

EL PROBLEMATICISMO ARISTOTELICO DE P. AUBENQUE

IGNACIO YARZA

La dispersión de los escritos de ARISTÓTELES y sus peculiares características, han constituido uno de los problemas más arduos para sus intérpretes de este último siglo. La tradición escolástica, preocupada sobre todo por el contenido de su doctrina y su aplicación a los problemas que en su momento se debatían, aceptó y transmitió un ARISTÓTELES sistemático y compacto, completando con su propia interpretación las dificultades y lagunas que en sus obras podían encontrar o, en todo caso, presentando como incompleto lo que así les parecía, sin pretender resolver un problema historiográfico que ni les preocupaba ni podían solucionar con los medios de que disponían. Los intérpretes contemporáneos, al contrario, han tenido el mérito de poner en primer plano los problemas de índole especulativo que se desprenden del análisis detallado del *corpus aristotelicum*, con el intento de encontrar la solución que permita conocer con la mayor precisión posible el pensamiento exacto de ARISTÓTELES.

En esta línea surgió, especialmente desde la publicación del *Aristóteles* de JAEGER, una abundante bibliografía¹ que entendía la filosofía de Aristóteles —dentro de un amplio margen de posibilidades— en sentido evolutivo o genético. Con esta matriz de fondo

1. Un buen resumen de las distintas interpretaciones 'genéticas' se puede encontrar en E. BERTI, *Aristotele*, dentro de *Questioni di storiografia filosofica*, v. 1, ed. La Scuola, Brescia 1975, pp. 155 ss.

se ha trabajado durante la primera mitad de nuestro siglo, y de modos muy diversos se han propuesto distintos itinerarios en la evolución del pensamiento del Estagirita y, por tanto, distintas posibilidades de interpretar cada uno de los múltiples temas por él tratados. La posibilidad de variantes y la complicación se multiplica en cuanto que de la reconstrucción cronológica del *corpus*, o de cada una de sus obras, depende en gran parte la interpretación de todo su pensamiento. Prueba evidente de la múltiple variedad de posibilidades interpretativas la constituye la ya mencionada abundancia bibliográfica.

El método genético, que indudablemente ha dado sus frutos, se ha demostrado sin embargo incapaz de resolver el problema que afrontaba, bien sea por la envergadura del mismo, o bien por los postulados —en buena medida hipotéticos— de los que partía. No es por eso extraño que las soluciones propuestas por los comentaristas más recientes se orienten —aceptando ciertamente una necesaria evolución en la invención aristotélica— hacia otras direcciones. Una de ellas es la que Pierre AUBENQUE propuso en su obra «Le problème de l'être chez Aristote», recientemente publicada en español². En nuestra lengua conocíamos ya, a través de la «Historia de la filosofía. La filosofía griega» de la Encyclopédie de la Pléiade³, la interpretación personal que AUBENQUE hace de la filosofía de ARISTÓTELES. En *El problema del ser* se encuentra la justificación detallada de tal interpretación aporética. En estas páginas intentaré señalar los puntos más relevantes de esta última obra y, al final, alguna de las objeciones que se le han presentado.

Para AUBENQUE los criterios evolutivos no sirven a la hora de entender la complejidad que suscita el *corpus aristotelicum*, y propone como solución aceptar la dispersión misma que encierran las obras del Estagirita. Tal dispersión será la expresión del devenir

2. Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., 4.ª ed., París 1977 (1.ª ed. 1962). La edición castellana de esta obra es de Vidal PEÑA, *El problema del ser en Aristóteles*, ed. Taurus, Madrid 1981, p. 532.

3. *Historia de la Filosofía. La filosofía griega*, bajo la dirección de Brice Parain, ed. Siglo XXI, 8.ª ed., Madrid 1980. Las pp. 184-244 dedicadas a Aristóteles son de P. AUBENQUE. Este libro se corresponde con el volumen 26 de la *Histoire de la Philosophie. 1. Encyclopédie de la Pléiade*, ed. Gallimard, París 1969.

laborioso de una verdad que se va haciendo camino a través de dificultades y contradicciones, y no la expresión sistemática de una doctrina acabada. La unidad de la filosofía de Aristóteles, y de modo especial de su *Metafísica*, sería por tanto una unidad buscada y AUBENQUE se propone precisamente reconstruir el orden de esa búsqueda, el orden de los problemas tal como ARISTÓTELES llegó a plantearse los. Ese orden nos permitirá hallar la estructura efectiva de la *Metafísica*, una estructura que no tiene por qué ser necesariamente explícita, sino que al contrario será aporética.

Los problemas interpretativos que suscita la *Metafísica* de ARISTÓTELES son ciertamente numerosos. El primero que señala AUBENQUE en la *Introducción: La ciencia sin nombre* (pp. 23-68), es el de su ambigüedad. En esos catorce libros no parece contenerse una sola ciencia, sino más bien dos, una ontología —ciencia del ser en cuanto ser— y una teología o filosofía primera. De otro modo, considera AUBENQUE, no podría justificarse dicha ambigüedad. Si ambas ciencias se identificaran, si la ciencia buscada por ARISTÓTELES fuera la teología, poseería ya un lugar claro en el edificio del saber y un nombre; si no fuera teología, se explicaría mejor el carácter no teológico de los libros —hecha excepción del Λ — y también la necesidad de justificar y titular la nueva ciencia. Si además el nombre que los comentaradores otorgaron a la ciencia buscada es *Metafísica*, y su significado etimológico implica posterioridad tanto cronológica como en el orden de su objeto, quedará impedida su identificación con la teología o filosofía primera. «El error de los comentaradores estaría más bien en haber querido hacer de *Metafísica* el título de la filosofía primera, como si investigaciones 'post-físicas' pudieran cumplir el proyecto aristotélico de una ciencia 'anterior a la física'. Partiendo de ahí no podían resolver la paradoja sino jugando con los sentidos aparentemente múltiples de *anterior* y *posterior*. Pero si, como hemos intentado mostrar, hay que tomar en serio a la vez la *anterioridad* de la filosofía primera y la *posterioridad* de la metafísica —es decir, entender que en los dos casos se trata de un orden de sucesión temporal—, habrá que conceder que los dos títulos no pueden aplicarse a la misma especulación» (p. 68).

En la primera parte del libro, *La ciencia buscada* (pp. 71-291), AUBENQUE trata de descubrir las raíces de la ciencia del ser en cuanto ser. Y en primer lugar sitúa el pensamiento de ARISTÓTELES dentro del movimiento de la historia del pensamiento. Según explica

AUBENQUE, la concepción misma que ARISTÓTELES tuvo de la historia ayuda a comprender su posición personal y la estructura aporética que permea su metafísica. Si en un principio el Estagirita pudo tener una idea optimista del progreso de la historia, creyendo incluso que la filosofía tendría en él su término, poco a poco va alejándose la perspectiva de un fin cercano; a lo largo de su obra «vislumbramos una evolución que condujo a ARISTÓTELES de una concepción finalista y optimista de la historia de la filosofía a una concepción dialéctica, relativamente pesimista, de la idea de un progreso *necesario* a la de una cierta progresión, de la esperanza en un próximo acabamiento a la aceptación de una búsqueda indefinida» (p. 91).

AUBENQUE sitúa el nacimiento de la ontología aristotélica en la ciencia del lenguaje. Empujado por la temática sofística, ARISTÓTELES elaboraría una teoría de la significación cuyo fundamento —la *ούσια*, garante de la unidad de significado de las palabras— le revelaría que el plano de la significación reenvía al plano del ser; «si los hombres comunican, lo hacen *dentro* del ser, cualquiera que sea su naturaleza profunda (...) el ser resulta presupuesto en principio por el filósofo como el horizonte objetivo de la comunicación» (p. 128). De este modo la ontología aparece ante Aristóteles como el discurso total sobre el ser, y su objeto no será otro, por tanto, que «establecer el conjunto de las condiciones *a priori* que permite a los hombres comunicarse por medio del lenguaje» (p. 128), esto es la determinación de los significados del ser.

El ser para ARISTÓTELES no tiene un único significado, como pensara PARMÉNIDES, sino los múltiples señalados en la teoría de las categorías, y esa multiplicidad presenta un nuevo problema: ¿cómo compaginar la diversidad de significados del ser sin caer en la equivocidad —como lo hicieron los sofistas— y sin negar el discurso signifiante? Si el ser no es uno sino múltiple, será sin embargo necesario descubrir su unidad, pues sólo así podrá salvarse el significado signifiante. ¿Qué es el ser? Es la pregunta central de toda la ontología aristotélica, la cuestión que traduce la exigencia de unidad del ser. La respuesta que la tradición posterior dio a tal pregunta se apoya en la teoría de la analogía; siendo múltiples los significados del ser, pueden todos ellos reducirse a uno principal, la sustancia, respecto del cual todos los demás se dicen —analógicamente— seres. Sin embargo, «la doctrina de la analogía del ser no sólo es contraria a la letra del aristotelismo, sino también a su es-

píritu» (p. 192). Aristóteles no resolvió la cuestión en estos términos. Si para él el ser múltiple es un *πρὸς ἓν* —siempre se dice en relación a una misma naturaleza— ello no significa que la relación de sus distintos significados sea analógica, sino más bien homónima, pero con un tipo de homonimia distinta de la indicada en las Categorías, es decir una homonimia objetiva, no imputable sólo al lenguaje, sino a las cosas mismas, pues se funda en la relación con un único término, la *οὐσία*. La *οὐσία* no está más allá de las categorías, sino que es una de ellas, la primera de una serie. No son las categorías modos de significación de la *οὐσία* —como los modos distintos en que las cosas se dicen sanas y la salud—, sino que la *οὐσία* y las demás categorías significan —la *οὐσία* de modo inmediato, las demás por referencia a ella— un término fundamental: ser. El ejemplo que ARISTÓTELES pone para aclarar la relación *πρὸς ἓν λεγόμενον* sería inadecuado, pues en el caso de lo sano y la salud sólo hay dos términos: la salud y sus modalidades, mientras que en el caso del ser los términos son tres: el ser, la sustancia y las demás categorías. La *οὐσία* no puede ser identificada con el ser, pues es sólo una categoría, aunque tampoco pueda identificarse a las demás, ya que constituye su fundamento. La homonimia del ser es, por tanto, inevitable y si debe reducirse a la unidad, tal unidad será siempre inalcanzable, dándonos a entender que la ontología será siempre una búsqueda necesariamente infinita.

¿Cómo establecer entonces el discurso sobre un ser cuya unidad sólo puede ser buscada? ¿Cómo justificar una ciencia cuyo objeto no podrá nunca ser reducido a la unidad genérica? ARISTÓTELES parece convencido de la posibilidad de un discurso coherente sobre el ser y, sin embargo —según AUBENQUE— son muchos los argumentos del mismo ARISTÓTELES que manifiestan su imposibilidad. Si toda ciencia versa sobre un género determinado como señala ARISTÓTELES en *Analíticos Posteriores*, y el ser no puede ser un género, como demuestra en la *Metafísica*, la realización de la ciencia buscada será imposible.

Pero además, la afirmación de que el ser no es un género significaría en la interpretación de AUBENQUE no sólo la reafirmación de la homonimia del ser, sino la vacuidad de su contenido. El ser sería el predicado más universal y su extensión infinita haría que su comprensión fuera casi nula. El ser no puede definirse, y si la definición expresa la esencia, su imposibilidad de ser encerrado en

una definición indicaría no sólo la ausencia más radical de ciencia del ser, sino también su propia vacuidad. El ser no puede identificarse con la nada, y Aristóteles en más de una ocasión se debate contra quienes mantienen tal identificación, pero a la vez se manifiesta carente de esencia, de positividad; el discurso de Aristóteles evidenciaría en este punto una cierta impotencia que en ningún caso podría, según AUBENQUE, reconducirse a la interpretación positiva que TOMÁS DE AQUINO hace del ser aristotélico. Que el ser no sea un género implica una universalidad vacía, ausencia de diferencias específicas y no, como pretende SANTO TOMÁS, la positividad más plena: el no ser género coincide para el Aquinate con la posesión de todas las diferencias y la imposibilidad que pueda añadirse ninguna otra.

Sin embargo, afirmar que el ser no es un género concierne más al discurso sobre el ser que al ser mismo, puesto que el género es «el lugar donde el movimiento universalizador del discurso tropieza con la realidad de las cosas; es la unidad máxima de significación» (p. 226). Por eso, afirmar que el ser no es un género supone sobre todo responder negativamente a la cuestión previa sobre la búsqueda del ser, negar la legitimidad de una ciencia del ser. Las afirmaciones contrarias de ARISTÓTELES, al inicio de Γ , llevan a AUBENQUE a considerar la ontología aristotélica como la búsqueda problemática de la unidad del ser, unidad a la vez negada y afirmada, una unidad que por su misma problematicidad exige del filósofo no un discurso científico, sino dialéctico.

En la parte del libro dedicada al estudio de la dialéctica de ARISTÓTELES (pp. 243-291), AUBENQUE señala la contradicción del filósofo en este tema. Por una parte, la dialéctica debido a su universalidad y probabilidad —no necesidad— debe ser menospreciada respecto a la ciencia; pero por otra, la dialéctica aventaja a la ciencia allí donde, precisamente por la universalidad del objeto, el silogismo demostrativo no tiene cabida. Se presenta así la dialéctica como el sustitutivo inevitable de un saber universal que no podría nunca ser alcanzado por el hombre. La filosofía no puede sino ser dialéctica: «lo que va a aproximar de hecho la dialéctica y la filosofía no es sólo la identidad de sus dominios sino también la identidad de sus procesos: el momento dialéctico de la investigación y de la prueba no es aquí un momento que se esfumaría ante su resultado; para reintroducir la distinción aristotélica, la filosofía del

ser se nos presenta como una colección de problemas, y no de proposiciones. Ciencia eternamente 'buscada', la ciencia del ser en cuanto ser es de tal modo que la preparación dialéctica al saber se convierte en sustitutivo del saber mismo» (p. 228).

¿Cuál es la perspectiva de ARISTÓTELES dentro de ese proyecto de un discurso humano —dialéctico— sobre el ser? La respuesta la señala AUBENQUE en la segunda parte del libro, *La ciencia inhallable* (pp. 295-462), haciendo ver cómo la condición de posibilidad de tal proyecto radica en la solución de los dos problemas que surcan de modo decisivo la *Metafísica* aristotélica: el problema de la unidad del ser y el de la escisión. Si el ser tiene numerosos sentidos y no pueden reconducirse a la unidad, sería imposible una única sabiduría, una única ciencia que se ocupe de todas las sustancias; por otra parte, si no hay más que seres mutables, quedará también comprometida la existencia de la sabiduría por la preeminencia de la física. La sabiduría se ve, por tanto, ligada a la doble condición de la unidad del ser y de la existencia de una realidad suprasensible. Tal dualidad de problemas supone para AUBENQUE una doble concepción de la filosofía, como ciencia universal que incluye en sí todos los seres —separados o no—, o bien como una ciencia parcial que estudia sólo las sustancias separadas, es decir, teología. En el primer caso, la filosofía sería un saber propiamente humano, laborioso y áspero, aporético; en el segundo, implicaría la posesión de un saber trascendente, pero que en nada se referiría a las certezas humanas. Antes de indicar la solución de este problema, AUBENQUE se detiene en analizar la teología aristotélica, resaltando sobre todo el carácter trascendente del Primer Motor y la separación irremontable que media entre él y el mundo sublunar.

¿Qué relación guarda entonces la teología aristotélica con su proyecto ontológico, con la ciencia del ser en cuanto ser? En primer lugar, afirma AUBENQUE, el proyecto de una ontología no es contradictorio con la teología, sino más bien independiente de ella. De hecho, considera AUBENQUE, el proyecto ontológico surgió en ARISTÓTELES con independencia de toda preocupación teológica, y cuando habla del ser en cuanto ser piensa sólo en el mundo sublunar. Sólo después de plantear el problema teológico se ve obligado a subordinar la teología —ciencia particular en cuanto considera sólo una parte de la realidad, los seres separados— a la ontología, ciencia universal, aunque tal subordinación no le satisfaga del todo. Es

más, al principio la ontología, surgida como reflexión del discurso humano, excluiría de su ámbito al ser divino, en cuanto respecto de él el discurso humano —predicativo— se hace infecundo, pues sólo sabría negar de Dios lo que afirma de las realidades sensibles. De este modo se comprende cómo sin excluir por derecho lo divino, pues también lo divino es, la ontología le empuja a ARISTÓTELES a su olvido de hecho. Cuando ARISTÓTELES pretende aplicar al cielo y a lo suprasensible las categorías sacadas del lenguaje humano, válidas sólo para el mundo de los hombres, no puede sino darse cuenta —aunque no fuera ése su propósito— que tales categorías son inaplicables a lo divino. «De estas vicisitudes en la aplicación de las categorías a lo divino podemos obtener otra conclusión. A saber, que la doctrina de las categorías (...) no ha brotado de una reflexión sobre lo divino (...) Ocorre a la inversa: porque conocemos los sentidos múltiples del ser, podemos intentar aplicar tales sentidos al ser de lo divino» (p. 365) que, por tanto, no puede considerarse como causa primera de la que pueda deducirse el mundo.

El Dios de ARISTÓTELES es trascendente y si lo considera como causa, su causalidad será sólo final; mueve sí, pero sólo como ideal, con un movimiento que es imitación, tendencia hacia él y tendencia infinita que jamás podrá colmarse dado que el *chorismós*, la separación entre Dios y el mundo, es radical.

Sin embargo, será precisamente esa imitación el elemento clave que permite explicar las relaciones entre la ontología y la teología, entre el mundo sublunar y las realidades celestes. Para AUBENQUE la *ὄντα* —acto de lo que es— debe aplicarse en primer lugar a lo divino, pues tal acto no se da en lo sensible con la misma intensidad que en lo divino, y sólo en la medida que las cosas imiten a su modo a la sustancia divina pueden acceder a la dignidad de sustancias, ya que en el mundo sublunar la *ὄντα*, el acto de lo que es, nunca es puro sino mezclado siempre con potencia. Sólo el ser divino, Acto puro, tiene un único significado, sólo él es plenamente *ὄντα*, mientras que el ser sensible se presenta siempre con una pluralidad irreductible de significados. Saber qué es el ser se pone por lo tanto a nivel del ser sensible y no del ser divino, que sin aportar nada al conocimiento del ser del mundo sublunar es, sin embargo, el principio regulador de la búsqueda ontológica de la unidad. La ontología mira a reconstruir mediante la dialéctica la unidad derivada del mundo sublunar, que es el sustitutivo de la unidad originaria de lo divino.

Y tal derivación y sustitución no sería posible si lo sensible no tendiera a la unidad, si nada en él recordara dicha unidad. Y en tal búsqueda, precisamente por la movilidad de los seres sensibles, se hace necesaria la referencia a las categorías; al contrario, al ser divino por tener sólo un único sentido —*ὄντα*—, por ser originariamente uno, no podrán aplicarse las categorías.

El papel de la ontología consistirá, por tanto, en buscar un fundamento a la dignidad del mundo sublunar, cuyos seres no realizan la esencia del ser tal como la vemos realizada en lo divino. La respuesta a tal búsqueda la da ARISTÓTELES a través del movimiento, que desempeñará un papel de intermediario entre la inmovilidad del Primer Motor y el movimiento discontinuo del mundo sublunar. Es el movimiento lo que separa el mundo del accidente y el de la necesidad. El movimiento es para ARISTÓTELES algo esencial, no constituye sólo un accidente del que pueda prescindirse para distinguir la metafísica de la física; no es un accidente más, sino aquello que impide que el ser coincida con su *ὄντα*, lo que hace que la ontología no sea teología. El movimiento determina en el ámbito del ser una primera disociación expresada por el discurso predicativo bajo la distinción sujeto-predicado: lo que deviene y aquello en que termina lo que deviene. Toda predicación no tautológica implica esa síntesis, una disociación que sólo es posible en el ser en movimiento. Pero además, el devenir revela también la dualidad de principios materia-forma que afectan a todo ser del mundo sublunar y que manifiesta su intrínseca dualidad, su pluralidad de sentidos. Por otra parte, esa dualidad de principios es la condición de la unidad estática de cada ser, pues el movimiento sólo puede explicarse por la permanencia de un mismo sujeto.

La distinción del binomio acto-potencia no es independiente del análisis aristotélico del movimiento, y no puede pensarse, afirma AUBENQUE, que sea éste sólo uno de los campos de aplicación. Tales nociones sólo tienen sentido desde la perspectiva del movimiento. Y si aplica la noción de acto a Dios, ello no contradice lo dicho, sino lo confirma, ya que sólo el Acto puro es inmóvil. Del mismo modo, la potencia sólo tiene sentido en el interior del ser en movimiento. Acto-potencia son nociones correlativas, no cabe pensar una sin la otra, y surgen en el pensamiento de ARISTÓTELES a través de las aporías que el movimiento presenta: ¿cómo puede el ser proceder del no-ser? ¿cómo lo mismo puede proceder de lo distinto?

La ontología de ARISTÓTELES se mueve, pues, en el ámbito del ser en movimiento, el ser del mundo sublunar, un ser contingente que siempre puede devenir lo que no es, que nunca es del todo inteligible y que siempre se nos manifiesta a través de la irreductible pluralidad del discurso categorial. ¿Cómo captar entonces su unidad? ¿Cómo es posible una ontología coherente? No puede ser la sustancia quien unifique los distintos significados del ser. La ontología debe, sí, pasar por una teoría de la sustancia, pero no se reduce a ella.

Por otra parte, la sustancia presenta en ARISTÓTELES al menos una dualidad de significados: forma y quiddidad, que no son exactamente sinónimos. La forma —εἶδος— es asociada por ARISTÓTELES siempre al discurso y supone lo que puede circunscribirse en una definición. La quiddidad —τὸ τί ἦν εἶναι— es «aquello por lo que cada ser se dice lo que es» (Z, 4, 1029 b 13), que en ARISTÓTELES tiene que interpretarse en el sentido de la esencia y los accidentales que sin pertenecer a ella la caracterizan de modo inconfundible. A la pregunta ¿qué es Sócrates? no basta responder señalando su forma —hombre— sino que debemos indicar su quiddidad —τὸ τί ἦν εἶναι— es decir debemos añadir que es sabio. ARISTÓTELES no se contenta con responder a la pregunta τί ἐστὶ en sentido estricto, y por ello completa esa pregunta con otra —τί ἦν εἶναι— que pide una respuesta más completa y que comporta no sólo la atribución genérica, sino también las determinaciones accidentales que la demostración o la experiencia nos autorizan a añadir a la esencia propiamente dicha.

La quiddidad designaría por tanto lo más íntimo, fundamental y propio, lo que la cosa es por sí. Y es en este contexto donde se trama la aporía desarrollada en Z: por una parte hay seres que coinciden con su quiddidad, pero otros —los seres del mundo sublunar— no son su quiddidad, sino que incluyen algo más. Después de haber visto las distintas divisiones que afectan al ser del mundo sublunar —las categorías y los principios del devenir: potencia, acto y privación— llegamos a la escisión más fundamental, presente en el interior mismo de la sustancia que por no ser sólo esencia se encuentra 'separada' de sí misma. El origen de tal distinción, igual que el de las anteriormente vistas, es el movimiento que hace que el ser, en cuanto puede devenir algo que no es, nunca sea totalmente lo que es y, por tanto, no puedan las sustancias sensibles ni demostrarse ni definirse. Sin embargo, la exclusión de definición

en los seres compuestos no es radical. ARISTÓTELES piensa en un tipo de definición cuya composición sería demostrable. pues hay accidentes que sin ser de la esencia son deducibles de ella. Cuando definimos, por ejemplo, la casa no señalamos sólo su género —abrigo— sino su quiddidad que incluiría también aquellos accidentes que se deducen de su esencia: compuesto de piedras o ladrillos dispuestos de tal modo que constituyan un abrigo. Los límites de la quiddidad se hacen imprecisos; la esencia se proyecta hacia sus accidentes absorbiéndolos como realización de su exigencia: si la casa es abrigo, la materia debe ser resistente, y una cierta cualidad de la materia debe entrar en la quiddidad. «La quiddidad se nos aparece entonces a una nueva luz: no es sólo el límite más allá del cual el discurso recaería en la accidentalidad; se convierte en un principio y una causa de sus propios accidentes; no es ya aquello hacia lo que tiende la definición, sino el principio de una demostración de la que es término medio» (p. 457). La quiddidad se convierte, por tanto, «en el principio unificador, mediador, que concilia la cosa consigo misma, es decir la cosa como materia y la cosa como forma» (p. 458). De este modo las nociones de materia y forma no designan elementos, sino nociones relativas, dos momentos del ser en movimiento: lo que es materia por relación a tal forma es también en sí misma forma con relación a una materia más primaria. Sin embargo, siempre queda la materia prima como fuente de una contingencia fundamental. La quiddidad no agota nunca el contenido de la composición y deja siempre fuera de sí una parte de los accidentes que siempre escapan a la definición de la esencia. No es la quiddidad un principio suficiente de unidad.

La conclusión del libro Z es doblemente negativa: «de los seres sensibles individuales no hay definición ni demostración, dado que estos seres tienen una materia cuya naturaleza es poder ser o no-ser» (Z, 15, 1039 b 28). Respecto los seres simples, la conclusión es del mismo tenor: «está claro que no hay, a propósito de ellos, ni investigación ni enseñanza» (Z, 17, 1041 b 9). «No se puede decir nada de los seres simples, porque son simples; no se puede decir nada de los seres compuestos, porque el movimiento que los afecta los entrega a una fundamental contingencia» (p. 462).

Como conclusión —*La ciencia reencontrada* (pp. 465-485)— señalará AUBENQUE que la ciencia sin nombre, la Metafísica, «parece oscilar interminablemente entre una teología inaccesible y una onto-

logía incapaz de sustraerse a la dispersión. De un lado, un objeto demasiado lejano; de otro, una realidad demasiado próxima. De un lado un Dios inefable porque, inmutable y uno, no se deja agarrar por un pensamiento que divide aquello de que habla; de otro lado, un ser que, en cuanto ser en movimiento, se le escapa, en virtud de su contingencia, a un pensamiento que sólo habla para componer lo dividido» (p. 465). Los catorce libros de la *Metafísica* describen paso a paso, en opinión de AUBENQUE, las causas de este doble 'fracaso' aristotélico.

La imposibilidad de la teología es justificada por ARISTÓTELES mismo, «y esa justificación de la imposibilidad de la teología llega a ser, paradójicamente, el sustitutivo de la teología misma. La imposibilidad de pensar a Dios en términos de movimiento conduce a la teoría del Primer Motor inmóvil. La imposibilidad de aplicar a Dios la experiencia humana del pensamiento, es decir, del pensamiento de otra cosa, lleva a la definición de Dios como Pensamiento que se piensa a sí mismo» (pp. 465-466). Una imposibilidad que, para AUBENQUE, tiene su expresión más clara en las atribuciones negativas del Dios aristotélico. Tales negaciones llevarían a ARISTÓTELES a comprender que la inadecuación del discurso humano respecto a la perfección divina, la imposibilidad de alcanzar el principio, no es sino una consecuencia de la radical escisión que el movimiento instaura entre ambos. La teología es pues para AUBENQUE una teología negativa «que revela la impotencia del discurso humano, y no la infinitud de su objeto» (p. 466).

«El fracaso de la ontología se manifiesta no en un plano, sino en dos: por una parte, no hay un λόγος sobre el ὄν; por otra parte, y puesto que el ser en cuanto ser no es un género, ni siquiera hay ὄν que sea uno. Y si podemos repetir a propósito de la ontología lo que decíamos más arriba de la teología, a saber que se agota y se realiza a un tiempo en la demostración de su propia imposibilidad, y que así la negación de la ontología se identifica con el establecimiento de una ontología negativa, debemos añadir aquí que esa ontología es doblemente negativa: primordialmente en su expresión, pero también en su objeto. La negatividad de la ontología no revela sólo la impotencia del discurso humano, sino la negatividad misma de su objeto» (p. 466). La dificultad del discurso humano sobre el ser es la expresión más fiel de su propia contingencia. La infinita presencia de la pregunta ¿qué es el ser? es «la imagen más fiel de un

ser que nunca es del todo lo que es, y que nunca acaba de coincidir consigo mismo» (p. 467).

Si ARISTÓTELES no asume plenamente la negatividad de la ontología, da al menos, mediante su concepción del movimiento, el indicio de que así lo considera. El movimiento sería para él el fundamento de la escisión, lo que introduce la negatividad en el ser, pero también aquello por lo que el ser se esfuerza en reencontrar su unidad perdida. El movimiento es lo que más nos aleja de Dios y, a la vez, la única vía que a él nos conduce. ARISTÓTELES establece una relación compleja de imitación entre movimiento e inmovilidad. La inmovilidad de lo divino sólo puede ser 'imitada' a través del movimiento insuprimible del mundo sublunar, del mismo modo que la necesidad imposible de lo terreno sólo puede ser sustituida mediante la contingencia, que posibilita el obrar humano y el trabajo, y la inmortalidad es subsanada parcialmente por el tiempo, que impidiendo al hombre ser inmortal, le permite sin embargo inmortalizarse cuanto pueda. Es en definitiva el movimiento del mundo la manifestación del esfuerzo impotente por el que lo 'humano' intenta acercarse a lo divino.

La ontología, afectada por el movimiento, sólo será posible mediante la dialéctica —no la ciencia— pues sólo ella puede discurrir sobre el ser en movimiento. La dialéctica está llamada a intervenir allí donde la dispersión aparente no puede reducirse a unidad real, cada vez que la realidad de la escisión obliga mediante un movimiento sin fin a buscar su unidad. ¿Qué es el ser? Es la pregunta siempre buscada y el diálogo de los filósofos sobre ella no tendrá fin. Y quien intenta su búsqueda es la dialéctica, que como el movimiento tiene por fin su supresión, pero como el movimiento nunca llegará a tal fin. La ontología de ARISTÓTELES es, en la interpretación de AUBENQUE, el discurso que se esfuerza por descubrir el ser en su unidad, una ontología que encuentra en la estructura problemática de su propia marcha el resultado que ese camino no podía darle: la búsqueda de la filosofía mediante la dialéctica se convierte en filosofía de la búsqueda; la búsqueda de la unidad ocupa el puesto de la unidad misma. «Sabemos hoy de sobra que, por no encontrar lo que busca, encuentra el filósofo, en esa búsqueda misma, lo que no buscaba» (p. 485).

Lo hasta ahora dicho bastará para darse cuenta del significado y alcance de la interpretación de AUBENQUE, que por derecho propio debe ser contado entre los comentadores modernos más autorizados de la filosofía de ARISTÓTELES. Su mérito no consiste sólo en la originalidad del planteamiento, sino sobre todo en la profunda comprensión que alcanza de algunos aspectos del pensamiento aristotélico, su amplio conocimiento científico y la exposición atrayente —convinciente en muchos casos— de su tesis. No obstante, y reconociéndole el mérito de señalar la problematicidad de la ontología aristotélica, hay un punto que sobre todos los demás llama la atención, y es la conclusión misma. Si sobre muchos de los temas tratados en el libro es posible encontrar interpretaciones más o menos divergentes, en éste la divergencia se presenta no con las distintas interpretaciones, sino con el espíritu del aristotelismo mismo. En efecto, el resultado final de la investigación de AUBENQUE parece contradecir en cierta medida el pensamiento de ARISTÓTELES tal como se desprende de sus obras. Convertir la problematicidad en un fracaso, hacer de ARISTÓTELES casi un escéptico, supone perder de vista el sentido mismo de la genuina problematicidad que la *Metafísica* conlleva. Ciertamente hay que convenir con AUBENQUE que la *Metafísica de ARISTÓTELES* no es la exposición de una ciencia acabada, sino más bien su búsqueda y una búsqueda que en gran medida se manifiesta dialéctica. Sin embargo, tales características no constituyen sólo una peculiaridad del pensamiento de ARISTÓTELES, ni de su *Metafísica*, sino que están a la base de la filosofía misma. Que la filosofía no es susceptible de una respuesta definitiva, que la pregunta sobre el ser permanezca siempre abierta (cfr. *Met.*, Z, 1, 1028 b 2) no anula la posibilidad de la filosofía, ni convierte cualquier investigación sobre el ser en un fracaso. Por el contrario, es esa misma problematicidad el fundamento mismo de la filosofía en el sentido aristotélico, esto es, no posesión del saber sino su búsqueda. «Si respecto al objeto de la teoría filosófica se habla de 'incognoscibilidad', debe ponerse en claro si con ello se quiere decir algo sobre la posibilidad y las condiciones del conocimiento (subjetivo) o sobre el modo de ser del mismo objeto»⁴. El mismo AUBENQUE reconoce que el fundamento

4. J. PIEPER, *Defensa de la Filosofía*, Herder, Barcelona 1973, p. 83.

del 'fracaso' aristotélico está en la naturaleza del objeto —el ser—, de modo que para él, como también para Aristóteles, la problematidad sería de raíz ontológica. Sin embargo, su error está precisamente en eso, en considerarlo fracaso, en otorgar sentido psicológico a la inextinguible pregunta $\tau\acute{\iota}$ $\tau\omicron$ $\theta\upsilon$, convirtiéndola así en inextinguible ignorancia, en duda inacabable, en perenne incerteza ⁵.

En definitiva, lo que postula AUBENQUE es un nuevo concepto de filosofía que no se ajusta fielmente al sentido aristotélico. La problematidad del ser y de su búsqueda, para él, se resuelve en la búsqueda misma y en una búsqueda que por no encontrar posible respuesta termina en fracaso. Por el contrario, quizá sea más justo pensar que, aun no pudiendo hallar una respuesta definitiva, ARISTÓTELES estuviera convencido de que tal respuesta existe, de que lo que para nosotros se manifiesta problemático es en sí claridad absoluta. Por eso, más que de un fracaso se podría desprender de la aporeticidad de la *Metafísica* una gran certeza, la necesidad de un saber absoluto. El problema exige respuesta y la respuesta no puede ser tan sólo, como concluye AUBENQUE, la misma y perpetua problematidad. La búsqueda es ya un saber, no un saber absoluto, pero sí al menos un saber la necesidad de tal saber absoluto. La postura de AUBENQUE recuerda de algún modo el radicalismo con que HEIDEGGER insiste en el carácter problemático del filosofar; para él, el «indefenso persistir preguntando en medio de la incertidumbre del ser» es incluso «la forma más elevada del saber» ⁶. ARISTÓTELES, al contrario, está convencido que la forma más elevada del saber es la sabiduría, un saber absoluto que solamente compete a Dios, mientras que el saber propiamente humano es filosofía, esto es la inquisición de tal saber. Y si tal búsqueda no pueda darse jamás por terminada, no por ello deberá considerarse fracasada. Por otra parte, como señala OWENS, «las doctrinas fundamentales de la *Metafísica* aristotélica, como la distinción entre acto y potencia, el principio de no contradicción, la distinción entre sustancia y accidentes, la naturaleza inmaterial de la intelección y la clasificación de las ciencias,

5. Cfr. E. BERTI, *L'unità del sapere in Aristotele*, ed. Cedam, Padova 1965, pp. 144 ss.

6. M. HEIDEGGER, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Breslau 1933, p. 12.

son adquisiciones definitivas y aceptables de modo permanente. No han sido dejadas por ARISTÓTELES en un estado aporético»⁷.

La raíz de la conclusión de AUBENQUE respecto a la ontología aristotélica puede individuarse en su interpretación del ser; «la negatividad de la ontología no revela sólo la impotencia del discurso humano, sino la negatividad de su objeto» (p. 466). AUBENQUE considera, analizando el problema de la unidad del ser, al cual pueden reconducirse los demás problemas de la *Metafísica*, que tal unidad no puede darse. La respuesta de ARISTÓTELES, por el lado de la sustancia, la relación de todos los modos de ser con uno primero —πρὸς ἓν— no indica ciertamente una dependencia de deductibilidad, pero quizá no sea motivo suficiente —como sin embargo piensa AUBENQUE— para negar a la sustancia la función de principio. Se podría recordar —acudiendo de nuevo a Berti⁸— que los entes implican necesariamente el principio —οὐσία— pero la οὐσία no implica los entes, y es esto precisamente lo que hace que la οὐσία sea principio, ya que sin estar condicionada por los demás modos de ser, éstos dependen efectivamente de ella.

De este modo, la unidad indicada por la relación πρὸς ἓν sería una unidad auténtica, en cuanto indica el principio de los distintos modos de ser, capaz de fundar una ciencia del ser que coincidiría con la ciencia de la sustancia: «el eterno objeto de búsqueda y el eterno problema: qué es el ser, equivale a éste: qué es la sustancia» (*Met.*, Z, 1, 1028 b 2-3). Que tal unidad sea auténtica no significa que suprima la problematicidad del ser: la sustancia no puede efectivamente dar razón de los distintos modos de ser, y no podrá ser ella misma el último término de esa relación que ARISTÓTELES establece entre ella y las demás categorías; por el contrario, la sustancia misma, los modos distintos en que se presenta estará necesitada de una explicación ulterior, y tal explicación podría encontrarse por medio de la relación —también πρὸς ἓν— de todas las sustancias respecto una primera.

Sea ésta u otra la solución propiamente aristotélica, lo que sí parece que debe dejarse fuera de discusión es que para el Estagirita

7. J. OWENS, *The doctrine of being in the aristotelian metaphysics*, 2.^a ed., Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto 1963, p. 23.

8. Cfr. E. BERTI, *op. cit.*, pp. 118 ss.

existe una respuesta a la pregunta sobre el ser, aun cuando él mismo sea incapaz de darla de un modo acabado, y que tal respuesta no puede limitarse a la presencia infinita de la pregunta misma. Que el ser aristotélico no sea un género y sin embargo trascienda las categorías, no son las premisas de las que puede concluirse —como hace AUBENQUE— su vacuidad. El ser no es para ARISTÓTELES lo que queda después de suprimir las distintas determinaciones que reviste —las categorías—; el ser no excluye las categorías, pues si así fuera se suprimiría el ser mismo. No es un género el ser y, por tanto, no define nada, pero sin embargo es la condición de toda definición: «el ser no es elemento de las definiciones, porque la esencia es inmediatamente un ser determinado» (*Met.*, H, 6, 1045 b 2-4). No es un elemento de la definición, pero sí y siempre es su condición. Del mismo modo que el principio de no-contradicción, que no puede ser demostrado, interviene en todas las demostraciones, el ser que no define nada ni puede él mismo ser definido está presente en toda definición. El ser tampoco puede definirse precisamente por no ser un género, pero tampoco esto basta para deducir su vacuidad, como afirma AUBENQUE. Las categorías tampoco pueden ser definidas, pues no están contenidas en un género superior a ellas. La única diferencia es que las categorías en cuanto determinaciones del ser pueden ser alcanzadas por el pensamiento, mientras que el ser que subyace a las categorías parece escapar al pensamiento humano, aunque esto no signifique para ARISTÓTELES que carezca de unidad y positividad, sino más bien, como señala el mismo AUBENQUE, «que se da cierta impotencia en el discurso (de Aristóteles), particularmente radical en el caso del ser» (p. 220). Ciertamente sería un error histórico atribuir al ser aristotélico las características que adquirirá en SANTO TOMÁS, pero quizá no sea menos errado interpretarlo al modo wolffiano, es decir como un algo vacío e indeterminado.

Quedaría por hacer una última consideración respecto al modo en que AUBENQUE interpreta la dialéctica de ARISTÓTELES. Tal interpretación está en función de lo ya dicho. Si el ser aristotélico carece de unidad, su búsqueda dialéctica estará caracterizada por un perpetuo buscar imposibilitado en sí mismo de pervenir a una solución; un buscar que como el movimiento tiene por fin su supresión, pero como el movimiento, está condenado a no cesar nunca. AUBENQUE considera la dialéctica como búsqueda perpetua, ca-

rente por tanto de valor científico. Y quizá sea éste su error, enjuiciar desde una perspectiva cognoscitiva lo que no es sino arte, técnica, lo que no tiene como fin el conocimiento. El objeto de la dialéctica es producir argumentaciones capaces de dar de modo efectivo la victoria en las discusiones. Pero esto no impide que tales argumentaciones sean empleadas con otros fines, como el de establecer la verdad. Además, el carácter opinativo de las argumentaciones dialécticas no significa exclusión de la verdad o alcanzarla de modo imperfecto. La opinión no es contraria a la verdad. Nada impide que por medio de tales opiniones se pueda alcanzar efectivamente la verdad; bastaría para ello que el adversario conceda algo verdadero de donde partir. Por lo tanto no hay inconveniente en que la filosofía mirando a alcanzar la verdad y no pudiendo hacer uso de las demostraciones descritas en los Analíticos a causa de la condición de su objeto —el ser en cuanto ser, que no es un género—, haga uso de argumentos dialécticos, sin que por ello no alcance su objetivo.

El fracaso aristotélico, su escepticismo, la dialecticidad absoluta de la *Metafísica* al modo como la interpreta AUBENQUE, cuesta admitirla y más que genuino aristotelismo parece fruto de la propia posición filosófica de AUBENQUE. Sus palabras en el *avant-propos* de '*La prudence chez Aristote*' pueden ser un indicio en este sentido: «El mundo descubre hoy lo que los Griegos sospechaban hace más de dos mil años: que las 'grandes palabras' provocan las 'grandes enfermedades' (Sophocles. Antígona 1350-51); que el hombre, esa cosa 'extraña' entre todas (Ibid., 332-33), no es aquello que debe ser superado, sino preservado, y en primer lugar contra sí mismo; que lo sobrehumano es lo que más se asemeja a lo inhumano; que el bien puede ser el enemigo de lo mejor; que lo racional no es siempre razonable y que la tentación del absoluto, que ellos llamaban ὄβρις, es la fuente siempre renaciente de la infelicidad del hombre. (...) nosotros redescubrimos hoy que el mundo es contingente y el futuro incierto, que lo inteligible no es de este mundo y que, si se da, es sólo bajo la forma de sustitutivos y a la medida de nuestros esfuerzos»⁹.

9. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, 2.ª ed., P.U.F., París 1976, pp. 2-3.

Estas objeciones, sin ser las únicas que podrían plantearse a la interpretación de AUBENQUE, no significan una contradicción al valor positivo de la obra que sin duda todo estudioso de ARISTÓTELES debe conocer. En este sentido sería de agradecer, para facilitar la posibilidad de un diálogo fecundo en el conocimiento de ARISTÓTELES, la traducción a nuestra lengua de otros estudios aristotélicos posteriores, de modo que la actual *Aristóteles-renaissance* cruzara también nuestras fronteras.

BIBLIOGRAFIA