

La unidad de la Metafísica de Aristóteles: una propuesta especulativa¹

TOMÁS MELENDO GRANADOS

Universidad de Málaga

RESUMEN

El autor resume la situación de los estudios relativos a la unidad de la *Metafísica* aristotélica, desde Jaeger a Düring; expone los motivos por los que le parece superada la fragmentación del pensamiento del filósofo griego defendida durante decenios; y propone una solución especulativa al problema, con base en la consideración de la metafísica como una realidad viva y dinámica.

PALABRAS CLAVE
ARISTÓTELES—METAFÍSICA

ABSTRACT

The author offers a summary of the studies on the unity of Aristotle's *Metaphysics* from Jaeger to Düring; he defends the thesis that the treatise is not completely fragmented, but offers a certain degree of cohesion. Finally, he proposes a theoretical solution for the question based on the consideration of metaphysics as something alive and dynamic.

KEYWORDS
ARISTOTLE—METAPHYSICS

I. EL PASADO HISTÓRICO-GENÉTICO

AUNQUE SÓLO FUERA POR UN DEFECTO DE PERSPECTIVA, en parte ya superado, parece imposible apelar a la *Metafísica* de Aristóteles sin poner antes en tela de juicio el problema de su unidad y de su autenticidad².

¹ Se inicia con éste un conjunto de estudios tendentes a esclarecer la naturaleza de la *Metafísica* de Aristóteles, su tema o sujeto, sus métodos y el lugar que ocupa dentro de la producción del Estagirita.

² Un estudio detallado de este asunto puede encontrarse en G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*. 5ª ed., Roma, 1993. Más completo todavía es el

Prácticamente nadie³ había dudado de ellas hasta la aparición del *Aristoteles*, de Werner Jaeger, en el que el afamado filólogo alemán aplicaba específicamente a la *Metafísica* el método histórico-genético del que ya tiempo atrás venía haciendo uso⁴. Sus conclusiones resultan bien conocidas. Influida quizá por el planteamiento teórico de Comte, sobre todo en la versión de Dilthey, Jaeger propone una curva evolutiva en el pensamiento de Aristóteles, que va desde una primera etapa platónica, pasando por otra propiamente ontológica, hasta una desembocadura en la ciencia empírica o positiva.

En virtud de esta hipótesis, afirmada por él con total seguridad, Jaeger propugna una estratificación de los distintos componentes de la *Metafísica*, en la que multitud de pasos, e incluso libros enteros, son declarados incompatibles con los que componen su entorno inmediato, y su redacción anticipada o retrasada en atención a la perspectiva que domina en ella: teológica, ontológica, positiva.

Como resultado final obtiene una *Metafísica* que desde ningún punto de vista puede declararse *una*. «Es absolutamente inadmisibile –escribe, rotundo, Jaeger– tratar los elementos combinados en el *corpus metaphysicum* como si constituyesen una unidad, y tomar para fines de comparación el término medio arrojado, digámoslo así, por estos materiales enteramente heterogéneos»⁵. Compuesta de fragmentos no sólo dispares, sino del todo incompatibles, incluso la unidad de inspiración transmitida sin apenas titubeos por una tradición de siglos, viene radicalmente rechazada.

El revuelo producido por las conclusiones de Jaeger hizo pasar a primer plano el «problema aristotélico». La mayor parte de los estudiosos se entregaron con armas y bagaje al atractivo del método histórico-genético⁶. Método que en todos los casos tenía como presupuesto una evolución en la filosofía de

trabajo de E. Berti, *La filosofía del primo Aristotele*. Padua, 1962, que analiza el problema evolutivo íntegro, antes y después de la decisiva intervención de Jaeger. Indicaciones actualizadas las ofrece W. K. C. Guthrie, *A History of Greek philosophy*, vol. VI: *Aristotle. An encounter*. Cambridge, 1981; ed. castellana, *Historia de la filosofía griega. VI: Aristóteles*. Madrid, 1993, pp. 15 ss.; o C. Vigna, *Invito al pensiero di Aristotele*. Milano, 1992, que las encuadra dentro de la íntegra historia de la transmisión de Aristóteles en Occidente (c. xi, pp. 235-248).

³ Para ser exactos, la cuestión había sido ya suscitada por P. Natorp, «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik», *Philosophische Monatshefte*, XXIV (1887), y recogida por T. Case en la voz "Aristotle" de la *Enciclopedia Británica*, ed. 1910. Jaeger, que sin duda conoce el artículo de Natorp, no hace ninguna referencia explícita a él.

⁴ W. Jaeger, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, 1923. Para la versión castellana, sigo la primera reimpresión en España, Madrid, 1983.

⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁶ Entre bastantes otros, Burnet y Praechler, Mure, Bréhier, Robin, Moraux, Gauthier..., cada uno con sus propias características, entre las que no se excluye una posterior rectificación cuasi global o puntualizaciones de mayor o menor calado.

Aristóteles, y, en el de Jaeger, la asunción acrítica de un indiscutible platonismo inicial y paulatinamente abandonado, con cuyo metro se disciernen las distintas etapas, que el filólogo alemán declara irreconciliables entre sí⁷.

Lo que produjo una progresiva pérdida de vigencia a este modo de enfrentarse con la obra aristotélica no sólo fueron algunas voces discordantes provistas de gran autoridad —como las de von Armin⁸, Mansion⁹ o Ross¹⁰—, sino la diversidad contradictoria de los resultados alcanzados por quienes aceptaban en su radicalidad el presupuesto evolutivo del método tal como lo plantea Jaeger: el de las fases inconciliables.

Pues, en efecto, dando por supuesta esa metamorfosis, y aplicando iguales procedimientos, algunos seguidores del célebre filólogo alemán llegaron a proponer una sucesión de períodos estrictamente contraria a la de su maestro; y, por ende, una redistribución de la *Metafísica* a todas luces diversas de la preconizada por Jaeger.

Paul Gohlke¹¹, por ejemplo, propugna una evolución de la filosofía primera que tendría como fase inicial la doctrina de la *ousía*; a continuación, esa concepción se amplía y conecta con la del ente en cuanto ente, que, entendido

7 Curiosamente, I. Düring, al que más de una vez hemos de referirnos, invierte las relaciones entre Platón y Aristóteles: «Según mi hipótesis de trabajo —dice—, Aristóteles se colocó inicialmente en fuerte oposición a Platón y se empeñó en subrayar su distancia tan frecuentemente como fuera posible y a veces no sin acritud. La polémica, en ocasiones violenta, es sin duda al mismo tiempo expresión de una cierta inseguridad interna del hombre joven. Cuanto más seguro se vuelve y cuanto más exactamente ha esclarecido su propio punto de vista, tanto más sereno se muestra en la apreciación de las doctrinas de los adversarios; aun en el estilo y en el tono se advierte esto. Como pensador maduro, Aristóteles reconoce plenamente la grandeza de Platón. La ontología, que desarrolla en los escritos ΓΖΗΘ, significa en cierto modo un retorno a los planteamientos platónicos; pero su especulación sobre el problema de la existencia no es en manera alguna un retorno a los puntos de vista de Platón. En la última parte de la *Ética Nicomáquea* el influjo intelectual de Platón es más fuerte que en cualquiera de sus escritos. Cuando al comienzo de este curso de ética habla por última vez de la idea del Bien, se inclina ante la memoria de Platón. Pero no cambia sus puntos de vista» (I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg, 1966; tr. castellana, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. México, 1987, p. 85). En principio, cito por esta traducción.

8 H. von Harmin, «Zu W. Jaeger Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles», *Wiener Studien*, 1927-1928, pp. 1-48.

9 A. Mansion, «La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents», *Revue néoscholastique de Philosophie*, 1927, pp. 307-341 y 423-446.

10 W. D. Ross, «The development of Aristotle's thought», en *Proceedings of the British Academy*, 1957, pp. 63-78.

11 P. Gohlke, *Die Entstehung der aristotelischen Lehrschriften*, Berlín 1933; «Die philosophische Entwicklung des Aristoteles», *Kant-Studien* 1943, Heft 3; *Aristoteles und sein Werk*. Paderborn, 1948.

en primer lugar como *ousía*, va después acogiendo a los restantes significados del ser. Al mismo tiempo, el saber del ente en cuanto tal se abre a la dimensión teológica. Y semejante perspectiva acaba por constituir el estadio definitivo y el más característico de la filosofía primera de Aristóteles. La teología, inicial para Jaeger, viene a ser final y conclusiva para Gohlke.

Por su parte, según Max Wundt¹², los inicios de las investigaciones aristotélicas en torno a la filosofía primera incluirían una fuerte dosis de influjo jónico o empirista; les seguiría una segunda etapa –en que esa filosofía se entiende como teoría del ente en cuanto ente–, inspirada casi por completo en Platón; para concluir con una fusión de ambos puntos de vista, en la que la *ousía* por excelencia es identificada con el Motor inmóvil, entendido a la par como individuo (empirismo) y como forma pura (platonismo). También ahora, aunque con variaciones respecto a Gohlke, el momento resolutivo de la filosofía primera de Aristóteles sería, pues, el teológico.

Podrían reseñarse otras muchas variaciones de la sinfonía histórico-genética, todas sobre la misma clave. Tal vez merezca una pequeña mención la de Josef Zürcher¹³, al menos por lo extremado de sus conclusiones. Incapaz de mediar los contrapuestos influjos –platónico y antiplatónico– presentes en la producción que nos ha sido transmitida como aristotélica, Zürcher llega a afirmar que tales escritos son resultado de dos autores diferentes. Menos de un 20% del total –los textos de inspiración platónica, aunque de un platonismo reformado– se deberían a la pluma del Estagirita, mientras que el resto, fuertemente empírico, sería obra de Teofrasto, que habría urdido el engaño por veneración a su maestro¹⁴.

A la vuelta de casi un siglo desde la aparición del *Aristoteles* jaegeriano, es fácil descubrir el espejismo de fondo de buena parte de las interpretaciones que lo han seguido. Cabría calificarlo como historicismo, o como subordinación total y sin remedio de las distintas producciones a los caracteres determinantes del momento en que la obra se ha llevado a cabo; en la vida de la humanidad y en la de cada persona concreta.

Si compartiera ese prejuicio, no me estaría ocupando de la *Metafísica* de Aristóteles.

Sin duda, hay que reconocer que las doctrinas filosóficas aparecen en el tiempo, y reciben de su datación –e incluso de su situación geográfico-cultural– un innegable influjo caracterizador. Pero no por eso las verdades se encuentran sometidas al momento en que vieron la luz. Hay veces en que un pensador se

¹² M. Wundt, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*. Stuttgart, 1953.

¹³ J. Zürcher, *Aristoteles Werk und Geist*. Paderborn, 1952.

¹⁴ Después de un estudio detenido, concluye Moraux que la montaña de datos aportada por Zürcher se acaba cayendo por tierra, igual que un castillo de naipes (cf. P. Moraux (ed.), *Aristoteles in der neueren Forschung*. Darmstadt, 1968, pp. 69 ss.).

alza, aunque sea sólo un instante, *sobre* el tiempo *a partir* del propio tiempo. Dentro de la historia, por tanto, sostiene afirmaciones suprahistóricas, que están destinadas a ser válidas para siempre. No todo lo que dice, ciertamente, ni siquiera –concedamos– la mayor parte de lo afirmado. Pero ese residuo de verdad supratemporal es lo que lo hace merecedor de una atención que traspasa también las fronteras cronológicas.

Por eso, en contra de ciertas pretensiones de una hermenéutica radicalizada, hay que insistir en que a un filósofo se lo mata tanto si se transforman sus afirmaciones en una suerte de sistema intemporal y eterno, ajeno por completo a las circunstancias históricas en que aquéllas vieron la luz, como –y más– si se lo acaba incrustando de tal manera en la historia que se lo reduce a simple producto de los condicionamientos epocales. En ninguno de los dos casos tendría nada que decirnos.

Considerando en concreto los estudios de Aristóteles, incluso los que habría que remitir a su estancia en la Academia, se advierte en ellos una fuerte coherencia interior, al menos en lo que a los principios básicos se refiere. Como es obvio, las nociones fundamentales sufren variaciones con el tiempo. No sólo por ser el de Aristóteles un pensamiento vivo, sino también, y más, porque *la inspiración de fondo de todo su hacer filosófico es lo que podríamos llamar atención o adhesión a lo real*: y la realidad va mostrando a quien la contempla aspectos y matices siempre nuevos. De ahí que la mayoría de los términos que utiliza, también los fundamentales, resulten polívocos y poliédricos, a causa de la insondable riqueza de la realidad.

Pero en Aristóteles descubrimos una clara y muy temprana tendencia a mantener los supuestos que configuran el entero cuerpo de su doctrina. No es sistemático –más bien, «sistemático»–, si por sistema se entiende esa pasión por lo deductivo y por lo apriorístico que acaba por anular la variedad de lo existente, e incluso la del propio pensamiento. Mas tampoco es Aristóteles de esos autores constantemente inquietos, que parecen gozar con plantear cada nueva creación desde unos presupuestos inéditos o, al menos, ajenos a los de las obras que la precedieron. Al contrario, es precisamente su inclinación a conservar los principios iniciales, la fidelidad a su propio argumento, lo que hace que éstos se vayan cargando paulatinamente con significados un tanto distintos, aunque relacionados y relacionables con los que poseían anteriormente; y, en cualquier caso, no incompatibles con ellos.

De ahí que la exclusividad del planteamiento histórico-genético en su versión más drástica –que algunos autores siguen defendiendo– haya sido globalmente superada. Y que existan multitud de estudiosos –tantos y tan autorizados como los anteriores– que relativicen la relevancia de la datación histórica de los escritos, a la hora de *entender*, en sentido propio y especulativo, las doctrinas aristotélicas. Tal como sostiene expresamente Düring, «para la inteligencia del pensamiento

aristotélico, la cuestión sobre la cronología de sus escritos ofrece relativamente escasa importancia»¹⁵.

Aristóteles es un pensador unitario, a la par que poliédrico, porque unitaria y polimorfa –más frondosa siempre que el conocimiento humano– es la realidad. Existe un hilo de oro que une todos los pensamientos del Estagirita – y en concreto, los de estricta filosofía primera–, sin que eso elimine la variedad y la riqueza de matices y de perspectivas que hay que reconocer, por puro sentido común y también por experiencia personal, en quien ha llevado una tan intensa y prolongada *vida* de reflexión e investigación, aguijoneada de manera exclusiva por el amor a la verdad.

Resulta esclarecedor, al respecto, el testimonio de Plutarco, cuando alude justo a Aristóteles para ilustrar cómo un filósofo genuino modificará sin vacilar sus posiciones en cuanto se le torne patente la necesidad de esta corrección; y que su estado interior ante tal trueque, muy lejos del pesar y la tristeza, será al contrario del más acendrado gozo. «¿Por qué en las especulaciones filosóficas –se pregunta Plutarco– no es penoso cambiar de opinión por influjo ajeno y mudar de posición frecuentemente? El propio Aristóteles, y Demócrito y Crisipo, abandonaron algunas de las opiniones que les habían satisfecho con anterioridad sin escándalo ni pena y hasta con placer [...] Por consiguiente, cuando la razón parece abandonar lo falso por lo verdadero, cede gozosa»¹⁶.

No obstante, y por encima de estas evidentes rectificaciones, es de justicia reiterar que Aristóteles ha sido en substancia siempre el mismo, y siempre ha estado armado con idénticos arneses especulativos: a saber, su superador «platonismo antiplatónico», que le lleva a adoptar un planteamiento susceptible de ser caracterizado por un solo nombre: Aristóteles.

Abordaremos en otro estudio el problema de las relaciones entre Aristóteles y Platón. Por ahora, baste señalar que una buena porción de los hallazgos más característicos del Estagirita se encuentra anticipada –o incluso expuesta– ya desde su período académico. Y, así, en el diálogo *Sobre la Filosofía* adopta una postura personal, en la que acoge y rechaza, según los casos, el parecer de Platón y otros académicos. Asume, por ejemplo, la concepción de la filosofía como búsqueda de los principios supremos de lo real. Pero critica –como ya en su escrito *Sobre las Ideas*– la doctrina al respecto de Platón y, además, la de las ideas-números, esencial también en la Academia, sustituyéndola por una concepción original de los principios. Y como algo semejante sucede en el *Protréptico*, cabe inferir que, ya durante su primera estancia en Atenas, Aristóteles había formulado una concepción original y orgánica de la realidad, destinada a permanecer casi inmutada durante toda su vida.

¹⁵ I. Düring, *op. cit.*, p. 917.

¹⁶ Plutarco, *De Virtutibus Moralibus*, c. 7.

A lo que habría que agregar que, recortándose sobre ese horizonte común, sus intereses variaron a lo largo de su muy densa y dilatada actividad, haciéndole parecer ahora *lógico* ahora *físico* ahora *metafísico*; y que también se enriquecieron las categorías con las que iba interpretando un mundo cada vez más exuberante, sin que nada de esto supusiera una renuncia a lo que constituye el núcleo y la sustancia de su armazón intelectual.

Al respecto, la monumental obra de Düring ya referida me parece bastante equilibrada, y marca un hito definitivo para la superación de las «fragmentaciones» del fundador del Liceo¹⁷. Para Düring, Aristóteles fue a lo largo de toda su vida, de modos y con intensidades diversas, un-«científico»-y-un-«filósofo». Si es cierto que ya desde los años de la Academia había puesto en tela de juicio el estatuto que Platón atribuía a las Ideas como entidades separadas, no lo es menos que al final de su vida –en el período que algunos califican de «empirista»– sigue tremendamente ligado a Platón, mediante una visión global del universo que, en esencia, continúa siendo meta-física.

Así lo afirma también Dirlmeier, caracterizando al entero Aristóteles, desde sus pasos iniciales hasta su muerte, a la vez como «empírico» y platónico¹⁸.

Por lo que atañe, pues, a las cuestiones de método, conviene atender a la siguiente advertencia de Kahn: «En el interés abrumador por la interpretación histórica que ha seguido a la obra de Jaeger existe el peligro real de perder completamente de vista la unidad y coherencia subyacentes del pensamiento aristotélico»¹⁹.

II. EL PRESENTE UNITARIO

¿Quiere esto decir que todo el empeño histórico-genético ha de considerarse inútil e ineficaz? En absoluto. Y la prueba más clara es que nadie se enfrenta hoy seriamente con la *Metafísica* de Aristóteles tal como hubiera podido hacerlo antes de 1912²⁰. Los *datos* puestos de relieve en virtud del instrumento

¹⁷ A pesar de ciertas apariencias en contra. Por ejemplo, Düring asegura, más allá de Jaeger, que Aristóteles jamás tuvo la intención de redactar una *Metafísica*. Pero eso no va en detrimento de la unidad radical de la filosofía primera, que se impondría –con base en la organicidad de lo real existente– a pesar de que Aristóteles hubiera ido prestando atención a los distintos aspectos de manera saltuaria y nada «sistemática».

¹⁸ «*Erstens: Aristoteles ist Empiriker am Anfang und am Ende [...] Zweitens: Aristoteles ist Platoniker am Anfang und am Ende*» (F. Dirlmeier, recogido en P. Moraux (ed.), *Aristoteles in der neueren Forschung*. Darmstadt, 1968, p. 157.).

¹⁹ C. H. Kahn, reseña de F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World*, en *Classical Philology*, 1963, p. 267.

²⁰ Como se sabe, es la fecha de edición de la primera obra de Jaeger que apunta ya lo que ratificará su conocido *Aristoteles* (cfr. W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin, 1912).

filológico del que nos venimos ocupando no deben ser repudiados, aun cuando se reniegue de los presupuestos hipotéticos que han llevado a torturar hasta lo inimaginable, distorsionándolos, los textos de Aristóteles.

¿Cuál sería, entonces, la ganancia del método histórico-genético? En pocas palabras: *la recuperación de un Aristóteles vivo, a la que por fuerza se vincula una mayor profundización en los escritos del Estagirita*. Según Düring, y en relación con su magno estudio sobre Aristóteles, «la aspiración principal del libro es exponer la obra entera de Aristóteles como un interminable forcejeo con los problemas de su tiempo y como filosofía viviente, jamás hecha rígida»²¹.

Bien entendido, el mensaje imperecedero de Jaeger también reside todo aquí: en *revitalizar*, situándolo históricamente, el pensamiento del Fundador del Liceo. En el capítulo XV de su *Aristóteles*, redactado expresamente cuando iba a dar a la imprenta el conjunto de escritos previos que componen esta obra, Jaeger recuerda que, tras haber sido durante siglos *el filósofo*, Aristóteles se ha visto reducido en las últimas centurias a mero exponente de la tradición. Y a continuación afirma que hoy «únicamente logramos entrar en una fecunda relación con él por medio de un rodeo, por medio del conocimiento histórico de lo que significó para la filosofía y la cultura griegas, y de la labor especial que llevó a cabo en su siglo».

Añade luego: «El mismo destino alcanza a todo gran espíritu que consigue la supervivencia histórica. Necesita que se le arranque a sus raíces históricas y se le neutralice antes de que pueda hacerse accesible a la posteridad. Sólo la historia puede entonces responder a la cuestión ulterior de cuándo se alcanzó el punto en que ésta influencia «viva» cambió en la opuesta, de tal manera que *nada sino un regreso desde la tradición hasta las fuentes y hasta la verdadera significación histórica de su vida puede salvarle de la muerte intelectual*».

Y concluye: «sin ahondar en nuestra inteligencia de Aristóteles como una personalidad histórica, no podemos lograr una plena comprensión justamente de la especial naturaleza y profundidad de su influencia sobre la posteridad»²².

En este punto, Jaeger parece dar en el blanco. Pues, en efecto, «sólo si se conoce cómo y por qué ha surgido una filosofía concreta [...] uno está en condiciones de determinar si tal filosofía es o no adecuada para resolver un conjunto de problemas. La capacidad que demuestra una filosofía para resolver los problemas del propio tiempo constituye la condición necesaria, aunque no suficiente, para que eventualmente se la juzgue capaz de resolver los de otra época, o los de la nuestra: para que, con verdad, pueda ser considerada como «clásica»»²³.

Condición necesaria, se nos dice. Y se insinúa que, además, resulta imprescindible que, con esas soluciones, nuestro filósofo se roce con la eternidad. Jaeger

²¹ I. Düring, *op. cit.*, p. 7.

²² W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 420-421. Subrayo yo.

²³ E. Berti, *Aristotele nel Novecento*. Bari, 1992, pp. 29-30.

no parece negarlo. Por eso, tanto él como algunos otros cultivadores del método genético han favorecido en abundancia el conocimiento de Aristóteles, al poner de relieve, incluso con una insistencia a veces exagerada, la presencia de discorancias en la *Metafísica* del filósofo griego. No sólo por lo que ellos mismos han descubierto. También porque, como reacción, quienes defienden la unidad de inspiración de toda la obra, no pudiendo prescindir de esas revelaciones, han debido empeñarse en un análisis más hondo de los escritos, hasta probar que, al término, tales desavenencias internas eran poco más que aparentes.

En semejante sentido, resume Guthrie: «Lo que nosotros debemos a los teóricos de la evolución es la conciencia constante de que nos hallamos en presencia no de un escritor de libros de texto, sino de un genio vivo y altamente original, sujeto además, durante su madurez, a una *tensión* continua entre sus veinte años de asociación con Platón y su temperamento propio, en cierto sentido muy antiplatónico»²⁴. Y añade: «No estamos tratando con obras preparadas para la publicación, sino con libros de apuntes y, enfrentado con problemas diferentes, Aristóteles está siempre dispuesto a poner a prueba una solución *ad hoc*. La obscuridad o incoherencia aparentes lo único substancial que pueden revelar es una variación terminológica»²⁵.

El juicio es oportuno en su conjunto, aunque quizá no del todo matizado. Mucho más fundamental, aun cuando susceptible también de ciertas puntualizaciones, es la magistral lección de auténtica exégesis especulativa, que, *ante litteram* respecto a la obra de Jaeger de 1912, nos ofrece F. Brentano. Refiriéndose a ciertos estudios ya para entonces corrientes, observa: «Cuando tropiezan con dos tesis que parecen contradecirse, sin ahondar en más averiguaciones pretenden que hay una real contradicción. En consecuencia, se preguntan cuál de las dos afirmaciones contradictorias habrá que preferir en la exposición como la propia de Aristóteles. Cuando lo más oportuno sería presumir que aquellos pasajes podrían entenderse en otro sentido que los armonizara entre sí, con la ventaja sobreañadida de que la aparente dificultad para la comprensión, sirve más bien para facilitarla: pues la necesidad de justipreciar simultáneamente dos asertos al parecer contradictorios, constituye un firme puntal para la interpretación de uno y otro. Y todavía más. Quizá la explicación de la coherencia de un juicio con otro, exige ciertos conceptos intermediarios, descubriéndonos así la totalidad del pensamiento aristotélico de manera mucho más completa»²⁶.

²⁴ W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, p. 27. Sin necesidad de pronunciarme por ahora sobre el último juicio de la cita, adelanto ya que la concepción de la teoría como *vida* —que, entre nosotros, se dilata en el tiempo— ejercerá una función determinante en la solución de muchos de los problemas planteados por la *Metafísica*.

²⁵ *Ibid.* 215.

²⁶ F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Leipzig, 1911, p. 6; me inspiro en la traducción castellana de M. Sánchez Barrado, Barcelona, 1983, pp. 5-6.

Así ha sido. Para reducir las contradicciones aristotélicas, sus últimos seguidores se han esforzado en perfilar el significado de los términos fundamentales de su doctrina, así como el sentido global de su filosofía primera y el lugar correspondiente a cada uno de los libros que componen la *Metafísica*, sobre todo los más discutidos. El resultado final, cabría decir, ha sido una substancial recuperación de las tesis tradicionales, pero ahora más segura de sí misma, a la par que más matizada: *mediada*, si se quiere, por los estudios filológicos, de los que también estos intérpretes han tenido que hacer uso.

Al respecto, en un escrito que cabría considerar casi concluyente, Giovanni Reale asegura: «si resulta sin duda excesivo hablar de “unidad literaria” de la *Metafísica*, es menester, sin embargo, admitir una “unidad filosófica”, una unidad de contenido y, hasta cierto punto, también de diseño. La tradición, en el fondo, estaba en lo cierto: el orden en el que nos ha transmitido los catorce libros resulta el mejor posible, y las distintas hipótesis sugeridas para reconstruirlos con una disposición diversa, cuando se las coteja con el texto, resultan ser inadecuadas, cuando no inconsistentes»²⁷.

²⁷ G. Reale, *op. cit.*, p. 339. Considero substancialmente válida la tesis de Reale, sobre todo si tomamos en cuenta ese «hasta cierto punto» que matiza la unidad de diseño de la *Metafísica*. No debe excluirse por eso, pongo por caso, la posibilidad de que Aristóteles no haya concebido siquiera el propósito de construir una *Metafísica* con los catorce libros que han llegado hasta nosotros; que el libro α minúscula constituya una introducción a una obra previa a la distinción aristotélica entre física y metafísica; o que, de los tres libros finales –los que hablan más directamente sobre Dios– el primero, el Λ , en el que Aristóteles propone su propio pensamiento, deba posponerse a los libros M y N, donde se enfrenta dialécticamente con opiniones ajenas; o algunas otras puntualizaciones suplementarias respecto a distintos libros. Pero nada de esto resulta en exceso relevante para la intelección de la *próte philosophía*.

Es menester recordar lo que antes insinuábamos: que la propia coherencia de lo real, a la que Aristóteles intenta ceñirse con todas sus fuerzas, confiere a los distintos libros de la *Metafísica* la unidad orgánica –todo lo matizada que se quiera– de que gozan. Cf., al respecto, W. D. Ross, *Introduction to ARISTOTLE'S Metaphysics*. Oxford, 1953, vol. I, pp. XIII, XXX; E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Padova, 1977, pp. 64-65.

En cualquier caso, frente a una opinión muy difundida, buena parte de la crítica se ha mostrado siempre proclive a remontarse hasta el propio Aristóteles a la hora de establecer los motivos de la disposición de los catorce libros de su filosofía primera, tal como han llegado hasta nosotros (Cf., entre otros, C. A. Brandis, «Über die Schicksale der aristotelischen Bücher», *Rhein. Mus.*, I (1827), pp. 236-254; A. Stahr, *Aristotelia. Sieben Schriften und Schüler des Aristoteles*, I-II, Halle, 1830-1832; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 2, Leipzig, 1879, pp. 138-154; H. Reiner, «Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik», en *Zeitschr. für philos. Forsch.* VIII, (1954), 210-237; E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, pp. 51-65, y los estudios subsiguientes que confirman esta apreciación; o J. Owens, *The doctrine of being in the aristotelian Metaphysics*. Toronto, 1951, 3ª ed. 1978.).

El trabajo de Reale se plantea como objetivo explícito superar las propuestas «fragmentadoras» derivadas del método histórico-genético, y demostrar la *unidad* de la *Metafísica* de Aristóteles. Para llevarlo a término, examina la noción de filosofía primera que subyace en los catorce libros y hace ver que las cuatro valencias a las que en seguida voy a referirme aparecen, de forma casi siempre expresa, en todos y cada uno de los momentos que componen esta obra del Estagirita.

La filosofía primera, pues, habría sido *siempre* para Aristóteles:

1) *Arjeología* o *aitiología*, es decir, búsqueda de las causas primeras y de los principios supremos. Así se muestra claramente ya desde el libro A, 1, y se mantiene en A *élatton* y B. Pero, de forma más o menos implícita, esta caracterización –esencial ya en el seno de la Academia– puede encontrarse en los restantes componentes de la *Metafísica* del Estagirita.

2) *Ontología* o teoría del ente en cuanto ente, tal como se propone de forma expresa y dominante en el libro Γ, y vuelve a imperar en E y K. Aunque, como el de las otras tres valencias, su espíritu está presente a lo largo del entero escrito, de principio a fin.

3) *Teología* o saber teórico de la sustancia inmóvil, eterna y separada de lo sensible, es decir, de Dios. Esta determinación convive en E con la de la ontología, y se encuentra también, sobre todo, en K, VIII, que reproduce a la letra E, 1; señorea por completo los libros A, M y N, y hace acto de presencia, de manera menos clara pero suficiente, en todos los restantes.

4) *Ousiología*. Así es concebida la filosofía primera en los libros centrales, Z, H y Θ, en los que Aristóteles sostiene de forma expresa ser la *ousía* el ente en su sentido primordial y, por ende, aquello sobre lo que de manera prioritaria y casi exclusiva ha de versar la metafísica. También como en los casos anteriores, la concepción *ousiológica* de la filosofía primera aparece en los libros en los que, sin embargo, no se impone.

Como es sabido, los autores partidarios de una evolución substancial en el pensamiento de Aristóteles, sitúan cada una de las determinaciones señaladas, y a veces más de una, en distintos períodos del presunto desarrollo, y sostienen la imposibilidad de mediar entre unas y otras.

Así, de nuevo, Jaeger, que se fija sobre todo en las configuraciones teológica y ontológica, adscribiendo la primera a una fase inicial de predominante influjo platónico, y la segunda, la del ente como tal, a la plena madurez del Estagirita. Las dos orientaciones se tornarían incompatibles por cuanto la teoría del ente se presenta, en palabras del propio Jaeger, como una simple «fenomenología de los distintos significados del ser»²⁸, que incluye a todo lo real; la teología,

²⁸ La versión castellana que utilizo habla de «un estudio de los varios sentidos del ser» y de la aparición, con el ente, del «nuevo objeto de la morfología del ser» (W. Jaeger, *op. cit.*, p. 441).

por el contrario, estudia un sólo género de entes, y no la totalidad de lo que existe. Universal la primera y particular la segunda, no habría modo de poner de acuerdo estas dos formas de caracterizar la sabiduría. Los intentos de Aristóteles en tal dirección, lo mismo que los de sus seguidores, han de considerarse fallidos.

Al parecer, y en contra de lo que normalmente se defiende, el designio final de Jaeger no consistía en afirmar que Aristóteles hubiera abandonado por completo, al término de su vida, la perspectiva teológica. Así, por lo menos, lo declaró el filólogo alemán a Cornelia de Vogel en 1950. Pero sí en sostener que, contra la intención de su propio autor, esa instancia era incompatible con los planteamientos de épocas menos maduras. ¿Por qué? Probablemente por un determinante prejuicio epistemológico, derivado en directo de Kant, cuando declara del todo imposible la metafísica como ciencia. Si Jaeger considera inconciliables la ontología y la teología «aristotélicas», es porque Kant había reducido la metafísica a religión —a cuestión de fe—, concibiéndola como la única alternativa posible a las ciencias positivas. Para Jaeger, bien leído, Aristóteles no es positivista; pero, *como científico*, tampoco puede ser teólogo.

Por supuesto, «ese» no es Aristóteles. En él —*pace Heidegger*— no existe real oposición entre los distintos aspectos de la filosofía primera. Se impone, pues, la recuperación de la unidad de la *Metafísica* aristotélica, tal como se está llevando a cabo en los últimos lustros; y se exige el mantenimiento simultáneo y coherente de las cuatro caras de la filosofía primera²⁹. De lo contrario, se traicionaría el verdadero sentir del Estagirita, como de hecho lo han traicionado algunos exponentes de la tradición. Lo denuncian, por limitarme a autores del máximo renombre, Leibniz, Hegel y Brentano³⁰.

²⁹ Según sugería, la interpretación unitaria de la *Metafísica*, después de siglos de dominio incontrastado, vuelve a ser defendida hoy por multitud de estudiosos, con distintos matices y acentos. Además de los que vengo citando, podrían apuntarse, por orden cronológico: S. Gómez Nogales, *Horizonte de la Metafísica aristotélica*. Madrid, 1995; G. Paztig, «Theologie und Ontologie in der "Metaphysik" des Aristoteles», *Kant-Studien*, LII (1961), pp. 185-205; V. Décarie, *L'objet de la Métaphysique selon Aristote*. París, 1961; W. Marx, *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seiendem*. Frigurgo, 1972; E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Padova, 1977; M. Beuchot, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México, 1985, y otros.

³⁰ En una famosa carta a Jakob Thomasius, en 1669, Leibniz comenta: «Sobre todo, en relación a Aristóteles, ¿quién sabe mejor que tú que los escolásticos han pervertido de manera increíble su doctrina?» (G.W. Leibniz, *Cartas*).

Siglos más tarde, en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*, Hegel asegura: «Una razón para ser prolijo, tratándose de Aristóteles, la tenemos en que ningún otro ha sido objeto de tanta injusticia por parte de las tradiciones totalmente huérfanas de pensamiento, que se mantuvieron al margen de su filosofía y que todavía se hallan a la orden del día hoy, a pesar de haber sido este pensador, durante largos siglos, el maestro de todos los filósofos. Todavía hoy día se le atribuyen,

III. UNA METAFISICA VIVA

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

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

Como señala Düring, «entre los primeros y los últimos escritos conservados en el *Corpus* median por lo menos treinta años. Es muy comprensible que durante ese tiempo llegara a nuevos resultados y modificara en algún aspecto sus puntos de vista. Se trata ahí de estadios de un proceso de pensamiento, que conduce a estructuras conceptuales cada vez más refinadas y a una comprensión más y más sutil. La unidad orgánica de su pensamiento se muestra, en parte, en que incorpora lo anterior en lo posterior y erige esto sobre los fundamentos de aquello; y, en parte, en que conserva inalterada su concepción fundamental»³¹.

A lo que añade Moraux: «Del mismo modo que las primeras obras de Aristóteles podrían depender de los diálogos platónicos cuyas doctrinas habían sido ya sustituidas por obra de Platón, así también sus escritos de escuela reproducen en ocasiones concepciones tomadas de obras publicadas en una fase anterior de su evolución. Suele ser tentador ver esta evolución como la sustitución pura y simple de concepciones viejas por nuevas. Parece que Aristóteles lo consideró más bien un enriquecimiento y profundización de su

como lo más natural del mundo, ideas y doctrinas que son, cabalmente, el reverso de su filosofía» (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*; ed. castellana, México, 1977, p. 238).

Y, ya casi en nuestros días, Brentano advierte: «Debería decirse que el potente influjo que a pesar de todo han ejercido siempre los escritos aristotélicos en las más altas esferas de la filosofía, han de atribuirse propiamente a un Aristóteles mal comprendido, no al verdadero Aristóteles» (F. Brentano, *op. cit.*, p. 25.).

³¹ I. Düring, *op. cit.*, pp. 51-52.

propio pensamiento. Él no dudó en introducir simultáneamente en sus obras destinadas a la enseñanza concepciones que habían surgido en fases diferentes de su progreso intelectual, incluso cuando las antinomias que originaba una yuxtaposición de esta naturaleza no podían eliminarse de forma por completo satisfactoria»³².

En relación al tema de la metafísica, la concepción que propongo goza de un apoyo epistemológico muy conveniente, aunque no imprescindible, y que por ahora sólo apunto. Se trata de la consideración inicial del ente no como una noción, y menos como un concepto, sino como hábito que confiere su plenitud al entendimiento, y que se sitúa antes de la disyunción operativa entre la aprehensión de los indivisibles y el juicio. Esta consideración del ente como hábito le confiere una flexibilidad de la que en principio carecería si lo calificáramos como noción y, más todavía, como concepto.

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

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

Volviendo a Aristóteles, hay que recordar que en el punto de partida de su especulación filosófica el ente es el todo: todas y cada una de las realidades a las que, de algún modo, puede atribuirse el ser. Ese ente, puesto que no es un género ni una noción unívoca, se articula en los cuatro grupos de sentidos ya tradicionales: el del ente *per se* y el ente *per accidens* o por concomitancia, el del ente como lo verdadero y el no ente como lo falso, el del esquema de las categorías, y el del ente según el acto y la potencia.

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

³² P. Moraux, Actas del primer Symposium Aristotelicum, *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, p. 132.

La exclusión-conservante del ente por concomitancia y del ser mental, clásica para cualquier mediano conocedor de Aristóteles, pertenece a una etapa «posterior» de la metafísica, correspondiente a una mayor intensificación de la comprensión del ser³³. Ahora, podríamos decir, al ente en cuanto ente «se le exige más»; la cota para alcanzar su condición se ha elevado... y hay ciertos entes de la fase anterior que ya no merecen la atención especulativa del filósofo-científico.

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

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

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

Más que el ente por concomitancia y más que el ser veritativo, los accidentes permanecen de algún modo en el interior de esa metafísica que, ahora, parece excluirlos. De ahí la medida afirmación de Aristóteles: «Por eso también nosotros tenemos que estudiar *sobre todo y en primer término y, por decirlo así, exclusivamente*, qué es el ente así entendido [a saber, la *ousía*]»³⁴.

En consecuencia, Aristóteles, a estas alturas de su especulación identifica el ente en cuanto ente no ya con el conjunto íntegro de los significados de este

³³ Entrecorillo «posterior» justo para indicar que no me estoy moviendo en términos cronológicos, sino de maduración o exigencia especulativa de una doctrina.

³⁴ Aristóteles, *Metafísica* VII, 2, 1028 b 5 ss.

término, sino, como puede comprobarse³⁵, con la substancia (aunque todas las restantes acepciones se incluyan como excluidas, con miras a ofrecer una explicación cabal del universo). Según recordará más adelante el Estagirita, «nuestra especulación versa sobre la substancia [...]. En efecto, si el universo es como un todo (*hólon*), la substancia es su primera parte (*prôton méros*)»³⁶.

Llegados aquí, se plantea nuestro filósofo la pregunta recurrente, que se alza como el motor de la entera metafísica: a saber, «cuáles son las substancias, y si hay algunas además de las sensibles o no las hay, y cómo son éstas, y si hay alguna substancia separada, y por qué y cómo, o no hay ninguna, fuera de las sensibles»³⁷. «Pero antes –añade– debemos exponer sumariamente qué es la substancia».

En el ámbito de lo sensible, ésta puede referirse con más o menos propiedad, a tres «realidades»: la materia, el *synolon* y la forma substancial o especie o idea³⁸. Y la prioridad de la forma sobre la materia y el compuesto, por cuanto es su acto, tiende un puente hacia la consideración de las substancias suprasensibles, puras formas, que son substancias en sentido más pleno y perfecto que las corpóreas. Por eso, el metafísico dará un paso más, y reputará sujeto digno de su disciplina sólo las substancias separadas.

Estamos en el umbral de la célebre exposición de las tres ciencias especulativas, que –aunque a mi modo de ver algo discutible– durante siglos ha sido clásica: «Mas, puesto que hay una ciencia del ente en cuanto ente y separado, debemos considerar si, en definitiva, ha de afirmarse que ésta se identifica con la Física o, más bien se distingue de ella. Así, pues, la Física trata de las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento, y la Matemática es ciencia especulativa y versa sobre entes permanentes, pero no separados. Por tanto, acerca del ente separado e inmóvil trata otra distinta de estas dos ciencias, si es que existe alguna substancia tal, es decir separada e inmóvil, lo cual intentaremos mostrar. Y, si es que hay entre los entes alguna naturaleza tal, allí estará también sin duda lo divino, y éste será el principio primero y más importante [...]. Así, pues, el género de las especulativas es el mejor, y, de estas mismas, la última mencionada. Versa, en efecto, sobre el más excelso de los entes (*tò timiôtaton tôn ónton*), y cada una recibe el calificativo de mejor o peor según el objeto que le es propio»³⁹.

³⁵ *Ibid.*, XI, 3, 1061 a 7-10.

³⁶ *Ibid.*, XII, 1, 1069 a 17-20.

³⁷ *Ibid.*, VII, 2, 1028 b 29-33.

³⁸ *Cf. ibid.*, VIII, 1, 1042 a 27-30.

³⁹ *Ibid.*, XI, 8, 1064 a 27 ss. Respecto a lo «discutible» de esta clasificación tripartita, cfr. G. Reale, *op. cit.*, p. xxxvi y Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, trad. italiana, *Dal Platonismo al neoplatonismo*. Milano, 1990, pp. 119-137.

De notar, antes de adentrarnos en lo relativo a Dios, la identificación entre el ente en cuanto ente y el ente separado. Igual que antes la calificación de *ón hê ón* quedaba reservada para la substancia, ahora ese apelativo indica tan sólo las más nobles entre ellas, que son las que carecen de materia. En la cumbre se encontrará el más excelso de los entes, que hará posible la equiparación de la ontología, en su momento de máximo despliegue y profundización, con la teología⁴⁰.

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

En este sentido, cabe afirmar con Reale: «Los restantes capítulos del libro E (2-4) contienen también elementos que prueban, en el modo más convincente, que la ontología aristotélica no posee el significado que de ordinario se le atribuye como teoría del *ens generalissimum*, ni tampoco es una "fenomenología de los distintos sentidos del ente"»⁴¹. Es, por el contrario, ostensión paulatina de lo que más hondamente califica a cada realidad en cuanto tal. Por eso, las distintas «etapas» a que nos venimos refiriendo *coexisten* de hecho en la consideración del metafísico: una vez alcanzada cierta madurez, cuando éste especula sobre Dios como *próton ón* no tiene por qué olvidar que en una acepción más amplia, junto a ese sujeto nobilísimo, y en dependencia de él, se sitúan incluso las substancias ínfimas en el rango de lo material; y que, junto a éstas — encarnados en ellas o en *ousíai* más nobles — tienen un lugar un conjunto de «realidades» debilísimas, que el propio Aristóteles había calificado como en-

⁴⁰ Se discute si en esta reducción de los predicamentos a la *ousía* y de ésta a la *ousía* suprasensible, Aristóteles haya puesto en juego, además del principio del *prós hên legómena*, el de la fundamentación de las realidades inferiores en las superiores: la llamada unidad «de consecución» o *tô ephexês*. Mi opinión es que sí.

Respecto a tal punto, que ayuda también a resolver el problema de la unidad de la metafísica como ciencia, pueden consultarse con provecho las observaciones de Reale, *op. cit.*, pp. 119 ss. y las también substanciosas de Colle. Éste aclara que la unidad de consecución «est celui où les choses diverses sont antérieures les unes aux autres, de manière à former une série où chacune d'elles a son rang déterminé. Elles font alors partie de la science qu'a pour objet ce qui est premier dans la série. Tel est le cas des nombres, des figures géométriques, des âmes, par ne donner que les exemples les plus fréquemment cités para Aristote» (G. Colle, *Aristote, La Métaphysique*, Traduction et commentaire. Louvain-Paris, 1912-1931, vol. III, p. 63).

⁴¹ G. Reale, *op. cit.*, p. 155.

tes por accidente. Todo es compatible en esa *vida* del entendimiento que constituye la filosofía primera.

Asentado lo cual, y sin entrar por el momento en discusiones con Heidegger⁴², me interesa subrayar que Aristóteles ha llegado aquí a la teología *en cuanto ontología*. Ciertamente, el estudio de Dios corresponde también a la filosofía primera como *arjeología*, por cuanto pretende descubrir y analizar los principios y las causas más altas de todo lo existente. Y, desde esta perspectiva, Dios no forma parte del sujeto de la metafísica, sino que es el Fundamento – mejor que la Causa o Razón– de semejante sujeto, y como tal debe estudiarse. Pero la flexibilización imprescindible de la ontología nos permite afirmar lo que sigue: como ciencia del ente en cuanto ente, la metafísica lo es de todo lo que es, pero de una manera prioritaria indaga lo que es en un sentido más noble (y aquí nos encontraríamos con la *ousiología*) y, todavía más, se centra en lo más excelso entre lo excelso (*teología*). En este segundo sentido, Dios se transformaría en el tema por excelencia de todo filósofo que se pretenda cabal.

A este respecto, conviene reflexionar sobre las palabras estampadas por Berti en el marco de ciertas disquisiciones acerca de la recepción y el desarrollo histórico de la genuina filosofía primera aristotélica: «El interés por la metafísica volvió a florecer –nos dice– en el ámbito de la denominada Segunda Escolástica, que sin embargo llevó a término una nueva transformación del pensamiento aristotélico, convirtiéndolo en fundamento de la metafísica racionalista moderna. Ya Francisco Suárez [...] sustituyó, como objeto de la metafísica, el ente en cuanto ente de Aristóteles, que gracias a su multivocidad expresaba la variedad y la movilidad de la experiencia, por el concepto de *res*, o de *aliquid*, entendiéndolo unívocamente como el simple *non nihil*. A partir de ese momento se produjo la escisión entre metafísica general, u ontología, y metafísica especial, o teología, rompiendo ese nexo entre experiencia y principio que constituía lo específico de la metafísica de Aristóteles»⁴³.

Lo que cabría glosar como sigue: el metafísico, por referirse a todo en cuanto que es, apela a cada realidad también *en la proporción* en que es: por consiguiente, no olvida nada, aun cuando muestre un interés prioritario por lo que se le va descubriendo *proporcionalmente* más ente. Eso «más ente» se irá equiparando, a lo largo de una vida dedicada a su consideración, con el ente sin más, *haplôs*, con el ente en cuanto ente. Lo demás no resulta ajeno al punto de mira del metafísico, sino que, en todo caso, va reclamando menos su atención. De ahí que, a lo largo de casi toda la historia de la filosofía, los auténticos metafísicos hayan mantenido la ligazón entre las experiencias más materiales

⁴² Cf. L. Romera, *Dalla differenza alla trascendenza. La differenza ontologica e Dio in Heidegger e Tommaso d'Aquino*. Bologna, 1996.

⁴³ E. Berti, *Introduzione alla metafísica*, p. 29. El subrayado es mío.

y los principios (o *el Principio*) a que apelan; y de ahí que los pensadores más especulativos hayan transformado a Dios en meta y en centro de sus reflexiones filosóficas.

Tomas Melendo Granados es catedrático de Filosofía (Metafísica) en la Universidad de Málaga. Conjugó sus intereses de metafísica «pura» con los que él denomina de «metafísica del hombre». En la primera línea destaca su *Ontología de los opuestos* (Pamplona: EUNSA, 1983); en la segunda, *Ocho lecciones sobre el amor humano* (Madrid: Rialp, 3ª ed., 1995).

Dirección Postal: Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, Campus de Teatinos, E-29071 Málaga.