¿qué es la substancia en general? y ¿cuáles substancias existen?

A su juicio, el error de sus antecesores ha sido tratar de solventar el primer interrogante contestando al segundo. A ello se debe la gran cantidad de respuestas contradictorias, pues se ha intentado establecer el número de substancias sin haber elucidado cuáles son las características y notas que las definen¹⁰⁰. Por lo anterior, Aristóteles propone examinar primero el problema de la substancialidad, para luego tratar de determinar con certeza los tipos de substancias que hay.

En este orden de ideas, el análisis de la primera dificultad está marcado por un fuerte componente físico-ontológico, ya que la metodología empleada tiene como condición inicial el estudio de las οὐσίαι αἰσθηταί¹⁰¹. Tres son las razones que justifican este proceder: 1) el consenso relativo en torno a la existencia de substancias sensibles; 2) la obligación de no formular hipótesis sobre la naturaleza de la substancia, basadas en supuestos infrasensibles y/o suprasensibles, sin poseer un conocimiento cabal; y 3) partir de lo más conocido para nosotros hasta llegar a lo más cognoscible en sí¹⁰².

Esto último es expresado por el Estagirita de la manera siguiente:

Se está de acuerdo en que son substancias algunas de las sensibles, de suerte que por éstas debe comenzar nuestra indagación. (...) Pues es conveniente avanzar hacia lo más fácil de conocer, ya que el aprender se realiza, para todos, pasando por las cosas menos cognoscibles por naturaleza a las que son más cognoscibles. Y así como en las acciones, partiendo de las cosas buenas para cada uno, hay que hacer que las cosas universalmente buenas sean buenas para cada uno, así también es necesario, partiendo de las cosas más conocidas para uno mismo, hacer que las cosas cognoscibles por naturaleza sean cognoscibles para uno mismo. Pero las cognoscibles para cada uno y primeras son muchas veces apenas cognoscibles, y poco o nada tienen del Ente. Sin embargo, partiendo de las cosas escasamente cognoscibles para uno mismo, hay que tratar de

¹⁰⁰ REALE, Giovanni. *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Op. Cit. Pág.164.

¹⁰¹ En opinión de F. Samaranch, el filósofo de Estagira utiliza además tres pares de herramientas conceptuales para precisar su usiología: los esquemas sujeto-predicado/substancia-accidentes, el esquema materia-forma y el de potencia-acto. Véase: SAMARANCH, Francisco. *El saber del deseo*. Madrid: Trotta. 1999. Págs. 63-64.

¹⁰² CARVAJAL, Julián. Op. Cit. Pág. 901.

conocer las absolutamente cognoscibles, avanzando, como queda dicho, precisamente a través de ellas¹⁰³.

3.3 La búsqueda de la substancialidad

En *Met. Z*, 3, 1028b33-35, Aristóteles realiza la presentación de las acepciones más importantes del término substancia, a saber: esencia (τὸ τί ἦν εἶναι), universal (καθόλου), género (γένος) y sujeto (ὑποκείμενον). No obstante, en *Z*, 13, 14 y 16 excluye de la substancialidad tanto al universal como al género. Por la razón de que aquélla es individual, es decir, pertenece a un solo ser y no a otro u otros; mientras que lo καθόλου es común porque se encuentra en una multitud de seres. Por lo tanto, es imposible que lo universal constituya la substancia de todos los seres.

Además, si el universal es la substancia de un ser, el resto de los seres haría parte del ser en cuestión; ya que la unidad de substancia y la unidad de esencia representarían a la unidad del ser. Asimismo, la οὐσία no es atributo de un sujeto, entre tanto, el universal siempre lo es. En este sentido, designa el modo de ser o existencia, los atributos generales y no la existencia determinada. Finalmente, la substancia es o está en entelequia; el universal, en cambio, en potencia. Dado que no es posible que posea entidades presentes en ella en acto pleno. En consecuencia, los candidatos opcionados para acceder a la substancialidad son τὸ τί ἦν εἶναι y ὑποκείμενον¹⁰⁴.

Por este último concepto se entiende el sujeto último de toda predicación, aquello que no se predica de otro, sino que lo demás se predica de él; o sea, lo que sin ser atributo de nada le resultan atribuibles muchas cosas. Aunque también designa lo que subyace al cambio, es decir, el sustrato de inherencia de la forma¹⁰⁵.

¹⁰³ ὁμολογοῦνται δ' οὐσίαι εἶναι τῶν αἰσθητῶν τινές, ὥστε ἐν ταύταις ζητητέον πρῶτον. πρὸ ἔργου γὰρ τὸ μεταβαίνειν εἰς τὸ γνωριμώτερον. ἢ γὰρ μάθησις οὕτω γίνεται πᾶσι διὰ τῶν ἥττον γνωρίμων φύσει εἰς τὰ γνώριμα μᾶλλον· καὶ τοῦτο ἔργον ἐστίν, ὥσπερ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ ποιῆσαι ἐκ τῶν ἐκάστω ἀγαθῶν τὰ ὅλως ἀγαθὰ ἐκάστω ἀγαθῷ, οὕτως ἐκ τῶν αὐτῶ γνωριμωτέρων τὰ τῆ φύσει γνώριμα αὐτῶ γνώριμα. τὰ δ' ἐκάστοις γνώριμα καὶ πρῶτα πολλάκις ἡρέμα ἐστὶ γνώριμα, καὶ μικρὸν ἢ οὐθὲν ἔχει τοῦ ὄντος· ἀλλ' ὅμως ἐκ τῶν φαύλως μὲν γνωστῶν αὐτῶ δὲ γνωστῶν τὰ ὅλως γνωστὰ γινῶναι πειρατέον, μεταβαίνοντας, ὥσπερ εἴρηται, διὰ τούτων αὐτῶν. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. *Z*, 3-4, 1029a33-1029b14.

¹⁰⁴ De hecho, en *Met. Δ*, 8, 1017b23-26, se sostiene que la substancia posee dos significados básicos: el sujeto y la esencia (forma-especie). De otra parte, resulta conveniente recordar que —en *Cat.* 5— Aristóteles señala que hay una πρώτη οὐσία y una δεύτερα οὐσία. Esta última es la especie o el género en el que se halla contenida la substancia primera (el τόδε τι o entidad individual y concreta). Empero, dentro de la substancia segunda existe una superioridad de la especie sobre el género, pues se halla más cerca que éste de la substancia primera; ya que la especie se predica del individuo mientras que el género tanto de la especie como del individuo. Lo anterior significa que al momento de determinar a un ente la especie proporciona mayor precisión que el género. Sin embargo, el concepto de substancia segunda en *Met. Z-H-Θ* desaparece por completo. En efecto, en *Z*, 13 el filósofo de Estagira replantea la candidatura a οὐσία por parte del género al convertirlo en un simple caso de lo universal. Éste, a su vez, no es digno de ser la οὐσία sino que más bien pertenece a la categoría de cualidad. En síntesis, a diferencia de *Cat.*, en *Met.* el universal y el género pasan del rango gramatical de sujeto al rango gramatical de predicado. Cf. SAMARANCH, Francisco. Op. Cit. Págs. 129-132.

¹⁰⁵ En *Met. Z*, 3, 1029a10-25, surge una ambigüedad relacionada con el término ὑποκείμενον. Ésta es la consecuencia de intentar hacer equivalentes dos acepciones muy diferentes entre sí; y que, sobre todo,

Ahora bien, ὑποκείμενον presenta los significados siguientes: materia (ὕλη), forma (μορφή) y compuesto de materia y forma (σύνολον-τὸ ἐκ τούτων). El problema radica en que el filósofo de Estagira rechaza posteriormente a la materia y al conjunto material-formal, debido a que no cumplen rigurosamente con los requisitos de la substancialidad. En el primer caso, puesto que no puede existir independientemente de la forma; además, por cuanto es indeterminada y potencial. En el segundo caso, la causa del descarte estriba en el carácter palmario de los entes individuales concretos y en su posterioridad en relación con la forma y la materia. De esta manera, la forma se revela como el prototipo de la substancialidad pues es independiente, determinadora y revela los caracteres genéricos y diferenciales de un ente. Por lo tanto, el filósofo de Estagira se concentra, de ahora en adelante, en el análisis de la forma de los seres sensibles.

Aristóteles emplea en *Met.* dos vocablos para referirse a la forma, a saber: εἶδος y μορφή¹⁰⁶. Éste designa a la forma visible concreta (particular) de un ente; aquél, mientras tanto, hace referencia a su forma genérica o específica. No obstante, el autor establece una relación estrecha entre las palabras en cuestión a partir del uso indistinto que realiza de ellas en algunos pasajes; por ejemplo: Z, 10, 1035a1¹⁰⁷. Dicha indistinción evidencia la semejanza entre ambas clases de forma, dado que una no existe sin la otra; y es en ese intercambio como son conocidas y manifestadas en el acto de existir. Asimismo, el Estagirita denomina a la μορφή la figura de lo visible (τὸ σχῆμα τῆς ιδέας)¹⁰⁸. Esta expresión termina identificándose con el εἶδος, ya que ἰδέα y εἶδος provienen de la misma raíz; y su sentido es el de figuras visibles que se enmarcan en un contexto físico-ontológico¹⁰⁹.

pertenecen a contextos separados. Por un lado, en *Cat.* 5, ὑποκείμενον hace referencia al ámbito del decir (predicabilidad). Aquí es aquello que no es predicado de otro, sino aquello a partir de lo cual lo demás se predica. Por otro lado, en *Phys.* I, 6 y 7, la definición que se aporta es una respuesta a los problemas suscitados por lo Uno-Múltiple y la generación-corrupción de la οὐσία. En este escrito, es lo que sirve de soporte a las determinaciones de la forma. Pues bien, el error en Z, 3, 1029a10-25 consiste en asimilar erróneamente dos esquemas conceptuales que surgieron por motivaciones diferentes, o sea, el par sujeto-predicado y el par materia-forma. Lo que se quiere es asemejar “la predicabilidad de los atributos a la inherencia de estos en una materia”. Pero no puede identificarse la materia de la que se habla en *Phys.* con la πρώτη οὐσία de *Cat.* Todavía más, en vez de caer en cuenta de las consecuencias de su cuestionada equivalencia, lo que hace es profundizarla. Por la razón de que “se toman como equivalentes a todos los efectos dos procesos que no lo son: uno es el de tomar el sujeto de la predicación sin sus atributos accidentales –en el espacio del decir– otro el de despojar de todas sus determinaciones, incluidas las que corresponden a la οὐσία, a un presunto ὑποκείμενον indeterminado. El resultado en ambos casos es algo, pero no lo mismo. De ahí la equivocidad latente en el término ὑποκείμενον”. SAMARANCH, Francisco. Op. Cit. Pág. 95.

¹⁰⁶ Por eso εἶδος también se traduce por especie.

¹⁰⁷ “Pues bien, si una cosa es materia y otra especie, y otra, el compuesto de ambas, y si es substancia la materia y la especie y el compuesto de ambas (...)”. εἰ οὖν ἐστὶ τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ εἶδος τὸ δ' ἐκ τούτων, καὶ οὐσία ἢ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων. Lo que aquí se afirma es que el compuesto es de materia (ὕλη) y forma; pero se vale de εἶδος en vez de utilizar a μορφή, como es lo habitual. Por cuanto el compuesto es el resultado de la conjunción entre una forma particular y una materia dada.

¹⁰⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. Z, 8, 1033b5-6.

¹⁰⁹ Cf. SOTO, Diego. “Todos los hombres desean por naturaleza saber. Acerca del inicio de la *Metafísica* de Aristóteles”. Op. Cit. Págs. 5-11. En opinión del profesor Soto, el Estagirita recupera el sentido original, presocrático, de εἶδος-ιδέα tergiversado en la doctrina platónica; pues la interpretación que hace le permite alejarse del sentido inteligible acotado en la Academia, y le posibilita retornar –en cierta medida– al énfasis sensible acuñado por los presocráticos.

Ahora bien, al εἶδος también se le da el nombre de substancia primera (πρώτη οὐσία), puesto que es lo que distingue esencialmente a una cosa y lo que queda de ésta cuando se destruye; “pues aunque se destruya su forma particular, la forma como tal, abstractamente, pervive sea en la mente o en las ciencias y artes (en las cosas que son producidas por el hombre)”¹¹⁰.

Por este motivo, (en Z, 9, 1034b8 y ss.) sostiene que el εἶδος tampoco se genera, porque únicamente hay generación en lo producido en cuanto μορφή y no como forma en sí misma. Con razón, el filósofo de Estagira sitúa a la substancialidad en la forma específica que se eterniza en los entes a través de la generación o producción; y que se particulariza en las formas concretas que posibilitan el conocimiento de los ejemplares que hacen parte de una misma especie¹¹¹.

A su vez, la forma específica (εἶδος) se identifica tanto con la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) como con el acto o existir de la cosa (ἐνέργεια)¹¹². La esencia es lo que un ente es por sí solo en sentido estricto, esto es, el ente separado de sus accidentes y de sus atributos característicos; pero que no entran en su definición. Por ello, el criterio de la substancialidad radica en la definibilidad, por la razón de que algo es esencia debido a que es definible.

La definición (ὀρισμός) se concibe como “el enunciado que arranca de las diferencias, y, en rigor, de la última de ellas [la forma específica]”¹¹³. Así pues, el ὀρισμός es una determinación precisa que indica a un objeto primero; y éste es el que en su noción no se refiere a otro. Es decir, hace parte del εἶδος ya que no es accidente u otra categoría distinta de la οὐσία; y su objetivo consiste en exponer con claridad y exactitud los caracteres genéricos y diferenciales de un ente.

En este orden de ideas, la esencia es una forma conceptual que posibilita la definición del ente de la experiencia sensible. De ahí que la ciencia deba concentrarse en la definición del objeto singular, porque ésta, como expresión de lo esencial, es la que permite desentrañar tanto la naturaleza como los caracteres del resto de integrantes de la especie a la que pertenece

¹¹⁰ Ibíd. Pág. 8.

¹¹¹ Aquí puede encontrarse una diferencia entre εἶδος y μορφή. Ésta radica en que el último concepto alude a los aspectos básicos de la configuración de un ente; es decir, al aspecto externo y fenoménico de la cosa y no a su estructura interna y operativa. Cf. SAMARANCH, Francisco. Op. Cit. Págs. 89-90. Por su parte, P. de Azcárate expresa: “Esta distinción entre εἶδος y μορφή es de gran importancia. Hace sentir el fin que se propone Aristóteles; es el primer grado de la teoría, cuya cima es el conocimiento del ser absoluto, eterno, absolutamente acto, absolutamente esencia. La μορφή no es la materia, pero tampoco es todavía la forma pura, la actualidad, la esencia”. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Patricio de Azcárate (Trad.). Op. Cit. Pág. 192.

¹¹² En efecto, en H, 3, 1043b1 el Estagirita dice: “(...) pues la esencia reside en la especie y en el acto”. τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι τῷ εἶδει καὶ τῇ ἐνέργειᾳ ὑπάρχει. Lo que busca expresar τὸ τί ἦν εἶναι es la permanencia del ser, su realización (entelequia) del ser inscrito en la continuidad del movimiento. Así entran en acción en la noción de ser como esencia, el quid, representado por el interrogativo τί; la potencia que tiende a su actualización (ἦν) y el acto (εἶναι), “es decir, lo puramente constitutivo de un ser adscrito en el medio vital; su substancia (primera) con la adición de los συμβεβηκότα καθ’ αὐτά”. La expresión τὸ τί ἦν εἶναι manifiesta en palabras la evidencia esencial del ser (forma-potencia-acto). Véase: GAGIN, François. “Esencia y ciencia en Aristóteles”. En: *Praxis Filosófica*. Cali: Universidad del Valle. N° 18/19. 1999. Págs. 281-300.

¹¹³ ὁ ὀρισμὸς λόγος ἐστὶν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν, καὶ τούτων τῆς τελευταίας κατὰ γε τὸ ὁρθόν. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. Z, 12, 1038a28-29.

el objeto singular. Con esto queda puesto de relieve el papel que desempeña la substancialidad en la investigación científica, dado que la ciencia es un procedimiento discursivo que busca precisar a ciertos principios y causas, fundamentalmente, la causa formal. Ésta es la causa primordial, “ya que indicar la esencia o naturaleza de la cosa representa precisamente el medio en virtud del cual establecemos la vinculación necesaria de ciertas propiedades a un sujeto dado”¹¹⁴.

Por lo demás, la substancia en cuanto forma específica es considerada como el principio que otorga la razón de ser a todas las cosas y da cuenta de su existencia. En el proceso de generación, la forma ejerce superioridad sobre el resto de sus integrantes en tanto que todo ente lo es en virtud de ella. Por tal motivo, se concibe como la condición de la engendración y el devenir, pues las causas finales y eficientes se reducen a la susodicha. Puesto que las causas finales y formales tienen identidad numérica, dado que hacen referencia a una misma especie; su diferencia es sólo conceptual.

Entre tanto, las causas eficientes y formales poseen identidad específica; pero presentan diversidad numérica. Mientras que la materia, si bien resulta indispensable en la constitución de los entes naturales y artificiales, es inferior a la forma; porque es pura potencia e indeterminación. En consecuencia, la forma específica es “la causa primera del ser”¹¹⁵; por la razón de que es acto, inteligible y configuradora de todo lo que es.

Ahora bien, “[de acuerdo con J. Carvajal] el desvelamiento por parte de Aristóteles de la forma como la naturaleza propia de la substancia, abre la posibilidad de que haya substancias distintas de las sensibles, que sean forma pura, separada (χωριστή) de la materia, en cuanto que la forma es por sí más substancia que la materia y el compuesto”¹¹⁶. En la medida en que el descubrimiento de la forma inteligible de lo sensible aparece como un avance en el proceso de búsqueda de una realidad superior.

3.4 Las substancias existentes

Con esto se da paso al segundo problema: ¿cuáles substancias existen? A juicio de Aristóteles hay tres clases de substancias, a saber: 1) la substancia sensible-corruptible (αἰσθητὴ καὶ φθαρτὴ οὐσία), su estudio pertenece a la física; 2) la sensible y eterna (αἰσθητὴ καὶ αἰδῖος οὐσία), que hace parte de la astronomía; y 3) la suprasensible, eterna e inmóvil (ἀκίνητος οὐσία), la cual pertenece a la filosofía primera o teología¹¹⁷.

La característica principal del primer tipo de substancia consiste en su subordinación a los procesos de nacimiento y perecimiento. A este grupo pertenecen los seres vivos de la región

¹¹⁴ REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder. 1992. Págs. 148-149.

¹¹⁵ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. Z, 17, 1041b28.

¹¹⁶ CARVAJAL, Julián. Op. Cit. Pág. 915.

¹¹⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. Λ, 6, 1069a30-1069b2. También véase: *Física*. Op. Cit. II, 7, 198a29-31.

sublunar. Estos son el resultado de la conjunción de forma y elementos materiales básicos (tierra, agua, aire y fuego). Pero debido a su composición material el filósofo de Estagira deja de lado esta substancia, por la razón de que no satisface las condiciones (eternidad, incorruptibilidad e inmovilidad) que garantizan la presencia del orden en la realidad. Dado que lo sensible se encuentra ligado a la materia y al movimiento, esto es, a lo potencial y contingente; por cuanto nace, crece, muere, etc. En suma, raya en lo indeterminado pues siempre puede cambiar en algo diferente de lo que es.

Por su parte, la substancia sensible eterna es representada por los planetas, las estrellas, los cielos y las esferas celestes. También tales entidades son producto de la aglomeración de materia y forma. No obstante, se diferencian de las mencionadas anteriormente por ser incorruptibles, ya que se componen de éter; un elemento material susceptible únicamente de movimiento local y no de alteración, aumento, disminución ni, mucho menos, de generación y corrupción.

El movimiento local-circular del éter es la condición del orden de los movimientos restantes del universo y, por consiguiente, de su armonía; como tal es el que hace posible la vida. Aristóteles destaca que esta realidad es superior a la sensible corruptible, porque es relacionada con lo divino, en virtud de que funge como condición de posibilidad del orden de los otros movimientos del universo. Mas si el movimiento circular del quinto elemento es asociado con la perfección, de igual modo puede ser relacionado con la imperfección; puesto que es una realidad sometida a movimiento y esto pone en evidencia sus faltas o privaciones. Así pues, el éter no puede ser concebido como la substancia primera, en la medida en que no cumple con la inmovilidad, uno de sus caracteres necesarios.

En lo que concierne al género de la substancia suprasensible, el filósofo de Estagira asegura que es la *πρώτη οὐσία*¹¹⁸ en tanto que es unidad perfecta, forma pura independiente de toda materia y acto puro excluido de cualquier signo de potencialidad y movimiento¹¹⁹. Hacen parte de este grupo Dios o Primer Motor Inmóvil (*τὸ πρῶτον κινεῶν ἀκίνητον*) y las 55 ó 47 divinidades o motores celestes¹²⁰. El Primer Motor Inmóvil es su prototipo, él es la causa garante de la existencia de la totalidad de los entes.

Ahora bien, la idea de una divinidad trascendente como principio del orden no ha sido, desde el principio, un supuesto básico de la doctrina aristotélica; por la razón de que a ella se ha llegado a través de un proceso de exclusión. El punto de partida de la demostración del Motor Inmóvil se encuentra tanto en *Phys.* VII-VIII como en *Met.* Λ. Por ello V. Gómez-Pin distingue entre argumentos físicos y argumentos metafísicos¹²¹. Los primeros, tienen como característica deducir la existencia del Primer Motor a partir de una exigencia que se

¹¹⁸ El concepto de substancia primera (*πρώτη οὐσία*) posee significados diversos en la filosofía aristotélica. En *Cat.* 5 se refiere al individuo real y concreto (*τόδε τι*), mientras que en *Γ*, 3, 1005a35 indica al Ente en cuanto ente; entre tanto, en *Z*, 7 alude tanto a la especie como a la esencia; por el contrario, en *Λ*, 7, 1072a31 y 8, 1073a30 y b2 *πρώτη οὐσία* significa las entidades divinas libres de todo proceso físico.

¹¹⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. Λ, 6, 1071b21-22; 7, 1072a19-25.

¹²⁰ *Ibíd.* Λ, 8, 1073a14-1074a38.

¹²¹ GÓMEZ-PIN, Víctor. *El orden aristotélico*. Barcelona: Ariel. 1984. Pág. 137.

desprende del estudio del movimiento. Los segundos, toman la consideración del movimiento como pretexto para “la búsqueda propiamente ontológica de la primera entidad”¹²².

En suma, la substancia principal es la divinidad. Básicamente eterna, inmaterial, acto puro, inmodificable, inextensa, inalterable, impassible, necesaria, buena, causa final última que mueve como objeto amor, duración continua, vida, primer deseable, primer inteligible. Asimismo, la divinidad es inteligencia que se tiene a sí misma por objeto, pensamiento de pensamiento¹²³.

3.5 Dificultades del proyecto usiológico

Lo afirmado hasta el momento, pone de relieve la presencia de aspectos ontológicos y teológicos en la teoría aristotélica de la substancia. Por un lado, los aspectos ontológicos aparecen en la discusión en torno al significado de οὐσία, esto es, ¿qué es la substancia en general? Por el otro, los aspectos teológicos surgen a partir de la pregunta por los tipos de substancias que hay; específicamente, el problema de la existencia de una substancia suprasensible.

Pues bien, Aristóteles parece aunar ambos aspectos ya que para conocer si hay substancias por fuera de lo sensible, debe establecer primero qué es la substancia. Para ello se apoya en uno de sus fundamentos metodológicos principales, a saber: comenzar por las cosas más cognoscibles para cada uno, pero menos cognoscibles por naturaleza, hasta llegar a las más cognoscibles por naturaleza, pero menos cognoscibles para uno. Al igual que con la noción de sabiduría, se puede ver entonces cómo hay una faceta ontológica y otra teológica en la usiología. Ambas se relacionan estrechamente, dado que la primera lleva a la segunda y la segunda implica a la primera.

Sin embargo, contrario a lo que se cree, la relación entre los aspectos ontológicos y teológicos en la teoría de la substancia está lejos de ser armónica; más bien, resulta paradójica. Puesto que, como sostiene E. Zeller, la naturaleza contradictoria de la *Met.* obedece al doble significado de la οὐσία¹²⁴. En su opinión, el primer sentido hace referencia a lo universal, esto es, a la forma pura u objeto de conocimiento (lo suprasensible); el segundo, en cambio, se refiere al compuesto individual y material (lo real, individual y concreto).

M. Álvarez llama a esta dualidad “el carácter antitético del objeto de la *Metafísica* en Aristóteles”¹²⁵. En efecto, desde el comienzo del mismo libro Z se evidencia la ambigüedad del término οὐσία; ya que puede entenderse como lo que es susceptible de definición (τὸ τί ἔστι) o como el individuo concreto que sólo puede ser conocido mediante intuición o

¹²² Ídem.

¹²³ *Ibíd.* Págs. 159-160.

¹²⁴ ZELLER, E. “Bericht on Natorps Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik”. Citado por: OÑATE, Teresa. “El criticismo aristotélico en el siglo XX: hacia un cambio de paradigma”. En: *Lógos: Anales del Seminario de Metafísica*. Madrid: Universidad Complutense. N° 32. 1998. Págs. 251-270.

¹²⁵ ÁLVAREZ, Mariano. “El carácter antitético del objeto de la *Metafísica* en Aristóteles”. En: *En torno a Aristóteles*. Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela. 1998. Págs. 149-172.

experiencias singulares en un lugar y momento dado (τόδε τι). Con razón, M. Candel asegura que “aquí reside el nudo gordiano de la problemática ontológica: la entidad natural es una singularidad que sólo puede determinarse como tal desde la universalidad de su esencia inmutable (mientras sea tal entidad) y una universalidad que sólo puede realizarse como tal en la singularidad de su aquí y ahora”¹²⁶.

No obstante, desde el capítulo dos del libro Γ, ya puede notarse la oposición o contrariedad que existe en el seno de la οὐσία; por cuanto se refiere tanto al Ente en cuanto ente como al ente concreto. En este respecto, se puede afirmar que la usiología, en tanto *ciencia buscada*, se encuentra en una encrucijada; dado que su objeto se debate entre los conceptos de lo universal y lo determinado. Que la substancia encarna esta doble dimensión propia del Ente se manifiesta en el hecho de que todas las cosas son o aspiran a ser; pero también en el hecho de que sólo de algo que es esto o aquello se puede decir con certeza que es. Así pues, la οὐσία contiene los aspectos (universalidad y determinación) que son propios del ὄν ἢ ὄν.

Empero, el filósofo de Estagira lleva aún más lejos esta antítesis, al identificar en Z, 1 al Ente con la substancia. M. Álvarez sostiene que al centrarse ahora la investigación en la determinación de la estructura de la substancia, se profundizan los nexos y las distinciones de la doble dimensión de singularidad y universalidad propia de la οὐσία¹²⁷. La primera dimensión la representa la individualidad, porque expresa todo lo relacionado con el ἕκαστον, esto es, lo determinado y particular; por el contrario, la dimensión de universalidad indica a la quiddidad (τὸ τί ἐστίν). El problema radica en que Aristóteles intenta conjugarlas pese a sus diferencias obvias. Pero en el ámbito de la substancia se radicaliza todavía más la paradoja, al manifestarse a partir de ahora por medio de los conceptos τὸ τί ἦν εἶναι y καθ' αὐτό. Este último se relaciona estrechamente con lo determinado e individual, mientras que aquél está directamente vinculado con la dimensión universal que representa la quiddidad.

Lo anterior arroja como consecuencia una dificultad de compleja resolución, ya que de lo individual material no es posible emitir conceptos; pues la definición es de lo universal. Mas de éste no se puede afirmar lo substancial, por la razón de que carece de individualidad y no puede existir separadamente de lo singular. En suma, el filósofo de Estagira se sumerge en la siguiente aporía: “aquello de lo que no se puede hablar conceptualmente no es substancia (...), y de la substancia no se puede hablar conceptualmente”¹²⁸. Su solución a esta dificultad estriba en el εἶδος, en la medida en que este concepto sintetiza la doble dimensión de universalidad y singularidad; sin embargo, el εἶδος aborda a ésta con la perspectiva de aquélla. A pesar de todo, sigue en pie la pregunta acerca de cómo dicho concepto puede ser común a los distintos individuos y al mismo tiempo exclusivo de cada uno.

Ahora bien, la manera como repercute el carácter antitético de la substancia, con sus aristas ontológicas y teológicas, en la ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη, consiste en que termina por abordar tanto la pregunta por el Ente en su totalidad (universalidad) como la pregunta por el Ser

¹²⁶ CANDEL, Miguel. “Introducción”. Op. Cit. Pág. 27.

¹²⁷ ÁLVAREZ, Mariano. Op. Cit. Pág. 168.

¹²⁸ Ídem.

supremo (singularidad). Hay una implicación mutua entre ambas aristas, debido a que la investigación por el Ente en su totalidad desemboca en “la pregunta por el ser único que es capaz de conferir unidad a la totalidad de los entes”¹²⁹. En este orden de ideas, resultan significativas las palabras de M. Álvarez:

La necesidad que se nos presentaba con relación a la legitimidad de la *Metafísica* como ciencia, en cuanto que ésta ha de poseer un objeto propio, se acentúa igualmente en este caso en cuanto implica la búsqueda del ser absolutamente determinado. Son los dos conceptos (καθόλου y τόδε τι) los que en este caso abren en el horizonte de la pregunta sobre Dios. Y la respuesta a esa pregunta va a depender en definitiva de si es posible que esa doble dimensión de la máxima universalidad y de la máxima determinación se cierren armónicamente sobre sí en el concepto de un ser que es simultáneamente máximamente universal y, a la vez, máximamente singular. El paso de la ontología a la teología será posible como un proceso de progresiva concreción. La *Metafísica* se abre con un interrogante: cómo el ente como tal postula que todo cuanto es posea su propia determinación. Y la *Metafísica* se va a cerrar, en la teología, con una variación de esa misma pregunta: si es posible un ser que sea, no sólo singular, sino rigurosamente único, y a la vez capaz de unificar, de articular y dar coherencia a todos y cada uno de los entes¹³⁰.

El objetivo de este capítulo ha sido poner de relieve las aristas ontológicas y teológicas que se desprenden de la teoría aristotélica de la substancia. En este orden de ideas, se destacó la importancia que ésta tiene en la configuración del proyecto metafísico del Estagirita, es decir, en las diversas manifestaciones de la *ciencia buscada* (etiología, ontología, usiología y teología).

De igual manera, se reconstruyeron los pasos ensayados en el esclarecimiento de la problemática usiológica. El primero de ellos fue el análisis de la substancialidad a partir de un enfoque físico-ontológico. De todas las acepciones de οὐσία, la forma específica o esencia se reveló como su naturaleza propia. Con ello se abrió la posibilidad de existencia de substancias distintas de las sensibles y de carácter puramente formal e inmaterial. Lo anterior permitió el paso al segundo problema: los tipos de substancias que hay. La suprasensible fue la más sobresaliente y, dentro de este género, Dios (Motor Inmóvil) ha sido resaltado como su máximo representante.

La aproximación a la ciencia de la οὐσία hizo palmaria la interrelación que existe en su seno entre lo ontológico y lo teológico; por la razón de que la pregunta por la substancialidad, que es de índole ontológica, conduce a la pregunta por la substancia suprasensible, que es de cuño

¹²⁹ Ibíd. Pág. 159.

¹³⁰ Ídem.

teológico. Empero, dicha interrelación está marcada por una paradoja, puesto que la substancia apunta al mismo tiempo a lo universal-suprasensible y a lo singular-determinado. Con razón se dice que los términos καθόλου y τόδε τι dan lugar a la pregunta por el papel que desempeña lo divino en el orden de la realidad.

4. La teología o filosofía primera

4.1 La ciencia de lo suprasensible

En *Met. Λ*, 1, 1069a30-1069b5, Aristóteles sostiene la existencia de tres tipos de substancias, a saber: 1) la substancia sensible-corrutable (αἰσθητὴ καὶ φθαρτὴ οὐσία), a ésta pertenecen los seres vivos de la región sublunar, es decir, seres humanos, animales y plantas; 2) la substancia sensible y eterna (αἰσθητὴ καὶ αἰδίος οὐσία), que corresponde a los planetas, las estrellas, los cielos y las esferas celestes; y 3) la suprasensible, eterna e inmóvil (ἀκίνητος οὐσία), representada por Dios o Primer Motor Inmóvil y las 55 ó 47 divinidades o motores celestes.

Pues bien, de acuerdo con *Phys. II*, 7, 198a30-31, a cada tipo de substancia le atañe una ciencia determinada. En *Met. E*, 1, 1025b19-1026a23, dichas ciencias forman parte del grupo de las ciencias especulativas¹³¹ y son física, matemática (astronomía)¹³² y teología.

¹³¹ En *Met. E*, 1, 1025b19-30, el Estagirita realiza una clasificación del saber científico. A su juicio, éste se divide en productivo (ποιητικός), práctico (πρακτικός) y especulativo (θεωρητικός). El principio de las ciencias productivas lo constituye el intelecto, el arte o cierta potencia; las diversas artes pertenecen a este grupo. Por su parte, el de las disciplinas prácticas es el objeto de acción o elección (προαίρεσις); sus máximas representantes son la ética y la política. Mientras que el principio de las especulativas reside en el objeto pensado, independientemente de cualquier utilidad u obra; el saber especulativo se subdivide en física, matemática y teología.

¹³² Acerca del objeto de la matemática o de la naturaleza de los entes matemáticos, Aristóteles sostiene que estos son características reales y objetivas de las cosas sensibles que son consideradas mediante abstracciones. En este sentido, son modos de ser estructurales presentes en todas las entidades de orden sensible y no realidades ontológicamente autónomas. Platón, a diferencia de Aristóteles, afirma que el objeto de la matemática es lo suprasensible, o sea, lo separado e inmóvil. La posición de Aristóteles difiere de la de Platón radicalmente. El filósofo de Estagira se aparta, en este respecto, de las tesis de su maestro debido a las fuertes críticas que dirige contra el papel que cumplen los entes matemáticos como intermediarios entre los seres sensibles y los suprasensibles en la teoría de las ideas. Sin embargo, a pesar de la caracterización del objeto de la matemática acabada de esbozar, existe en Aristóteles una ambigüedad. Ésta es motivada –en opinión de G. Reale– por la presencia en tales objetos de cualidades tanto suprasensibles como sensibles. Lo anterior repercute en la discusión planteada en *Met. E* en torno al objeto de la ciencia matemática, pues al elaborar la clasificación epistemológica vacila a la hora de determinar aquello sobre lo que versa la ciencia en cuestión; dado que, por un lado, considera que algunas ramas de la matemática abordan entes inmóviles y separados; mientras que, por el otro, se ocupan de entes inmóviles pero no separados de la materia. A juicio del intérprete

Para el filósofo de Estagira, “la física es una ciencia que versa sobre cierto género del Ente (pues trata de aquella substancia que tiene en sí misma el principio del movimiento y del reposo)”¹³³. Por su parte, la astronomía (ἀστρολογία) es una rama de la matemática que estudia la constitución, posición y movimiento de las realidades siderales. La teología, entre tanto, es la ciencia que se ocupa de la naturaleza inmóvil, eterna e inmaterial; en otras palabras, de la divinidad.

En términos generales, la teología aristotélica consiste en el acercamiento a lo divino por medio del discurso¹³⁴; su objetivo es hacer comprensible la manera como esto se manifiesta y opera en el orden de la realidad. Esta disciplina científica se caracteriza por su superioridad en relación con el resto de ciencias especulativas, pues es calificada como la primera y más noble; dado que trata acerca del más valioso de los entes¹³⁵.

italiano, esto arroja como resultado una falta de correspondencia entre las tres ciencias especulativas y los tres tipos de substancias, por cuanto que la matemática no se ocupa de entidades propiamente dichas, sino de propiedades estructurales relativas a las cosas sensibles; es decir, el objeto de la matemática no cuadra muy bien con la tesis de la ontología aristotélica que sostiene la perfecta correspondencia entre las formas de conocimiento y las formas de ser. Para G. Reale, las dudas y dificultades del filósofo de Estagira en este punto, se deben a que tomó como punto de partida y referencia una división de las ciencias teóricas en tres grupos que desarrolló Platón; esto pudo haber condicionado su pensamiento. No obstante, estas tres ciencias especulativas corresponden a las tres substancias mencionadas en varios pasajes de la obra de Aristóteles; además, él se refiere a la astronomía cuando afirma la existencia de una disciplina que trata acerca de substancias sensibles incorruptibles. En efecto: “Para averiguar cuántas son las traslaciones hay que acudir a la más afín a la Filosofía entre las ciencias matemáticas, es decir, a la Astronomía; ésta, en efecto, estudia una substancia sensible, pero eterna, mientras que las otras no estudian ninguna substancia; por ejemplo, la Aritmética y la Geometría”. τὸ δὲ πλῆθος ἤδη τῶν φορῶν ἐκ τῆς οικειοτάτης φιλοσοφίας τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν δεῖ σκοπεῖν, ἐκ τῆς ἀστρολογίας· αὕτη γὰρ περὶ οὐσίας αἰσθητῆς μὲν αἰδίου δὲ ποιεῖται τὴν θεωρίαν, αἱ δ' ἄλλαι περὶ οὐδεμιᾶς οὐσίας, οἷον ἢ τε περὶ τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὴν γεωμετρίαν. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. Λ, 8, 1073b4-7. REALE, Giovanni. *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Op. Cit. Págs. 184-199.

¹³³ Ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τυγχάνει οὕσα περὶ γένους τι τοῦ ὄντος (περὶ γὰρ τὴν τοιαύτην ἐστὶν οὐσίαν ἐν ἣ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ). ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. E, 1, 1025b19-21.

¹³⁴ Parece que Platón fue el primero en utilizar la palabra teología (θεολογία), lo hizo en *La República*. Este término y sus derivados, a saber: θεολόγος, θεολογικός, θεολογήσαντας aparecen en muchos pasajes de Aristóteles y sus discípulos. W. Jaeger sugiere que el desarrollo de esta terminología en los escritos del Estagirita tuvo su origen en la Academia y en el interés que le despertó el problema de la divinidad. En opinión del filólogo alemán, estas palabras son empleadas por Aristóteles con el fin de designar una problemática especial y una actitud intelectual determinada. Sin embargo, implican ambigüedades y contradicciones, pues, por un lado, hacen referencia a la filosofía primera, que es una de las manifestaciones de la *ciencia buscada* en *Met.*; mientras que, por otro lado, se usan “para designar a ciertos no filósofos como Hesíodo y Ferécides, a los que coloca en una oposición un tanto extrema con los más antiguos entre los auténticos filósofos o físicos”. JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: FCE. 1997. Pág. 11. No obstante, P. Aubenque considera que no hay tal ambigüedad porque una cosa es θεολογία y otra muy distinta θεολογική. En este respecto afirma: “Aristóteles no deja pasar ni una ocasión para marcar sus distancias respecto a los antiguos teólogos; así, se inventa el vocablo docto θεολογική (E, 1, 1026a19), a fin de distinguir la teología que él proyecta, a la vez sabia y nueva, de la θεολογία mítica de los antiguos teólogos (θεολογία, θεολογεῖν, θεολόγος tiene constantemente en Aristóteles un sentido peyorativo)”. AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 325.

¹³⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. E, 1, 1026a10-23.

En el diálogo *De Phil.*, la teología encarna el último y más avanzado grado de desarrollo espiritual e intelectual que ha alcanzado la humanidad de la época postdiluviana. Por la razón de que, en un primer momento, el conocimiento se destinaba a la satisfacción de las necesidades de la vida; mientras que un segundo momento hacía referencia a lo ornamental. En un tercer momento, designaba al saber ético-político; en cambio, en el cuarto momento, era la ciencia de la naturaleza establecida por los físicos jónicos. Finalmente, en el quinto momento, el conocimiento supremo es asociado con el saber teológico ya que tiene por objeto “las entidades divinas en sí mismas, supracósmicas y absolutamente inmutables”¹³⁶.

4.2 La teología como filosofía primera

Ahora bien, el Estagirita identifica a la teología con la filosofía primera. La fórmula *πρώτη φιλοσοφία* aparece en escritos como *DM* y *Phys. I-II*, con ella pretende expresar la ciencia de los principios primeros, divinos, inmóviles e inmateriales¹³⁷; asimismo, busca poner de relieve las distintas partes de la filosofía. En este orden de ideas, se presume que la utilizó para poder designar a la física como filosofía segunda (*δεύτερα φιλοσοφία*), por la razón de que ésta estudia lo relacionado con lo sensible; mientras que aquella lo suprasensible, que es mejor o superior¹³⁸.

Así pues, la semejanza entre teología y filosofía primera resulta probada por los textos en que Aristóteles hace uso de la fórmula *πρώτη φιλοσοφία*; aun en los pasajes en los que no es asimilada explícitamente a la teología, se contrapone a la física, calificada como filosofía segunda. Por lo demás, en los escritos físicos, a la filosofía primera se le atribuye la forma pura¹³⁹; a la física, en cambio, se le adjudica la forma relacionada con lo material. Por forma pura, se entiende lo que es independiente de la materia y lo que no necesita de otra cosa para existir¹⁴⁰. Esto únicamente se da en el ámbito de lo divino; y el existir de dicho ámbito es lo que permite edificar un discurso diferente al de la ciencia de la naturaleza.

Por ello, Aristóteles declara: “Si no hay ninguna otra substancia aparte de las constituidas por la naturaleza, la física será ciencia primera; pero si hay alguna substancia inmóvil ésta será anterior y filosofía primera (...)”¹⁴¹. Dicha ciencia debe denominarse teología, “(pues a nadie se lo oculta que si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza, y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso)”¹⁴². En suma, la filosofía primera es la teología; en efecto, los dos textos en donde la fórmula *πρώτη φιλοσοφία* es empleada como referente (*DC. I, 8, 277b10* y *MA. 6, 700b7*) tienen la intención de aludir a

¹³⁶ τὰ θεῖα καὶ ὑπερκοσμία τὰ ἀμετάβλητα παντελῶς. ARISTÓTELES. *Sobre la Filosofía*. Frag. 8b. Op. Cit.

¹³⁷ BONITZ, Hermann. *Index Aristotelicum*. Citado por: DÜRING, Ingemar. *Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 188.

¹³⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. Γ, 3, 1005b1; Z, 11, 1037a15.

¹³⁹ ARISTÓTELES. *Física*. Op. Cit. I, 9, 192a36; II, 2, 194b9 y ss.

¹⁴⁰ AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 39.

¹⁴¹ εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἕτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. E, 1, 1026a27-30.

¹⁴² (οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ ποὺ τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει), καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι. *Ibíd.* E, 1, 1026a19-22.

Met. Λ, 6-10, lugar en el que se aborda detalladamente la cuestión de la divinidad trascendente.

Pero Aristóteles no sólo le atribuye a la filosofía primera la condición de primacía dentro del grupo de las ciencias especulativas particulares, sino que también le otorga la pretensión de universalidad; dado que a partir de ahí tiene por objeto tanto a la substancia inmóvil como al Ente en cuanto ente¹⁴³. Lo anterior da lugar para que la filosofía primera se asocie al mismo tiempo con la teología y la ontología. Esto, sin duda alguna, modifica los supuestos de la πρώτη φιλοσοφία y no dejará de causar desconcierto, puesto que oscilará permanentemente entre dos objetos distintos por naturaleza: uno de orden supralunar y el otro de índole sublunar.

4.3 El componente astral

Según *De Phil.*, el conocimiento de lo divino se manifiesta en la humanidad a través de dos formas, a saber: 1) gracias a las experiencias del alma durante los sueños, en los que ésta obtiene, a causa de la inspiración divina, una facultad profética o premonitoria¹⁴⁴; y 2) por medio de la contemplación de los fenómenos celestes, ya que al observar por el día el sol recorriendo su curso, y por la noche el movimiento perfectamente ordenado de los astros, se evidencia que la divinidad es el origen de tales movimientos¹⁴⁵.

Pues bien, en cuanto a la primera forma de conocimiento, el filósofo de Estagira no la considera –en sentido estricto– susceptible de tratamiento científico por hallarse relacionada con lo místico e irracional; mientras que la segunda es objeto de ciencia, en la medida en que conjuga teología y astronomía. Con razón sostiene W. Jaeger: “La teología [como disciplina científica] sólo fue posible para los griegos cuando el descubrimiento de leyes de los movimientos celestes condujo a la hipótesis de las almas de los astros, y cuando un sólido conocimiento de los dioses visibles trajo a distancia franqueable la posibilidad de una teología exacta y astronómica basada en la experiencia”¹⁴⁶.

¹⁴³ *Ibíd.* E, 1, 1026a24-32.

¹⁴⁴ Aristóteles, en el fragmento 15a de la obra en cuestión, ilustra este tipo de revelación divina: “los que se inician en los misterios no es preciso que aprehendan algo intelectualmente sino que experimenten una impresión y que se produzca en ellos una disposición, es decir, que hayan alcanzado la actitud requerida”. τὸς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους. Y en *EE* vincula a este tipo de revelación divina con la buena fortuna (εὐτυχία), dado que afirma: “No la virtud, ya que ésta es un instrumento del entendimiento. Por esto, como he dicho antes, se llaman afortunados los que, a pesar de ser irracionales, tienen éxito siguiendo su impulso. Y a éstos no les hace falta deliberar, pues poseen un principio superior al entendimiento y a la deliberación (los otros tienen la razón, pero no este principio), es decir el entusiasmo, pero no pueden deliberar. Pues, aunque irracionales, consiguen incluso la rápida adivinación propia de las personas prudentes y sabias”. ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον· καὶ διὰ τοῦτο, ὃ πάλαί ἔλεγον, εὐτυχεῖς καλοῦνται οἱ οἱ ἂν ὀρμήσωσι κατορθοῦσιν ἄλογοι ὄντες, καὶ βουλευέσθαι οὐ συμφέρει αὐτοῖς· ἔχουσι γὰρ ἀρχὴν τοιαύτην ἢ κρείττων τοῦ νοῦ καὶ βουλευέσεως (οἱ δὲ τὸν λόγον· τοῦτο δ' οὐκ ἔχουσι), καὶ ἐνθουσιασμόν, τοῦτο δ' οὐ δύναται. ἄλογοι γὰρ ὄντες ἐπιτυγχάνουσι· καὶ τοῦ τῶν φρονίμων καὶ σοφῶν ταχεῖαν εἶναι τὴν μαντικὴν. ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. Op. Cit. VIII, 2, 1248a28-35.

¹⁴⁵ ARISTÓTELES. *Sobre la Filosofía*. Frags. 12A1-12B. Op. Cit.

¹⁴⁶ JAEGER, Werner. *Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 192.

El proyecto teológico aristotélico se enmarca dentro del contexto del astralismo; una doctrina filosófico-religiosa inaugurada por Platón y la Academia que busca convertirse en opción, tras el antropomorfismo en que se sumerge la religión tradicional griega. El astralismo asimila los resultados alcanzados por la astronomía matemática y toma por objetos de culto a los astros y al cielo en general; de igual manera, aborda el problema de la existencia de la divinidad trascendente o inteligible de carácter supracósmico, discusión exclusiva de sabios, filósofos y eruditos¹⁴⁷. Por tal motivo, semejante doctrina no podía estar destinada para el común de la gente, porque requería de conocimientos astronómicos avanzados que la convertían en una teología docta¹⁴⁸.

La religión astral tiene como fuente de inspiración el inveterado culto al firmamento practicado por Zoroastro y la secta de los magos iraníes; así como también los exitosos resultados de la astronomía caldeo-siria, debido a que logró calcular los tiempos de revolución de los cuerpos celestes y conocer siete planetas (Luna, Sol, Venus, Mercurio, Marte, Júpiter y Saturno). Platón y Aristóteles estiman que si los griegos quieren progresar en materia religiosa, deben fusionar elementos de la teología astral de los orientales con algunas de las creencias delficas de la Hélade¹⁴⁹.

En el terreno filosófico, el astralismo aristotélico pretende confrontar a ciertas posturas extremas. En primer lugar, arremete contra las concepciones cosmogónicas anticuadas de los primeros teólogos, verbigracia: Orfeo, Museo, Eumolpo, Homero y Hesíodo; por la razón de que sus especulaciones acerca del cosmos están demasiado cargadas de elementos míticos y antropomórficos. En segundo lugar, impugna al materialismo de los pensadores naturalistas (φυσιόλογοι), quienes incluso llegaron a negar la divinidad, al sostener que la armonía del universo obedece a la acción de la naturaleza mecánica, la necesidad o el azar.

De acuerdo con la profesora María Isabel Méndez Lloret, los argumentos del Estagirita se apoyan en:

(...) el orden perfecto de los movimientos circulares y uniformes celestes que con su periodicidad cíclica evidenciaba la acción de un alma inteligente y perfecta (inmortal y por ende divina), alma automotriz (autokinetón) y principio de movimiento, que conseguía sin dificultad imponer a la materia celeste ígnea el decreto firme y constante de su voluntad inexorable¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Cf. MÉNDEZ LLORET, María Isabel. “La concepción aristotélica de la divinidad: del *Peri philosophías* a *Metafísica* XII; teología cósmica y motores inmóviles”. En: *Δαίμων*. Murcia: Universidad de Murcia. N°6. 1993. Págs. 23-40.

¹⁴⁸ Lo anterior no quiere decir que la teología astral no tenga una destinación popular, por la razón de que Platón y Aristóteles proponen al vulgo una religión en la que las realidades siderales rigen al mundo sublunar con una inquebrantable armonía. Para este fin, se hizo imperativa la introducción de una serie de ritos y prácticas litúrgicas de origen egipcio, sirio y caldeo que facilitaron su asimilación y divulgación en la cultura griega. De hecho, Epicuro de Samos atacará a esta forma de religión civil en su *Epístola a Pitocles*.

¹⁴⁹ JAEGER, Werner. *Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 193.

¹⁵⁰ MÉNDEZ LLORET, María Isabel. Op. Cit. Pág. 24.

El objetivo principal del proyecto teológico aristotélico consiste en abordar científicamente el problema de la divinidad. La astronomía matemática contribuye en esta empresa, al proporcionar las bases científicas con un conocimiento pormenorizado de los fenómenos que ocurren en el firmamento, esto es: los movimientos de la Eclíptica, las órbitas de los planetas, los eclipses, solsticios y equinoccios, etc. Por ello, se dice que esta disciplina ofrece una prueba inmediata de lo divino y otorga a la filosofía primera la intuición originaria que la justifica¹⁵¹. Lo anterior se evidencia en la función que desempeñan las intuiciones del astralismo en la adjudicación de un objeto a la teología; dado que el único lugar en el que se puede deducir y constatar la existencia de una naturaleza inmóvil e inmaterial es en la bóveda celeste, en tanto que es allí donde se contemplan los principios y las causas de las deidades visibles¹⁵².

La presencia de rasgos de esta teología astral en los escritos de Aristóteles empieza a detectarse desde *Eud.* y *Protr.*, ya que en ellos se logra evidenciar una valoración positiva de la región supralunar, bajo el argumento de que no se halla sometida al proceso de generación y corrupción. Pero es *De Phil.* donde se desarrolla con mayor rigor esta línea de pensamiento; allí el filósofo de Estagira describe al cosmos como un panteón que contiene al Sol, la Luna, las estrellas fijas y los planetas¹⁵³.

Estas entidades cósmicas son de naturaleza incorruptible o eterna, puesto que se componen de éter, un elemento material estructuralmente distinto a los que hay en la región sublunar; en la medida en que es susceptible únicamente de movimiento local o circular y no de alteración, aumento, disminución ni, mucho menos, de generación y corrupción; también se dice que son seres vivos de inteligencia perspicaz y movimiento extremadamente veloz¹⁵⁴. A las almas de estas deidades se les conoce como *ἐνδελέχεια*; y su fin es acatar sus propias leyes internas (la circularidad que dichas almas imprimen a sus cuerpos astrales) con conciencia y voluntad¹⁵⁵.

4.4 Los Motores Inmóviles o divinidades supracósmicas

No obstante, según Aristóteles, hay una clase de divinidad de índole superior a las realidades siderales. La divinidad en cuestión es el objeto por antonomasia de la teología y hace referencia a una serie de entidades supracósmicas y completamente inmutables. El libro III de *De Phil.* constituye uno de sus primeros esfuerzos por demostrar la existencia de estas deidades trascendentes o inteligencias separadas. El fragmento 26 pone de manifiesto que son inteligencias suprasensibles de carácter inmaterial que tienen la tarea de regir y preservar el movimiento del cosmos mediante una rotación retrógrada. Los fragmentos 19a, b y c, a su vez, las califican como impasibles y ociosas. El fragmento 16,

¹⁵¹ Cf. AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 327.

¹⁵² ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. E, 1, 1026a16-18. También véase: *Física*. Op. Cit. II, 4, 196a33.

¹⁵³ ARISTÓTELES. *Sobre la Filosofía*. Frag. 18. Op. Cit.

¹⁵⁴ *Ibíd.* Frag. 21a.

¹⁵⁵ *Ibíd.* Frag. 27b.

por su parte, enfatiza en el grado de superioridad o excelencia que poseen en relación con los demás seres. Aquí se afirma:

Que lo divino es eterno (...) lo atestiguan también múltiples manifestaciones contenidas en los tratados filosóficos ordinarios, cuyos argumentos sostienen que la divinidad primera y más elevada es, por necesidad, completamente inmutable. Pero, si es inmutable, efectivamente, es también eterna. (...) Efectivamente, en general, en aquellas cosas en las que hay algo mejor, hay también algo óptimo. Así pues, dado que en las cosas que son hay algunas mejores que otras, habrá, por tanto, también una que sea óptima y ésta será lo divino¹⁵⁶.

Entre tanto, el escrito *De Or.* asegura que esta clase de divinidad es una inteligencia perfecta que rebasa al entendimiento de los hombres¹⁵⁷.

Lo afirmado hasta el momento, permite constatar la existencia de dos niveles de lo divino en la doctrina teológica aristotélica, a saber: un nivel superior (constituido por una serie de divinidades inteligibles, inmateriales e impasibles) y un nivel inferior (compuesto por el cielo, los astros y la esfera de las fijas). Ahora bien, de acuerdo con la profesora María Isabel Méndez Lloret, del análisis de los fragmentos 16 y 17 de *De Phil.*, es posible colegir la articulación de ambos niveles. Dicha articulación se manifiesta en la función que desempeñan las divinidades inteligibles como Motores Inmóviles teleológicos de las divinidades celestes; ya que el movimiento del cielo tiene como intención superar su condición actual motivado por la perfección (inmovilidad) que poseen las inteligencias separadas, por cuanto todo lo restante depende de éstas¹⁵⁸.

Con la introducción de la teoría de los Motores Inmóviles en su filosofía primera, Aristóteles pone de relieve la importancia que tiene el fenómeno del movimiento en la constitución del proyecto teológico. La reflexión sobre este fenómeno ocupa un lugar privilegiado en su obra, dado que uno de los objetivos principales es determinar con certeza sus causas u orígenes.

En este orden de ideas, el problema del movimiento se resuelve si se reconoce su principio, o sea, si puede establecerse que un ente, estado o evento es la consecuencia necesaria de algo que existe con anterioridad y con lo que siempre sostiene una relación estrecha que lo sujeta a su causa en virtud de una cierta semejanza o familiaridad. Por esta razón, propone

¹⁵⁶ ὅτι δὲ αἰδίων τὸ θεῖον (...), φησί, καὶ τὰ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι πολλαχοῦ προφανόμενα ἐν τοῖς λόγοις, ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον· εἰ γὰρ ἀμετάβλητον, καὶ αἰδίων. (...) καθόλου γάρ, ἐν οἷς ἐστὶ τι βέλτιον, ἐν τούτοις ἐστὶ τι καὶ ἄριστον· ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὐσίῳν ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἔστιν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἴη ἂν τὸ θεῖον. ARISTÓTELES. *Sobre la Filosofía*. Frag. 16. Op. Cit.

¹⁵⁷ ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ καὶ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ. ARISTÓTELES. *Sobre la Oración*. Frag. 1a. En: ARISTÓTELES. *Fragmentos*. Op. Cit. El texto griego empleado procede de la edición de W.D. Ross. *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Op. Cit.

¹⁵⁸ MÉNDEZ LLORET, María Isabel. Op. Cit. Pág. 28.

como criterio básico del análisis etiológico la indagación de la causa más elevada dentro de cada cosa, esto es, su causa primera¹⁵⁹.

En este respecto, si se remonta a lo que origina el movimiento natural se descubrirá que hay dos clases de causa: una física en la medida en que posee movimiento, mientras que otra no física por cuanto no lo posee (Motores Inmóviles). Ésta no es, en sentido estricto, objeto de la física, puesto que mueve sin tener movimiento, en tanto que su característica principal es la inmutabilidad. En tal sentido, la filosofía primera, al explicar desde una perspectiva superior el fenómeno en cuestión, se remonta de las cuatro causas más cercanas a las causas más generales y motrices de los cielos; pero, sobre todo, a la causa eficiente-final por excelencia (divinidades o Motores Inmóviles).

Por lo general, las causas eficientes próximas son reconocidas con facilidad, verbigracia: los padres que engendran al hijo, el carpintero que produce la mesa; no obstante, no sucede lo mismo con las causas más lejanas, es decir, las primeras e irreductibles. El camino que va desde las causas eficientes próximas hasta los Motores Inmóviles es el resultado de un trayecto extenso y complejo que requiere un sistema astronómico de tipo geocéntrico y concluye en una causa distinta a las de naturaleza sensible.

Para el filósofo de Estagira, el planeta Tierra ocupa el centro del universo; en este planeta se manifiesta una sucesión eterna de entes sujetos a los procesos de generación y corrupción. Ahora bien, la eternidad y la alternancia continua de nacimientos y perezamientos reclaman la existencia de causas superiores. Por ello asevera lo siguiente: “(...) son causa de un hombre [no sólo] los elementos, Fuego y Tierra como materia, y la propia especie, [sino que] todavía [hay] otra causa exterior, por ejemplo el padre, y, además de estas causas, el Sol y la Eclíptica, que no son materia, ni especie, ni privación, ni de la misma especie, sino causas motrices”¹⁶⁰.

El pasaje en cuestión indica que los movimientos celestes son la causa de los procesos vitales del mundo sublunar. El movimiento diurno del Sol, que asegura la sucesión continua de los seres vivos, y el movimiento eclíptico del astro susodicho, que con su aproximación al hemisferio norte al inicio de la primavera y su distanciamiento desde el otoño, hacen comprensible la alternancia de nacimientos y perezamientos en el ámbito de la φύσις. A su vez, el movimiento del Sol es causado por otra entidad de índole celeste, a saber: la esfera de las estrellas fijas o primer cielo.

Así pues, la concepción aristotélica del cosmos está representada como una prosecución ordenada de esferas concéntricas en la que cada una determina el movimiento de la subsiguiente. El punto de partida de los movimientos de estas esferas es el primer cielo: el

¹⁵⁹ ARISTÓTELES. *Física*. Op. Cit. II, 3, 195b22-25.

¹⁶⁰ ὡσπερ ἀνθρώπου αἴτιον τὰ τε στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆ ὡς ὕλη καὶ τὸ ἴδιον εἶδος, καὶ ἔτι τι ἄλλο ἔξω οἷον ὁ πατήρ, καὶ παρὰ ταῦτα ὁ ἥλιος καὶ ὁ λοξὸς κύκλος, οὔτε ὕλη ὄντα οὔτ' εἶδος οὔτε στέρησις οὔτε ὁμοειδὲς ἀλλὰ κινούντα. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. Cit. Λ, 5, 1071a13-17.

movimiento del primer cielo se caracteriza por su circularidad y por ser el único tipo de movimiento continuo e incesante; condición que le vale para ser calificado como divino.

Sin embargo, la continuidad del movimiento circular del firmamento tiene su origen en una causa superior. El Estagirita establece la existencia de esta causa a partir de la ingenerabilidad e incorruptibilidad tanto del tiempo como del movimiento¹⁶¹; pues es necesario que haya un principio motor que actualice constantemente la privación o potencialidad que implica el movimiento de traslación circular. Este principio está compuesto por una serie de sustancias eternas, inmóviles, inmateriales y completamente actuales¹⁶²: eternas, porque lo que depende de ellas (la bóveda celeste) es también eterno; inmóviles, ya que el origen de lo móvil es lo inmóvil; inmateriales, en la medida en que excluyen cualquier signo de potencia; y completamente actuales, por la razón de que siempre se encuentra en acto el movimiento originado por ellas.

La causalidad que suscitan las sustancias suprasensibles es enternecedora, es decir, incita en virtud del amor que despierta. En palabras de Aristóteles: “Y mueve en cuanto que es amada, mientras que todas las demás cosas mueven al ser movidas”¹⁶³. Esta causalidad más que ser de tipo eficiente es de cuño final, pues despierta en todo lo restante el deseo vehemente de acercarse a la divinidad.

Y en lo que concierne a la naturaleza de los Motores Inmóviles, cabe decir que el filósofo la concibe como eterna, inmaterial, acto puro, inmodificable, inextensa, inalterable, impasible, necesaria, buena, causa final última que mueve como objeto de amor, duración continua, vida, primer deseable, primer inteligible. Asimismo, las divinidades son inteligencias que se tienen a sí mismas por objeto, pensamientos de pensamientos¹⁶⁴.

En *Met.* Λ, 8 se intenta determinar la cantidad exacta de sustancias suprasensibles o Motores Inmóviles, con base en las investigaciones de la astronomía sobre los movimientos celestes independientes. A juicio de Aristóteles, el Primer Motor Inmóvil origina el movimiento primero, perpetuo y singular; es decir, la simple traslación del cosmos. El protagonista de este cambio local-circular es el cielo de las estrellas fijas, que genera la prosecución del día y la noche; no obstante, existen otras traslaciones de carácter eterno, a saber: las de los planetas. El filósofo de Estagira sugiere que éstas son producidas por sustancias suprasensibles, que cumplen las funciones de Motores Inmóviles, en la medida en que tienen la capacidad de mover de la misma manera que el Primer Motor (τὸ πρῶτον

¹⁶¹ El punto de partida de la demostración del Motor Inmóvil se encuentra tanto en *Phys.* VII-VIII como en *Met.* Λ. Por ello, V. Gómez-Pin distingue entre argumentos físicos y argumentos metafísicos: los primeros, tienen como característica deducir la existencia del Primer Motor a partir de una exigencia que se desprende del estudio del movimiento; los segundos, toman la consideración del movimiento como excusa para la indagación del estatuto ontológico de la sustancia primera. Cf. GÓMEZ-PIN, Víctor. *El orden aristotélico*. Op. Cit. Pág. 137.

¹⁶² ARISTÓTELES. *Metafísica*. Λ, 6, 1071b21-22.

¹⁶³ κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τὰλλα κινεῖ. *Ibíd.* Λ, 7, 1072b3-4.

¹⁶⁴ αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. *Ibíd.* Λ, 9, 1074b33-35.

κινούν ἀκίνητον); por cuanto fungen como causas finales de cada una de las esferas concéntricas.

Ahora bien, apoyado en las investigaciones astronómicas de Eudoxo y Calipo, Aristóteles establece el número de esferas y, por consiguiente, de sustancias suprasensibles o Motores Inmóviles. El cómputo lo realiza de la siguiente manera: a las treinta y tres esferas de Calipo hay que sumarle otro tipo de esferas con movimiento retrógrado, a fin de contrarrestar la influencia de los movimientos de un planeta en el próximo; el número de esferas sube a veintidós y completa la suma de cincuenta y cinco. Aunque pueden ser objeto de reducción: “Pero, si no se añaden al Sol y a la Luna los movimientos que hemos dicho, el número total de las esferas será cuarenta y siete”¹⁶⁵.

Pero ¿cuál es la diferencia entre el Primer Motor Inmóvil y los demás? Dos textos aportan elementos para establecer distinciones, a saber: *Met.* Λ, 8, 1073a23-25 y *Phys.* VIII, 6, 259b28-31. En el primer pasaje, se asegura que el τὸ πρῶτον κινούν ἀκίνητον es inmóvil por sí y por accidente, mientras que en el segundo pasaje, se sostiene que los Motores restantes son inmóviles en sí; mas movidos accidentalmente por otro. Ésta es la diferencia y, a la vez, la supremacía del Primer Motor Inmóvil sobre los otros integrantes de la serie. Él es la entidad suprema que los coordina, dado que es el principio que determina la armonía y el orden que impera en este conjunto de inteligencias separadas, gracias a que causa sobre ellas un movimiento de características accidentales que las hace alinear en una serie numérica; verbigracia: 1, 2, 3, etc¹⁶⁶.

De acuerdo con la profesora María Isabel Méndez Lloret, la manera como se puede identificar este movimiento accidental en el resto de Motores Inmóviles es a partir de una deducción sobre el orden que existe en el mundo celeste; puesto que se refleja en éste como movimiento diario de los planetas y de las esferas cósmicas que subsiguen al primer cielo o esfera de las estrellas fijas¹⁶⁷. Sin embargo, pese a todo lo anotado, el Primer Motor Inmóvil continúa siendo igual a los otros Motores Inmóviles; porque su peculiaridad no es de índole ontológica, sino de orden. En otras palabras, es un *primus inter pares*.

4.5 Dificultades del proyecto teológico

No obstante, el proyecto teológico aristotélico se ve abocado a dificultades. Una de ellas está relacionada con la demostración de su teoría de los Motores Inmóviles, por la razón de que las intuiciones y las experiencias de lo divino propias del astralismo no compaginan del todo con la teoría susodicha; ya que proceden de orígenes radicalmente diversos. Por un lado, la religión astral tiene como propósito alcanzar la trascendencia de lo divino mediante la contemplación de la bóveda celeste; por otro lado, la teoría de los Motores Inmóviles busca probar la existencia de la divinidad a partir de los movimientos sublunares. En el caso

¹⁶⁵ εἰ δὲ τῆ σελήνῃ τε καὶ τῷ ἡλίῳ μὴ προστιθεῖ τις ἄς εἴπομεν κινήσεις, αἱ πᾶσαι σφαιραὶ ἔσονται ἐπτά τε καὶ τεσσαράκοντα. *Ibíd.* Λ, 8, 1074a12-14.

¹⁶⁶ MÉNDEZ LLORET, María Isabel. *Op. Cit.* Pág. 37.

¹⁶⁷ *Ibíd.* Págs. 23 y 37.

del astralismo, la certeza de lo divino es el resultado de la observación del orden y la armonía de las realidades siderales; en cambio, en el caso de la teoría en cuestión, esta certeza se obtenía al suponer un principio de movimiento externo a los seres sensibles de naturaleza corruptible¹⁶⁸.

Lo anterior conduce a una encrucijada en relación con el conocimiento de la trascendencia de lo divino, pues hay ocasiones en que el Estagirita caracteriza a esta trascendencia como exclusión de lo físico; mientras que en otras se aproxima a ella gracias al contacto con las entidades físicas. Esto da lugar a desavenencias, porque el movimiento de los Motores Inmóviles es pensado en virtud de la experiencia de los movimientos naturales, que reclaman un contacto entre motor y móvil; empero, los Motores Inmóviles no tienen extensión, lo que descarta de plano cualquier contacto; los Motores Inmóviles se encuentran allí (en la circunferencia del cosmos) mas no se hallan en lugar alguno¹⁶⁹.

Además, la demostración de la divinidad que Aristóteles ofrece es muy endeble, puesto que de la constatación en la φύσις de una coherencia y regularidad en sus fenómenos, no se colige necesariamente la presencia de un principio superior que la fundamente. Asimismo, los argumentos que ofrece tanto en *Phys.* VII-VIII como en *Met.* Λ incurren en petición de principio, en tanto que toman por evidente lo que precisamente debe ser verificado.

Pero lo que ponen de manifiesto estos problemas es la incapacidad del lenguaje físico para expresar la trascendencia de la divinidad, en tanto que esta realidad se encuentra allende del lenguaje humano; dado que sus modos de predicación se destinan únicamente para dar cuenta de lo circunscrito a lo sublunar. En este orden de ideas, sólo son aplicables a lo mundano y no a lo divino.

Sin embargo, Aristóteles no tiene más remedio que seguir utilizándolos, pues la filosofía primera consiste en el acercamiento a lo divino por medio del discurso; mas tal aproximación discursiva es posible en virtud de la negación a esta realidad de cualidades sensibles y móviles. Por ello, la filosofía primera, en cuanto palabra humana acerca de la divinidad, es un discurso que únicamente puede llegar a la susodicha mediante su propio rechazo; debido a que su radio de acción se limita a la región sublunar.

En tal sentido, la imposibilidad de concebir a lo divino a partir del movimiento deviene en la doctrina de los Motores Inmóviles. La imposibilidad de atribuir a las substancias suprasensibles una capacidad de pensamiento análoga a la de los humanos (pensamiento de otra cosa), las imagina como pensamientos que se piensan a sí mismos. Lo mismo sucede con las otras características que poseen: inmaterialidad, incorruptibilidad, impassibilidad, etc.

¹⁶⁸ La teoría de los Motores Inmóviles fue concebida exclusivamente para explicar la influencia de la divinidad en los movimientos de los seres que habitan la región sublunar. Empero, también es aplicada a la región supralunar, en la medida en que los Motores Inmóviles son la causa inmediata de las traslaciones celestes. Cuando el filósofo de Estagira abordaba la cuestión de las esferas celestes, no tenía la necesidad de buscar un principio externo a su movimiento; dado que las almas astrales son automotrices, de acuerdo con la creencia platónica. Cf. AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 343.

¹⁶⁹ *Ibíd.* Pág. 348.

Y aunque parezca que el Estagirita realice en algunas ocasiones frases positivas sobre ellas, verbigracia: que son seres vivientes y pura actualidad; lo cierto es que también implican negación: por cuanto que a pesar de ser vivientes desconocen la fatiga y su acto no tiene comparación con lo demás.

A esta concepción de lo divino se le conoce con el nombre de teología negativa. Y, según V. Gómez-Pin, consiste en el “acercamiento a la divinidad por la exclusión de todas las categorías o atributos categoriales que constituyen el patrimonio de las realidades sensibles”¹⁷⁰. El motivo que da lugar a tal clase de teología radica en la incapacidad de una aprehensión de lo divino, por la razón de que las herramientas conceptuales o terminológicas que el filósofo de Estagira emplea son inadecuadas; ya que fueron destinadas para dar cuenta de entidades sublunares; y esto se traduce en la imposibilidad de establecer un discurso teológico de carácter científico.

Ahora bien, la teología negativa puede poseer tres acepciones. En primer lugar, hace referencia al desconocimiento total de la divinidad, es decir, a la falta de conocimiento sobre el papel que puede ejercer con relación al cosmos, en tanto que no se sabe a ciencia cierta si las deidades son Motores Inmóviles y no ideas o números; aun puede llegarse a dudar de la existencia de las susodichas. En segundo lugar, puede significar el conocimiento del papel fundador de la divinidad en relación con el mundo; mas la ignorancia en lo que concierne a los nexos que revelan su función fundadora. En tercer lugar, la teología negativa es la posibilidad de conocer los vínculos entre la divinidad y el mundo; pero el desconocimiento absoluto de la divinidad en su realidad independiente, o sea, por fuera de su papel de substancia fundadora¹⁷¹.

En opinión de V. Gómez-Pin, hay que descartar este último significado porque oculta las faltas de Aristóteles, en la medida en que da por descontado el conocimiento de las relaciones entre la divinidad y el mundo; sin embargo, conocerlas es caer en la paradoja, pues captar a la divinidad en su simplicidad equivale a renunciar a la multiplicidad, a la humanidad y al cosmos. Por tal motivo, resulta mejor optar por la segunda acepción, en cuanto que no es posible captar la relación entre la divinidad y el mundo; pero con base en lo obtenido en el segundo significado se puede ir a parar al primero, dado que no se encontró la entidad fundadora que se indagaba. La razón de esta conclusión se debe a alguno de estos tres factores: equivocación, ineptitud o ausencia de la realidad que se buscó.

Así pues, el intérprete español propone la escogencia del significado más radical de la teología negativa, esto es, el desconocimiento absoluto de la divinidad; mas al decidirse por esta opción, se allana el camino para el establecimiento de relaciones entre este tipo de teología y la revelación negativa. Ésta se caracteriza por poner en contacto a la humanidad con lo infundado, lo contingente y lo indeterminado. A juicio del autor, la teología negativa se convierte en mística “en cuanto que la divinidad cesa de manifestarse como substancialidad de las determinaciones que expresan la realidad cósmica, en cuanto Dios

¹⁷⁰ GÓMEZ-PIN, Víctor. Op. Cit. Pág. 113.

¹⁷¹ *Ibíd.* Pág. 239.

viene a ser lo no concebido ni comprendido, e incluso lo no concebible ni comprensible, entonces toda aproximación a él que no sea de orden místico está excluida”¹⁷².

Con la actitud mística aparece en la doctrina aristotélica una nueva concepción de la divinidad. Dicha concepción rebasa los límites de la razón, ya que es inefable y sólo se puede acceder a ella a través de éxtasis y revelaciones. Ahora bien, los pasajes que confirman esta interpretación son: *De Or.* Fragmentos 1a-1b, *EE.* VIII, 2, 1248a24 y ss y *De Phil.*, fragmentos 12 A1-A2 y 15a-15b. La idea que se tiene de la divinidad en estos lugares es la de algo vinculado con lo irracional, puesto que sobrepasa al νοῦς y actúa por medio de la ventura divina (εὐτυχία). El motivo por el que el filósofo de Estagira hace alusión a esta nueva concepción, puede atribuirse a su interés “por las manifestaciones estáticas en los Bacanales y en las fiestas Coribánticas, así como por la simple manía profana”¹⁷³.

Sin embargo, esta nueva concepción pone de relieve la ambigüedad que parece existir en el pensamiento aristotélico en torno a la idea de la divinidad. Pues, por un lado, está la divinidad de *Met.* Λ, que se piensa a sí misma y que no actúa sobre el componente noético que hay en el alma del ser humano; mientras que, por otro lado, se encuentra una divinidad que no reviste carácter noético y, que por ende, no actúa de ningún modo sobre la sección racional del alma.

Además, la descripción que se presenta en *Met.* Λ, 9, 1074b15 y ss no concuerda muy bien con lo expuesto tanto en *Met.* A, 2, 983a9 como en *EE* (VII, 10, 1242a33). En estos últimos textos, la divinidad se caracteriza por tener contacto con el mundo, dado que posee el conocimiento de sus causas y principios y mantiene con el hombre una amistad análoga a la que se da entre el padre y el hijo. En cambio, en el libro Λ es considerada como Motor Inmóvil, acto puro y pensamiento de pensamiento que no se relaciona para nada con el mundo; en la medida en que no lo conoce porque un conocimiento de éste sería un cambio de lo mejor a lo peor.

Otra cuestión que repercute negativamente en la doctrina teológica aristotélica, tiene que ver con la singularidad o pluralidad del Motor Inmóvil. Si bien en *De Phil.*, y en pasajes de *DC* y *Phys.*, parecería sostenerse su pluralidad, aunado esto al hecho de que en *Met.* Λ, 8 el filósofo de Estagira aporta un número preciso (55 ó 47) de deidades; lo cierto es que en estas mismas obras también se afirma su unicidad. Y aunque todo parece apuntar a la idea de un colectivo de Motores Inmóviles que conforma un sistema unificado, aún sigue sin entenderse por qué en ocasiones habla de una entidad singular.

Tampoco deja de causar estupor la identificación que establece el propio Aristóteles entre la filosofía primera o teología y la ciencia del Ente en cuanto ente. En el capítulo segundo se tuvo la oportunidad de indicar que la semejanza entre ambos saberes, postulada en *Met.* K, 7, 1064a28–1064b1, fue el resultado de una compilación hecha por un peripatético inexperto y que, por consiguiente, resultó ser apócrifa.

¹⁷² *Ibíd.* Pág. 273.

¹⁷³ *Ibíd.* Pág. 284.

No obstante, la de *Met. E*, 1, 1026a24-32 sí es auténtica. Aquí el Estagirita, después de calificar a la filosofía primera como la más valiosa dentro del género de las ciencias especulativas particulares, pregunta si también puede ser concebida como universal. Su respuesta sostiene que la πρώτη φιλοσοφία es “universal precisamente por el hecho de ser primera” (καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη); y que además de versar sobre lo inmóvil, le corresponde de igual manera el estudio del Ente en cuanto ente, de su quiddidad y de lo que le es inherente en cuanto tal. Así pues, esta *ciencia buscada* posee a partir de ese momento una doble condición: la universal, que la lleva a convertirse en la ciencia suprema del Ente, y la principal, que la hace ser la ciencia del Ente supremo.

¿Cuál es el motivo para que el filósofo de Estagira identifique a la ontología con la teología? Ante todo, hay que decir que a primera vista no hay una relación íntima entre estas disciplinas, ya que tanto sus vías de acceso como sus destinos son completamente distintos. Dado que el proyecto ontológico surge al margen de cualquier motivación teológica, por la razón de que la expresión Ente en cuanto ente hace referencia a la unidad del Ente; pero de ninguna manera a la unión del ente suprasensible con el sensible, sino a la unidad del Ente dentro de la región sublunar.

Por su parte, el proyecto teológico aristotélico se enmarca en el contexto de la tradición platónica, la cual consideraba que la separación (χωρισμός) constituía la base de la supremacía universal. Por ello, el autor nunca descarta por completo la concepción platónica sobre una ciencia de los principios, que al no hallarse en las ideas, únicamente puede ser buscada en la divinidad trascendente.

En este sentido, la filosofía primera se convierte en la heredera de la teoría de las ideas, a partir de las cuales se genera y conoce todo; y al igual que ésta, la πρώτη φιλοσοφία no es una ciencia particular, sino que es “universal precisamente por ser primera”. Éste es el motivo por el que se aproxima a la καθόλου ἐπιστήμη o ciencia del Ente en cuanto ente¹⁷⁴; mas dicha aproximación no obedece a un descuido, sino que es el resultado del entrecruzamiento de dos concepciones filosóficas radicalmente diversas. A juicio de P. Aubenque, “todo ocurre como si Aristóteles, llegado al final de una de ellas, se acordase bruscamente de la otra y se esforzase por conciliarlas con una de esas conclusiones que no son más que el mismo problema hipostasiado: la teología es universal por ser primera”¹⁷⁵.

Pero entonces ¿por qué el Estagirita considera que la filosofía primera es una ciencia particular y menor en rango que la ciencia del Ente en cuanto ente? La causa radica en que cuando pensaba dar forma a su ontología, la idea que tenía en mente era poner bajo el dominio de una ciencia universal a las disciplinas que abordan sólo una parte de la realidad; sin embargo, en ningún momento pensó en subordinar la πρώτη φιλοσοφία a una ciencia superior o general. Únicamente después, esto es, cuando busca concertar la ontología y la teología, la concepción universal de aquélla hace que ésta sea vista como una ciencia particular, al igual que la física o la matemática. Esta actitud se evidencia cuando se ve

¹⁷⁴ Cf. AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Op. Cit. Pág. 366.

¹⁷⁵ *Ibíd.* Pág. 356.

obligado a puntualizar el estatus de la teología dentro de su clasificación científica, dado que se describe como la más valiosa de las ciencias especulativas por tratar del género más valioso; no obstante, pese a estas salvedades, Aristóteles no parece mostrarse muy conforme ante este resultado, ya que contradice sus convicciones.

Por eso cuando distingue a la ciencia del Ente en cuanto ente como ciencia universal de la filosofía primera como disciplina particular, al mismo tiempo problematiza dicha distinción. Pues por más que busque establecerlas de este modo, titubea al convertir a la teología en una mera parte de la ontología, por la razón de que la problemática ontológica iba dirigida a determinar el Ente en cuanto ente a partir de un discurso unificable; y esta cuestión sólo tiene asidero en la región sublunar.

En este respecto, no se puede aceptar sin más la clasificación de *Met. E* que transforma a lo divino en una parte, aunque la más valiosa, del Ente en cuanto ente. Con razón sostiene P. Aubenque: “Quizá de este modo se capten mejor las relaciones entre el ser en cuanto ser y el ser divino (...). Pues vemos aquí que eminencia y particularidad se excluyen: su misma eminencia sitúa al ser divino en un plano donde el problema del ser en cuanto ser, es decir, del ser considerado a través de la unidad del discurso que hacemos sobre él, no se plantea, o ya no se plantea”¹⁷⁶.

La finalidad de este capítulo ha sido mostrar cómo Aristóteles presenta otra modalidad de su *ciencia buscada*, gracias al desarrollo de una filosofía primera o teología que tiene por objeto las entidades divinas, supracósmicas y completamente inmutables. En opinión del Estagirita, la πρώτη φιλοσοφία es la ciencia por excelencia, en tanto que trata acerca de lo más valioso y porque representa el máximo grado de evolución espiritual e intelectual que ha logrado la humanidad.

Ahora bien, el astralismo desempeñó un papel fundamental en la constitución del proyecto teológico, en la medida en que proporciona sus bases científicas a partir de un conocimiento detallado de los fenómenos que ocurren en la bóveda celeste. Además, permite reconocer la existencia de dos planos de lo divino que se articulan a través de la función que cumplen las divinidades inteligibles como Motores Inmóviles teleológicos de las divinidades celestes.

Esto último pone de relieve la importancia que posee el problema del movimiento en la teología aristotélica, dado que hace imperativa la presencia de una naturaleza inmóvil que sea causa primera y última de todos los movimientos. Dicha naturaleza se compone de una serie de Motores Inmóviles y Aristóteles determina que son 55 ó 47 en número, en virtud de las investigaciones de la astronomía sobre los movimientos celestes independientes.

Sin embargo, los resultados de la filosofía primera se ven opacados por serias dificultades, pues su teoría de los Motores Inmóviles incurre en paradojas y contradicciones; mas éstas son consecuencia de la incapacidad del lenguaje físico para dar cuenta de la trascendencia

¹⁷⁶ *Ibíd.* Pág. 387.

de lo divino. En este respecto, la *ciencia buscada* se convierte en una teología negativa, por la razón de que no puede establecer un discurso acerca de la divinidad de cuño científico; empero, con esto, la teología negativa deviene en mística, ya que su relación con lo divino supera los límites de la razón y únicamente logra manifestarse por medio de éxtasis y revelaciones.

Finalmente, se aborda la problemática entre ciencia del Ente en cuanto ente y filosofía primera. Que según lo planteado, responde al intento fallido de subordinar la teología, como disciplina particular, a la ontología, como saber universal; debido a que aquélla reclama un grado de eminencia que no permite que sea inferior a ésta. Así, Aristóteles aúna en la filosofía primera la eminencia de lo divino y la generalidad del discurso sobre el Ente en cuanto ente; pero con el agravante de caer en la contradicción, puesto que mezcla dos temas radicalmente diversos: uno de orden supralunar y el otro de índole sublunar.

Conclusiones

El objetivo de este trabajo ha sido realizar una serie de consideraciones sobre las temáticas ontológicas y teológicas en la *Met.* de Aristóteles, a la luz de su *ciencia buscada*. En este propósito ha desempeñado un papel fundamental la interpretación aporético-dialéctica de P. Aubenque, en la medida en que permitió detectar origen, desarrollo y confusión de dichas problemáticas. Por ello, se ratifica la idea que sostiene que la obra en cuestión obedece, en realidad, a la integración de investigaciones heterogéneas. En efecto, se tuvo la oportunidad de poner de relieve cómo la *ciencia buscada* oscila entre la unidad y la separación; cosa que la convierte al mismo tiempo en un saber universal y primero.

Sin embargo, la ἐπιζητούμενη ἐπιστήμην presentaba cuatro versiones distintas (sabiduría, ciencia del Ente en cuanto ente, usiología y teología o filosofía primera) que la tradición subsumió con el título *Metafísica*. Asimismo, se logró establecer que dicho título surgió debido a la ausencia de una denominación específica que hubiese sido propuesta por Aristóteles. Pero también al rechazo de los rótulos *De la filosofía primera* o *De la teología* por parte de los primeros editores y comentaristas; puesto que el contenido de la metafísica aristotélica tiene que ver principalmente con las realidades sensibles y sólo marginalmente con las realidades suprasensibles.

Mas la rúbrica Μετὰ τὰ φυσικά daba lugar a otra serie de dificultades. La primera de ellas hacía referencia a la conservación en su seno de la ambigüedad onto-teológica, que se manifestaba en la concepción teológica de la ciencia del Ente en cuanto ente. La segunda, estaba relacionada con el desarrollo de una interpretación consistencialista (unitaria y sistemática), que creía que los diversos planteamientos de la *ciencia buscada* realmente eran uno solo; y que podían ser identificados con el término *Metafísica*. La tercera, ponía de relieve la falta de compatibilidad entre la filosofía primera y la *Metafísica*, en tanto que no es lo mismo una ciencia anterior a la física que una ciencia posterior a ella. Una cuarta dificultad se desprendía de todas las anteriores. Pues la confusión en *Met.* entre ontología y teología hacía que los comentaristas alteraran el sentido de ambas, dado que atribuían a aquélla una anterioridad que sólo era característica de la teología; y a ésta una posterioridad válida únicamente para el proyecto ontológico.

Una vez expuestas las condiciones iniciales del problema, se procedió a realizar un análisis detallado de cada una de las manifestaciones de la *ciencia buscada*; no sin antes haber aclarado que a pesar de que estas manifestaciones no guarden mucha relación entre sí, ya que sus motivaciones difieren, existen características similares en todas ellas. Por un lado,

la superioridad que poseen, gracias a su universalidad o primacía, en relación con las ciencias convencionales; por el otro, la coexistencia en sus estructuras de aspectos ontológicos y teológicos.

En el primer capítulo, se indicó la manera como Aristóteles pretendía dar forma a su *ciencia buscada* gracias al establecimiento de una sabiduría de los primeros principios y causas. Al partir de una teoría del conocimiento eminentemente física, el Estagirita llegó a asociar su etiología con la ciencia de la naturaleza, en la medida en que ambas abordaban el problema de las cuatro causas; mas la sabiduría también se identificaba con la teología, puesto que terminó relacionándose con el estudio de lo divino.

Sin embargo, la ἐπιζητούμενην ἐπιστήμην, como ciencia de lo divino, resultó desorientada al tener por objeto dos concepciones de la divinidad opuestas radicalmente. Además, las diferencias existentes entre una sabiduría humana y otra sobrehumana, imponían a cada una un orden de conocimiento distinto: en la sobrehumana, lo ontológico y lo epistemológico coincidían en virtud de la intuición de los principios; en la humana, por el contrario, se produjo una inversión, pues a causa de su imperfección, lo primero en el ser se presentaba como posterior en el conocer.

Pero por más que el filósofo de Estagira tendió hacia el saber divino nunca lo alcanzó, dado que la sabiduría humana se condenaba a buscar eternamente una realidad que se alejaba cada vez que lograba acercarse. Así pues, la sabiduría, en cuanto *ciencia buscada*, nunca se encontró; ya que fracasó al intentar conjugar aspectos ontológicos y teológicos en un saber que por su mismo carácter aporético no pudo erigirse en sistema.

En el segundo capítulo, se mostró cómo el filósofo de Estagira propuso una nueva versión de su *ciencia buscada*, a partir del desarrollo de una ciencia del Ente en cuanto ente. La finalidad de este proyecto fue configurar un conocimiento ontológico de índole universal; por ello, Aristóteles tuvo la necesidad de cambiar su posición acerca de la imposibilidad de un saber de este tipo. En dicho propósito desempeñó un papel fundamental la aplicación de la unidad focal de significación al problema de la dispersión categorial del Ente; debido a que allanó el terreno para el establecimiento de un discurso unificado sobre éste. De esta manera, la ontología aparecía como un análisis de sus significaciones; y enfatizaba tanto en las acepciones de potencia-entelequia como de ser por sí (categorías). Éstas conformaron el punto central de la investigación, por la razón de que alcanzaron a revelarse como estructuras de lo existente. Además, el Estagirita integró a esta disciplina el principio de no contradicción, en tanto que hizo posible la comprensión de los fenómenos de la realidad.

Empero, este proyecto no pudo cumplir con su cometido pues a pesar de que la substancia era el fundamento de las figuras de la predicación, por ser ella misma una figura de la predicación, fue incapaz de expresar en su conjunto al Ente en cuanto ente. También violó las condiciones epistemológicas de *APo*. Por lo demás, los objetos de la ontología, esto es, las categorías y el principio de no contradicción, no lograron obtener características necesarias y universales; en la medida en que su validez se restringió a algunos ámbitos. Es por esto que el intento de configurar una ciencia que versara sobre el Ente en cuanto ente terminó en el fracaso.

No obstante, la tradición hizo caso omiso a esta peculiaridad y llegó a identificar la ciencia del Ente en cuanto ente con la teología. Esto motivó la realización de una traducción nueva del pasaje *Met.* Γ, 1, 1003a21-22 con la idea de contribuir al esclarecimiento entre ambas ciencias. En este sentido, se distinguió a la ontología del libro Γ de la onto-teología del libro K. Acerca de esta última se sostuvo su inautenticidad, ya que fue la consecuencia de una compilación hecha por un peripatético inexperto.

En el tercer capítulo, se hicieron palmarios los aspectos ontológicos y teológicos presentes en la teoría aristotélica de la substancia. En principio, se destacó el papel que ésta tuvo en las diversas manifestaciones de la *ciencia buscada*: etiología, ontología, usiología y teología. Luego, se evocaron los pasos recorridos en la elucidación de la problemática substancial. Uno de ellos fue el examen de la substancialidad desde un punto de vista físico-ontológico. El resultado de este estudio arrojó que la forma específica o esencia era el significado principal del concepto οὐσία y, por ende, su naturaleza propia. Esto hizo posible la existencia de substancias distintas de las sensibles de naturaleza formal e inmaterial. Posteriormente, se dio paso al segundo problema, a saber: las clases de substancias que hay. El género más destacado fue el de las substancias suprasensibles y, dentro de éste, el Primer Motor Inmóvil ha sido destacado como su prototipo.

Finalmente, el acercamiento a la ciencia de la substancia puso de manifiesto la reciprocidad que existía en su interior entre lo ontológico y lo teológico; en la medida en que la pregunta por la substancialidad, que es de carácter ontológico, devino en la pregunta por la substancia suprasensible, que es de orden teológico. Sin embargo, esta reciprocidad es paradójica en la medida en que la οὐσία se dirigió simultáneamente a lo universal-suprasensible y a lo singular-determinado. En este sentido, se afirmó que las palabras καθόλου y τότε τι abrían el horizonte del problema entre lo divino y el resto de la realidad.

En el cuarto capítulo, se expuso la concepción aristotélica de lo divino, representada en otra versión de la *ciencia buscada*, denominada en esta ocasión filosofía primera o teología; y que versaba sobre las entidades divinas, supracósmicas y completamente inmutables. Para el filósofo de Estagira, ésta era la ciencia suprema, debido a que se ocupaba del género más valioso y encarnaba el culmen espiritual e intelectual de los seres humanos. En la configuración del proyecto teológico cumple una función significativa el astralismo, por la razón de que suministró los fundamentos científicos en virtud de un conocimiento preciso de los fenómenos del firmamento. El aporte principal del astralismo fue la postulación de dos niveles de lo divino, que Aristóteles articuló por medio del papel que asignó a las divinidades inteligibles como Motores Inmóviles teleológicos de las divinidades celestes.

Lo anterior hizo evidente la importancia del problema del movimiento en la filosofía primera, ya que convirtió en necesaria la presencia de una naturaleza inmóvil concebida como causa primera y última de todos los movimientos. Con base en las investigaciones de la astronomía sobre los movimientos celestes independientes, el Estagirita sostuvo que esta naturaleza estaba integrada por unos 55 ó 47 Motores Inmóviles.

No obstante, la filosofía primera afrontaba un panorama complicado en lo que concernía a su contenido investigativo, puesto que la teoría de los Motores Inmóviles incurría en

paradojas y contradicciones; sin embargo, éstas eran el resultado de la imposibilidad del lenguaje físico para expresar la trascendencia de lo divino. A esta incapacidad se le dio el nombre de teología negativa, en la medida en que Aristóteles fracasó en el empeño de implantar un discurso positivo o científico sobre la divinidad. Esto posibilitó la conversión de la teología negativa en una especie de mística, debido a que el contacto con lo divino rebasaba los linderos del entendimiento humano y sólo podía ser apreciado a través de éxtasis y revelaciones.

Por último, se hizo énfasis en el conflicto entre ciencia del Ente en cuanto ente y filosofía primera en la metafísica aristotélica. El origen de este problema radicó en el fracaso a la hora de establecer la subordinación de la teología, como ciencia particular, a la ontología, como ciencia universal; pues aquella no se dejaba regir tan fácilmente, en tanto que exigía un nivel de eminencia que no permitía que fuese inferior a ésta. De este modo, el Estagirita conjugó en el seno de la filosofía primera la excelencia de lo divino y la generalidad del discurso sobre el Ente en cuanto ente; mas con el agravante de haber incurrido en la contradicción, dado que confundió dos cuestiones radicalmente opuestas: una suprasensible y otra sensible.

En consecuencia, el proyecto filosófico de Aristóteles desemboca en el fracaso, ya que las dos versiones más representativas de la ciencia que buscaba (ontología y teología) no alcanzaron el estatuto deseado. En el primer caso, porque a pesar de ser posible no logra sobrellevar la equivocidad ni revestir de un carácter apodíctico a sus principios; por la razón de que la ontología se transforma en dialéctica, es decir, una disciplina argumentativa que trata sobre los significados múltiples del Ente sin descubrir nunca el factor que los unifique. En el segundo caso, pese a que de entrada se presenta como necesaria unívocamente, resulta imposible a causa de la ambigüedad del discurso humano. Así pues, la ciencia que la tradición posteriormente denominará *Metafísica*, y que debería cobijar a la ontología y la teología, se encuentra en el atascadero de la ambigüedad dialéctica.

Bibliografía

OBRAS DE ARISTÓTELES

Metaphysica:

Metafísica. Valentín García Yebra (Trad.). Madrid: Gredos. 1998.

Aristotle's Metaphysics. W.D. Ross (Ed.). Oxford: Clarendon Press. 1970.

Metafísica. Patricio de Azcárate (Trad.). Madrid: Espasa. 1999.

Ethica Nicomachea:

Ética Nicomáquea. Julio Pallí Bonet (Trad.). Madrid: Gredos. 1985.

Aristotelis ethica Nicomachea. I. Bywater. (Ed.). Oxford: Clarendon Press. 1962.

Ética a Nicómaco. María Araujo y Julián Marías (Trads.). Madrid: CEC. 1980.

Ethica Eudemia:

Ética Eudemia. Julio Pallí Bonet (Trad.). Madrid: Gredos. 1985.

Aristotelis ethica Eudemia. F. Susemihl. (Ed.). Ámsterdam: Hakkert, 1967.

Ética Eudemia. Antonio Gómez Robledo (Trad.). México: UNAM. 1994.

Physica:

Física. Marcelo Boeri (Trad.). Buenos Aires: Biblos. 1993.

Aristotelis Physica. W.D. Ross (Ed.). Oxford: Clarendon Press. 1966.

De Philosophia:

ARISTÓTELES. *Sobre la Filosofía*. En: *Fragmentos*. Álvaro Vallejo Campos (Trad.). Madrid: Gredos. 2005.

Περὶ φιλοσοφίας. En: *Aristotelis Fragmenta Selecta*. W.D. Ross (Ed.). Oxford: Clarendon Press. 1955.

“On Philosophy”. En: *Select Fragments. The works of Aristotle*. W.D. Ross (Trad.). Oxford: Clarendon Press. 1952.

Protrepticus:

Protréptico. En: *Fragmentos*. Álvaro Vallejo Campos (Trad.). Madrid: Gredos. 2005.

Προτρεπτικός. En: *Aristotelis Fragmenta Selecta*. W.D. Ross (Ed.). Oxford: Clarendon Press. 1955.

Protréptico (Exhortación a Temisión). En: DÜRING, Ingemar. *Aristóteles*. México: UNAM. 2000.

De Oratione:

Sobre la Oración. En: *Fragmentos*. Álvaro Vallejo Campos (Trad.). Madrid: Gredos. 2005.

Περὶ εὐχῆς. En: *Aristotelis Fragmenta Selecta*. W.D. Ross (Ed.). Oxford: Clarendon Press. 1955.

“On Prayer”. En: *Select Fragments. The works of Aristotle*. W.D. Ross (Trad.). Oxford: Clarendon Press. 1952.

Eudemus:

Eudemo o Sobre el Alma. En: *Fragmentos*. Álvaro Vallejo Campos (Trad.). Madrid: Gredos. 2005.

“Eudemus or on the soul”. En: *Select Fragments. The works of Aristotle*. W.D. Ross (Trad.). Oxford: Clarendon Press. 1952.

Categoriae:

Las Categorías. Humberto Giannini y María Isabel Flisfich (Trads.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria. 1988.

Categorías. En: *Tratados de lógica (Organon) I*. Miguel Candel (Trad.). Madrid: Gredos. 1994.

Analytica Posteriora:

Analíticos segundos. En: *Tratados de lógica (Organon) II*. Miguel Candel (Trad.). Madrid: Gredos. 1994.

Topica:

Tópicos. En: *Tratados de lógica (Organon) I*. Miguel Candel (Trad.). Madrid: Gredos. 1994.

De Caelo:

Acerca del cielo. Miguel Candel (Trad.). Madrid: Gredos. 1996.

De Motu Animalium:

Movimiento de los animales. Almudena Alonso Miguel (Trad.). Madrid: Gredos. 2000.

De Mundo:

Sobre el mundo de Pseudo Aristóteles. José Pablo Martín (Trad.). En: *Circe de clásicos y modernos*. Santa Rosa: Universidad Nacional La Pampa. Vol. 14. N° 2. 2010. Págs. 182-201.

LITERATURA CRÍTICA

ACKRILL, John Lloyd. *La filosofía de Aristóteles*. Caracas: Monte Ávila. 1984.

AGUIRRE, Javier. “La forma aristotélica y la solución de las aporías del libro beta”. En: *Eidos*. Barranquilla: Universidad del Norte. N° 12. 2010. Págs. 158-200.

ÁLVAREZ GÓMEZ, Ángel y MARTÍNEZ CASTRO Rafael. (Coords.). *En torno a Aristóteles*. Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela. 1998.

AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus. 1987.

_____. *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica. 1999.

- BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Madrid: Cátedra. 1998.
- BENVENISTE, Emile. *Problemas de lingüística general*. Madrid: Siglo XXI. 1978.
- BERTI, Enrico. *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Padua: Cedam. 1977.
- _____. *L'unità del sapere in Aristotele*. Padua: Cedam. 1965.
- BRENTANO, Franz. *Aristóteles*. Barcelona: Labor. 1983.
- CARVAJAL, Julián. "El problema de la substancia en la metafísica de Aristóteles". En: *Lógos: Anales del Seminario de Metafísica*. Madrid: Universidad Complutense. N° extra. Homenaje a S. Rábade. 1992. Págs. 889-926.
- CHERNISS, Harold. *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. México: UNAM. 1991.
- CHROUST, Anton-Hermann. "The Origin of *Metaphysics*". En: *The Review of Metaphysics*. Washington: The Catholic University of America. N° 14. 1961. Págs. 601-616.
- CHUNG-HWAN, Chen. *Sophia: the Science Aristotle Sought*. New York/Hildesheim: George Olms. 1976.
- DEWEY, John. *La busca de la certeza*. México: FCE. 1952.
- DÜRING, Ingemar. *Aristóteles*. México: UNAM. 2000.
- EASTERLING, H. J. "The Unmoved Mover in Early Aristotle". En: *Phronesis*. Boston: Brill. N° 21. 1976. Págs. 252-265.
- EINARSON, Benedict. "Aristotle's *Protrepticus* and the Structure of the *Epinomis*". En: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Baltimore: Johns Hopkins University. N° 67. 1936. Págs. 261-285.
- FALLAS, Luis – CÁRDENAS, Luz. *En diálogo con los griegos*. Bogotá: San Pablo. 2003.
- FARIETA, René. "ΔΙΑΠΟΡΕΙΝ ΚΑΛΩΣ". En: *Saga*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. N° 11. 2005. Págs. 43-56.
- FORSYTH, T. M. "Aristotle's Concept of God as Final Cause". En: *Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. N° 22. 1947. Págs. 112-123.
- GAGIN, François. "Esencia y ciencia en Aristóteles". En: *Praxis Filosófica*. Cali: Universidad del Valle. N° 18/19. 1999. Págs. 281-300.

GRENET, Paul. *Historia de la filosofía antigua*. Barcelona: Herder. 1992.

GÓMEZ PIN, Víctor. *El orden aristotélico*. Barcelona: Ariel. 1984.

GUTHRIE, W. K. C. "The Development of Aristotle's Theology-II". En: *The Classical Quarterly*. Cambridge: Cambridge University Press. N° 28. 1934. Págs. 90-98.

HARTMANN, Nicolai. *Aristóteles y el problema del concepto*. México: UNAM. 1964.

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa. 1999.

_____. *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE. 1996.

JAEGER, Werner. *Aristóteles*. México: FCE. 1997.

_____. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: FCE. 1997.

KAHN, Charles. *The Verb Be in Ancient Greek*. Indianapolis: Hackett publishing company. 2003.

LEÓN, Francisco. "καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη. P. Aubenque / A. de Muralt: una polémica conceptual sobre la metafísica aristotélica". En: *Anales del seminario de historia de la filosofía*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. N° 19. 2002. Págs. 197-225.

MARX, Werner. *The meaning of Aristotle ontology*. La Haya: Martin Nyhoff. 1954.

MÁSMELA, Carlos. *Tiempo y posibilidad en la contradicción*. Medellín: Universidad de Antioquia. 1990.

_____. "Sobre la mismidad de ser y esencia". En: *Estudios de filosofía*. Medellín: Universidad de Antioquia. N° 24. 2001. Págs. 51-61.

MEJÍA, Juan. "Consideraciones en torno al sentido de *Metafísica* Γ, 1003a 21-22". En: *Saga*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. N° 3. 2001. Págs. 17-28.

_____. *ΠΡΟΣ ΜΙΑΝ ΤΙΝΑ ΦΥΣΙΝ: La significación focal como solución al doble problema de la unidad en Metafísica Γ 1-2*. Bogotá. 2000. 101 p. Trabajo de grado (Filósofo). Universidad Nacional. Departamento de Filosofía. Facultad de Ciencias Humanas.

MÉNDEZ LLORET, María Isabel. "La concepción aristotélica de la divinidad: del *Peri philosophías* a *Metafísica* XII; teología cósmica y motores inmóviles". En: *Δαίμων*. Murcia: Universidad de Murcia. N°6. 1993. Págs. 23-40.

_____. "La teología epicúrea: la concepción de la divinidad y su incidencia en la vida humana". En: *Pensamiento*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas. N° 53. 1997. Págs. 33-52.

- MERLAN, Philip. *From Platonism to Neoplatonism*. La Haya: Martin Nyhoff. 1975.
- MODRAK, D. K. W. "Aristotle on the Difference between Mathematics and Physics and First Philosophy". En: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. Austin: University of Texas. N° 22. 1989. Págs. 121-139.
- OÑATE, Teresa. "El criticismo aristotélico en el siglo XX: hacia un cambio de paradigma". En: *Lógos: Anales del Seminario de Metafísica*. Madrid: Universidad Complutense. N° 32. 1998. Págs. 251-270.
- OWEN, G.E.L. *Logic, Science and Dialectic*. New York: Cornell University Press. 1987.
- OWENS, Joseph. *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies. 1957.
- REALE, Giovanni. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*. Milán: Vita e pensiero. 1961.
- _____. *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Barcelona: Herder. 1999.
- _____. *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder. 1992.
- ROSS. W.D. *Aristóteles*. Buenos Aires: Sudamericana. 1957.
- SAMARANCH, Francisco. *El saber del deseo*. Madrid: Trotta. 1999.
- SOTO, Diego. "Todos los hombres desean por naturaleza saber. Acerca del inicio de la *Metafísica* de Aristóteles". En: *Revista de ciencias humanas*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira. N° 16. 1998. Págs. 5-11.
- TUGENDHAT, Ernst. "Sobre el sentido de la cuádruple distinción del ser en Aristóteles". En: *Estudios de Filosofía*. Medellín: Universidad de Antioquia. N° 6. 1992. Págs. 69-75.
- VEGAS, Serafín. "En la substancia no hay orden". En: *Éndoxa*. Madrid: UNED. N° 10. 1998. Págs. 151-183.
- VERDENIUS, W.J. "Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion". En: *Phronesis*. Boston: Brill. N° 5. 1960. Págs. 56-70.
- YARZA, Ignacio. "El problematismo aristotélico de P. Aubenque". En: *Anuario Filosófico*. Pamplona: Universidad de Navarra. N° 16. 1986. Págs. 177-198.

ZILLIG, Raphael. “A ciência do ser enquanto ser e o estudo da substância (*Metafísica* Γ e Z)”. En: *Journal of Ancient Philosophy*. São Paulo: Universidad de São Paulo/ Universidad de Campinas. N° 3. 2009. Págs. 1-19.

_____. “Sobre os múltiplos sentidos de *substância*: Nota acerca de *Metafísica* Z3, 1028b33-34”. En: *Journal of Ancient Philosophy*. São Paulo: Universidad de São Paulo/ Universidad de Campinas. N° 1. 2007. Págs. 1-14.

ZINGANO, Marco. “Dispersión categorial y metafísica en Aristóteles”. En: *Estudios de Filosofía*. Medellín: Universidad de Antioquia. N° 26. 2002. Págs. 195-212.

ZUBIRÍA, Martín. *Aristóteles y el cosmos*. Buenos Aires: Quadrata. 2005.