



Aristóteles y el problema de la metafísica* **

Pierre Aubenque

Recibido: 14 de noviembre de 2016 / Aceptado: 30 de marzo de 2017

Resumen. En este trabajo, presentado por primera vez en 1959 en forma de conferencia, el autor expone las líneas fundamentales del argumento que, poco después, desarrollará extensamente en *El problema del ser en Aristóteles* (1962). Ya aquí encontramos afirmado que la investigación de Aristóteles conocida con el título de *Metafísica* se escinde en dos cuestiones igualmente originarias y que nunca llegan a converger, a saber, la cuestión del comienzo y la cuestión de la unidad. La permanente simultaneidad de ambas preguntas constituye lo que es preciso reconocer como *problemática* aristotélica, y ello frente a la pretensión de los comentaristas sistematizantes, pero también de quienes intentan resolver la aludida escisión apelando a una supuesta evolución del pensamiento de Aristóteles.

Palabras clave: Aristóteles; metafísica; aporía; teología; ontología; dialéctica.

[en] Aristotle and the Problem of Metaphysics

Abstract. In this work, given originally as a lecture in 1959, the author sets out the fundamental lines of the issues that, soon after, he will explain at length in his book *The problem of being in Aristotle* (1962). Here, the author states that Aristotle's investigation known as *Metaphysics* splits into two questions equally original and that never come to a convergence, namely, the question of the beginning and the question of unity. The permanent simultaneity of both questions constitute what is necessary to be recognized as aristotelian *problems*, against the pretensions of the sistematizing commentators but also of those who try to resolve the division appealing to a supposed evolution of Aristotle's thinking.

Keywords: Aristotle; metaphysics; aporia; theology; ontology; dialectics.

Sumario. 1. La aporía; 2. Las dos cuestiones; 3. El comienzo; 4. La unidad; 5. El fracaso creador.

Cómo citar: Aubenque, P. (2017) "Aristóteles y el problema de la metafísica", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 50, 9-19.

* N. T.: El presente artículo tiene su origen en una conferencia pronunciada en alemán por Pierre Aubenque, el 5 de junio de 1959, en la Universidad Técnica de Berlín. Esta conferencia fue publicada poco después bajo el título «Aristoteles und das Problem der Metaphysik» en la *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XV/3, 1961, pp. 321-333. Años más tarde, ya en francés, Aubenque publicó una versión revisada de la misma, «Aristote et le problème de la métaphysique», en su libro *Problèmes aristotéliens I. Philosophie théorique*, Paris, Vrin, 2009, pp. 117-129. En la traducción que presentamos aquí se han tenido en cuenta ambas versiones, pero hemos seguido de manera fundamental el escrito en francés. No obstante, hemos introducido entre corchetes, en el cuerpo del texto, algunas aportaciones de la versión alemana no recogidas en la francesa y que considerábamos importantes o provechosas. Por lo que hace a las palabras griegas, hemos seguido el criterio de la versión alemana, es decir, en lugar de recurrir a la transliteración (como hace la versión francesa) empleamos los caracteres griegos. La traducción ha sido realizada por María Jou García y revisada por María José Callejo Hernanz.

** © Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2009. <http://www.vrin.fr>

Me parece que nadie ignora más la doctrina aristotélica que esos a los que llamamos aristotélicos.
(Leibniz, *A Conring*, 16 de marzo de 1678)

En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, dice Hegel: «Si la hora de la seriedad hubiera llegado para la filosofía, no habría nada más digno que dar cursos sobre Aristóteles»¹. Esta frase muestra que en la época en la que hablaba Hegel se había perdido el hábito de dar cursos sobre Aristóteles, y que Hegel veía en este silencio un signo de la indignidad de la filosofía de su tiempo².

Y sin embargo, si consideramos toda la historia de la filosofía post-aristotélica, Aristóteles aparece sin duda alguna como el filósofo sobre el que se han hecho más cursos y se han escrito más comentarios. Ningún filósofo ha suscitado a la vez un silencio tan profundo y una abundancia tal de palabras. Pero la abundancia de palabras es ella misma, a su manera, un silencio. Es sólo porque Aristóteles no se pronuncia lo suficiente por lo que se habla tanto de él, sobre él e incluso en vez de él. [La riqueza del comentario es la consecuencia directa del silencio de Aristóteles mismo: cuando Aristóteles no dice nada, tanto más habla el comentarista]. Así, abrumados por la necesidad del comentario, que nace de la indigencia de los textos, hemos desaprendido la escucha del silencio mismo de Aristóteles. El filósofo renacentista Pico della Mirandola ha resumido bien esta situación diciendo: *Sine Thomas mutus esset Aristoteles*, «sin Tomás, Aristóteles sería mudo».

Por eso, el propósito de este artículo no debe ser añadir un nuevo comentario a los muchos que ya existen, ni proponer una palabra nueva acerca de Aristóteles, sino más bien desaprender lo que es nuevo en relación con Aristóteles, es decir, lo sistemático, lo acabado, lo satisfactorio, para tratar de escuchar la palabra silenciosa del propio Aristóteles en la perplejidad que la hizo nacer.

1. La aporía

En una frase célebre y citada a menudo, al comienzo del libro Z de la *Metafísica*, Aristóteles dice que la cuestión principal de la metafísica, «¿Qué es el ente?», es un objeto pasado, presente y eterno de búsqueda y de «aporía», τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν (1028b2). Platón, en el *Sofista*, 244a, había empleado ya la misma palabra ἀπορεῖν para expresar la perplejidad siempre renaciente en la que se encuentra el hombre cuando se plantea la cuestión de saber qué significa ὄν, «ente». «Creíamos saber desde hace tiempo, dice Platón, lo que queremos decir cuando empleamos la expresión “ente”, pero he aquí que ahora nos encontramos en la aporía, νῦν δ’ ἤπορήκαμεν».

¿Qué es, pues, la aporía? Aristóteles es el primer filósofo que ha teorizado su propia perplejidad y nos ha legado una doctrina de la aporía. La palabra *aporía* designa la ausencia de πόρος, es decir, de “vado”, de camino, de pasaje. Estamos en la aporía cuando no tenemos camino o cuando dudamos entre múltiples caminos. Pero, ¿cómo entender este no-estar-en-el-camino? Puede significar dos cosas:

¹ Hegel, *Werke (Jubiläumsausg.)*, t. XIV, p. 314.

² *Ibid.*, p. 299.

1) No conocemos el camino bueno.

2) No hay camino.

En el primer caso, nuestra perplejidad es contingente, y la falta es imputable a la incapacidad de nuestro entendimiento. Dicho de manera más abstracta: la respuesta a nuestra pregunta está escrita en alguna parte de un mundo de esencias, un cielo de Ideas, un τόπος οὐράνιος, como por ejemplo la solución de un problema matemático; pero aún no hemos descubierto el camino de la respuesta, el modo de la demostración. Es este el tipo de aporía que surge, verbigracia, en el mito platónico de la caverna, cuando el prisionero alcanza la luz y se ve deslumbrado por la maravillosa claridad de las Ideas. Las Ideas están ahí, ante sus ojos, y el camino hacia ellas está ya trazado; y, sin embargo, el prisionero no puede emprender este camino a causa de una impotencia pasajera de su espíritu³.

Pero no es este el sentido en el que hay que entender la aporía. Aristóteles no habla de aporía en el sentido estricto del término cuando de lo que se trata es de un problema matemático aún no resuelto, por ejemplo la cuadratura del círculo. La aporía no es para él la consecuencia de nuestra ignorancia, sino que reside en la cosa misma. «La dificultad con la que se topa nuestro pensamiento pone de manifiesto que hay un nudo (δεσμός) a propósito de la cosa misma» (*Metafísica*, B, 1, 995a30). En el libro α, dice Aristóteles: «Hay dos clases de dificultades: unas están en nuestro espíritu (ἐν ἡμῖν), las otras en las cosas mismas (ἐν τοῖς πράγμασι)» (α, 1, 993b8). En otros pasajes, dice: las primeras son para nosotros (πρὸς ἡμᾶς) o por relación a nosotros (καθ' ἡμᾶς); las segundas son en sí (καθ' αὐτό). Sólo con estas últimas comienza la metafísica.

Pero, ¿cómo resolver entonces estas aporías? En el primer caso la respuesta es clara: son suprimidas poco a poco por los progresos previsibles del saber, al igual que la sombra desaparece a medida que se va haciendo la luz. En el segundo caso, ningún saber, ni siquiera un saber futuro, puede dispensarnos de la tarea de una búsqueda infinita. Ciertamente, uno podría pensar que en este caso la cuestión es irresoluble, y que la humanidad no debe plantearse más que aquellos problemas que puede resolver o que, como dice Aristóteles, debe tan solo «pensar humanamente», ἀνθρώπινα φρονεῖν⁴.

Pero, cuando se trata de problemas metafísicos, no podemos encontrar refugio en semejante actitud de resignación. Nos vemos «constreñidos» a filosofar [dice Aristóteles⁵] por la cosa misma, no porque una supuesta propensión de nuestra alma nos conduzca a hacerlo. [Puesto que el filosofar ha surgido de la necesidad, no depende de nosotros que se detenga o que siga adelante: *tenemos* que seguir adelante, incluso aunque no hubiese nada que encontrar. La diferencia entre la pregunta por la cuadratura del círculo y la pregunta por el ente es ésta: que la respuesta a la primera está escrita en algún lugar, en un libro o en el cielo, mientras que la respuesta a la segunda no está dada en ninguna parte y sólo puede ser la meta de un progreso infinito]. Llamar a la metafísica la «ciencia buscada», ζητούμενη ἐπιστήμη, no

³ *República*, VII, 515c-d, 516a, 518b. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 993b9; Teofrasto, *Metafísica*, 9b11.

⁴ *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177b32. En este pasaje, Aristóteles combate el viejo escrúpulo (formulado notoriamente por Epicarmo, fr. 13 B 20 Diels): «Es preciso que el mortal tenga pensamientos mortales, el mortal no ha de tener pensamientos inmortales», θνατὰ χρή τὸν θνατόν, οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατόν φρονεῖν. Pero en otros pasajes presta más atención a tal advertencia: cf. *Metafísica*, A 2, 982b29 ss., donde cita en el mismo sentido a Simónides.

⁵ Αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὠδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηγάκασε ζητεῖν (*Met.* A 3, 984a 18). Cf., 984b 9, 986b 31.

es solamente una manera retórica de hablar. Y no es extraño que Leibniz, veinte siglos más tarde, escriba: «La metafísica, que Aristóteles calificaba de ζητουμένη, pertenece siempre a esas ciencias que han de buscarse»⁶.

Aporía en el sentido estricto de la palabra significa, por tanto, que no hay camino. Pero la paradoja de la aporía radica en el hecho de que, aunque presentimos que no hay camino, no dejamos jamás de buscar este camino inhallable. ¿No es acaso absurda esta búsqueda aparentemente sin esperanza? No es ésta, sin embargo, la manera en que la ausencia de camino es vivida por el hombre; la vive, al contrario, como disposición de toda clase de caminos y de salidas. Porque es *aporos*, el hombre es *pantoporos*⁷: la falta de camino se manifiesta para nosotros bajo la forma de una pluralidad de vías, ninguna de las cuales conduce, no obstante, hasta la meta. La aporía no es ni una detención definitiva ni un camino unívoco, sino la pluri-lateralidad de las vías que se abren a nosotros. Es por ello por lo que la aporía no nos invita a un progreso lineal, sino más bien a un constante vaivén desde un camino que no se muestra como el bueno a otro. A esta marcha fluctuante Aristóteles la denomina διαπορεῖν. La diaporía no es una solución, sino que consiste en esto: en que nos sumergimos en la perplejidad para aclararnos con respecto a ella. Sócrates ya se había servido de este método: conducía a los demás hombres a la perplejidad porque él mismo vivía en la perplejidad⁸ y pensaba que una ἀνεξέταστος βίος, una vida sin cuestionamiento y sin examen, no merece ser vivida⁹. Conocemos el nombre de este método desde Sócrates: se llama *dialéctica*. Aristóteles se sirve de la misma palabra para designar ese vaivén infinito del hombre que pregunta. A pesar de todas las sistematizaciones ulteriores, la estructura de la *Metafísica* no es científica, sino *dialéctica* en el sentido socrático y aristotélico del término. No se trata, como en el moderno uso o abuso de la dialéctica, de un proceso que, a través de los obstáculos, conduce necesariamente a su fin, sino de una estructura abierta y que se mantiene constantemente abierta: la propia de un diálogo sin conclusión, como el que se da en los llamados diálogos socráticos menores de Platón o en la tragedia, cuya transposición teórica parece encontrarse en la doctrina aristotélica de la aporía.

A pesar del carácter sistematizante de la entera tradición del comentarismo y como reacción contra ella, los intérpretes modernos de Aristóteles han redescubierto poco a poco este carácter dialéctico de la metafísica aristotélica. A partir de la decisiva obra de W. Jaeger (1923), se ha convertido en lugar común señalar que las obras de Aristóteles, particularmente la *Metafísica*, contienen «contradicciones». Pero a la base de este examen metódico de las contradicciones de Aristóteles se encuentra la presuposición de que un buen filósofo no puede contradecirse, al menos no en el mismo momento. Por ello, se dice, las afirmaciones contradictorias de Aristóteles no serían simultáneas, sino que se sucederían en el tiempo de acuerdo con un proceso histórico de evolución de su pensamiento. Semejante tesis, que es de puro sentido común, no ha de ser enteramente rechazada. Ha hecho posibles grandes progresos en el estudio filológico del material aristotélico. Pero, en el caso particular

⁶ *De emendatione primae philosophiae et notione substantiae*, inicio.

⁷ Sófocles, *Antígona*, v. 360: Παντοπόρος ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται.

⁸ *Menón*, 80c: «Si conduzco a los demás a la aporía no es porque yo mismo esté en el buen camino (εὐπορῶν), sino que, estando yo mismo más que cualquier otro en la aporía, conduzco también a los otros a la aporía», Οὐ γὰρ εὐπορῶν αὐτὸς τοὺς ἄλλους ποιῶ ἄπορεῖν, ἀλλὰ παντὸς μᾶλλον αὐτὸς ἀπορῶν οὕτως καὶ τοὺς ἄλλοις ποιῶ ἄπορεῖν.

⁹ *Apología de Sócrates*, 33a.

de la metafísica, una presuposición metodológica así no puede ser completamente aceptada, por la razón de que es Aristóteles mismo quien, bajo el título general de *aporía*, se ha pronunciado acerca de la estructura dialéctica de su metafísica. Werner Jaeger y aquellos de sus seguidores que han optado por el método de interpretación llamado «genético» parecen pensar que, si Aristóteles hubiera vivido algunos años más, habría reconocido las contradicciones que manifiestan sus sucesivos ensayos, que habría unificado su pensamiento y, con ello, finalizado su metafísica. Esto es lo que el propio Aristóteles había tenido por posible anteriormente: en un pasaje de sus escritos de juventud, que Cicerón nos ha conservado, Aristóteles expresaba su admiración por el rápido progreso de las ciencias y de la filosofía en general, así como su esperanza de que ésta «estaría acabada por completo en poco tiempo», *brevi tempore plane absolutam fore*¹⁰. Pero en la *Metafísica* se ha perdido esta confianza en un próximo acabamiento de la filosofía, ya que Aristóteles dice, por el contrario, que la cuestión central de la metafísica permanece siempre aporética. [Puede que Aristóteles muriera demasiado joven; pero es una cuestión histórica debatible y, en todo caso, una tarea filosófica carente de sentido tratar de determinar qué es lo que habría dicho si hubiera vivido más tiempo]. ¿Será entonces que la filosofía siempre es demasiado joven en relación con sus propios problemas? Tal vez la filosofía no sea en absoluto un proyecto que conduzca a un acabamiento, sino un proyecto que no deja de proyectarse; no un “debut” que reclame una continuación y un final, sino un comienzo que está siempre comenzando, o, como dice Aristóteles, un ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον. [Y así, la cuestión previa que ha de plantearse toda interpretación de la metafísica aristotélica sigue siendo:] ¿Los silencios de la metafísica son los de Aristóteles o los del ser mismo?

2. Las dos cuestiones

De esta perplejidad que se despliega en la metafísica aristotélica podrían aportarse varias pruebas. Ante todo, lo que la tradición occidental conoce bajo el nombre de *Metafísica* carece de nombre en Aristóteles mismo. La metafísica es la ciencia sin nombre¹¹. ¿Podemos también aquí suponer que Aristóteles no tuvo tiempo de dar un título a los escritos que posteriormente se denominarían *Metafísica*? De hecho, Aristóteles propone un título: filosofía primera, φιλοσοφία πρώτη. La cuestión no es, por tanto: “¿por qué los editores denominaron “Metafísica” a lo que Aristóteles había dejado sin nombre?”, sino: “¿por qué no mantuvieron el título que el propio Aristóteles había propuesto?”. La respuesta podría ser: la idea de una φιλοσοφία

¹⁰ Fragm. 53 Rose (Cicerón, *Tusculanas*, 3, 28, 69). A pesar de I. Düring (Eranos, 1954, p. 164), no veo razón suficiente para discutir la autenticidad de este testimonio. Me parece, sin embargo, más verosímil atribuir este texto al *De philosophia* que al *Protréptico*, como supusieron los primeros editores.

¹¹ La mención más antigua que conocemos del título Μετὰ τὰ φυσικά se encuentra en Nicolás de Damasco (2ª mitad del siglo I d. C.). Pero esto no significa que el título no sea más antiguo y que no tenga significación filosófica. H. Reiner, «Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik» (*Zeitsch. f. philos. Forschung* 1954, p. 210-227), ha mostrado, contra la opinión tradicional de los filólogos, que el *meta* designa más que un orden exterior de colocación en la edición de las *Obras* de Aristóteles y que ya fue pensado filosóficamente por los inventores del título. Sin embargo, nos parece poco verosímil que este título haya nacido, como supone H. Reiner, en el círculo de los discípulos inmediatos de Aristóteles. La cuestión puede quedar aquí abierta. Lo importante filosóficamente es: 1) que el título no es de Aristóteles; 2) que el contenido e incluso las circunstancias de su invención tienen, sin embargo, una significación filosófica.

πρώτη, que Aristóteles esboza en las primeras páginas de la *Metafísica*, es decir, la idea de una ciencia de las primeras causas y los primeros principios o, dicho en otros términos, del ente primero y superior, a saber, el divino, una idea tal es sin duda alguna a lo que apunta Aristóteles, pero no está realizada en los escritos que nos ha dejado. No hay forma de encontrar la ciencia buscada en Aristóteles. Lo que encontramos no es una ciencia en el sentido aristotélico del término, sino una búsqueda de la ciencia. La ciencia, nos enseñan los *Segundos Analíticos*, procede silogísticamente; pero no encontramos sucesión alguna de silogismos en la *Metafísica* de Aristóteles. Por el contrario, la dialéctica es el procedimiento propiamente dicho de la búsqueda en general: es ἐξεταστική y πειραστική, «examina» y «pone a prueba»¹². Es por esto por lo que la metafísica es *dialéctica*.

Parece pues que los editores se dieron cuenta de que el título propuesto, φιλοσοφία πρώτη, no era conveniente, y ello por dos razones:

1) los escritos que tenían delante no eran “científicos”, y serlo constituye el carácter fundamental de la filosofía;

2) la búsqueda que se desarrollaba en tales escritos no era primera en la serie del saber, sino que presuponía otras ciencias e investigaciones, en particular físicas.

Esta inversión del orden científico no era algo fortuito, sino una consecuencia del carácter no-científico y solamente «zetético» de la metafísica: «Lo último en el orden del análisis es lo primero en el orden de la génesis»¹³. En sí, καθ'αὐτό, la metafísica va antes de la física, pero para nosotros, πρὸς ἡμᾶς, viene después de la física. Ciertamente, esta cesura se produce en la estructura de toda ciencia. Pero, en la mayoría de los casos, el orden se invierte cuando la búsqueda llega a su término, es decir, cuando los principios de la ciencia son alcanzados por inducción. A partir de ese momento, la ciencia puede desarrollarse deductivamente. Pero, en el caso de la metafísica, esta inversión, esta súbita coincidencia del orden *para nosotros* y el orden *en sí*, no se produce jamás, y ello porque la búsqueda preparatoria no tiene fin. Surge entonces esta cuestión: ¿por qué sucede algo así precisamente en el caso de la ciencia que debería ser primera, la ciencia por excelencia, cuyo conocimiento es la condición previa de cualquier otro saber científico? ¿Por qué y cómo precisamente esta ciencia primera se convirtió en una búsqueda post-física? A esta dificultad, los editores y los comentaristas le han dado un título, mas no una solución.

Pero sabemos que la tradición se ha atenido también a otra definición de la “metafísica” aristotélica, una que efectivamente encontramos al inicio del libro *Gamma*. Desde este nuevo punto de vista, la «ciencia buscada» ya no se opone como primera a las ciencias subordinadas, sino como ciencia universal a las ciencias particulares, es decir, a aquellas que tienen por objeto un γένος determinado, una región circunscrita del ente. En el primer caso, el objeto de la metafísica era un ente distinto, «separado» (χωριστόν) de todo otro ente particular, en otras palabras, Dios. Esto no significaba, sin embargo, que la ciencia primera no fuera una ciencia particular, sino que ella era la «separada» por excelencia, la más separada, la más singular de las ciencias particulares. Esta ciencia, considerada como la más elevada, debía ocuparse en particular de Dios. Por el contrario, la ciencia que es definida al inicio del libro *Gamma* no trata de cierto género del ser, sino del ente en cuanto tal, es decir, en tanto que es pura y simplemente un ente. Esta cesura en la definición del

¹² *Metafísica*, Γ 2, 1004b25. Cf. *Tópicos*, VIII, 5, 155a25; 11, 161a25; *Tópicos*, I, 2, 101b3.

¹³ *Ética a Nicómaco*, III, 5, 1112b23.

objeto de la metafísica ha sido claramente subrayada por W. Jaeger. Pero no puede suponerse que se trate solamente de un simple y fortuito cambio de opinión en la evolución intelectual de Aristóteles, como si una de las dos definiciones, según Jaeger la primera, fuera más antigua que la segunda. Se podría probar históricamente, y esto habría que justificarlo filosóficamente, que los dos movimientos de pensamiento son simultáneos en Aristóteles, y que permanecen simultáneos en el desarrollo mismo de la metafísica. Hay dos vías que conducen al objeto de la metafísica y que no convergen en un mismo punto, como si el ente separado y el ente en tanto que ente fueran uno, que es lo que intentaron hacer creer posteriormente los comentaristas sistematizantes¹⁴.

Hemos de caracterizar aún de manera más precisa estas dos vías de la búsqueda metafísica. W. Jaeger las denomina vía *teológica* y vía *ontológica*. Pero esta última designación no es aristotélica, y la primera no es lo bastante originaria. La metafísica se escinde en dos cuestionamientos, ninguno de los cuales es más originario que el otro, y que podrían denominarse así, de acuerdo con su forma original, la cuestión del *comienzo* y la cuestión de la *unidad*. El fundamento común de estas dos cuestiones, el único que podría constituir el fundamento unitario de la metafísica, permanece oculto para nosotros. Aquí tenemos que limitarnos a proponer una elucidación de la primera cuestión, la del comienzo, que puede valer como ejemplo de la aporética aristotélica, y a esbozar la relación con la segunda, la cuestión de la unidad.

3. El comienzo

La cuestión del comienzo es, para los griegos, la cuestión del ἀρχή. Ἄρχή no es “debut”, lo que no podría tener otro sentido que el de borrarse ante lo que sigue, sino “comienzo” en toda la fuerza del término, es decir, comienzo que está siempre comenzando, que no cesa de animar y de dominar a lo que sigue en su devenir ulterior. No es una casualidad que la palabra griega ἀρχή designe a la vez el comienzo y el poder. Ἄρχή, en el sentido propio de la palabra, significa el comienzo dominador.

La cuestión del comienzo se desarrolla a partir de un fenómeno general que no concierne sólo a nuestro mundo sublunar, sino también al mundo celeste, y que determina así el modo de ser propio de todo ente mundano, a saber, el fenómeno del movimiento. ¿Cuál es, por tanto, el comienzo del movimiento? El sentido de esta pregunta no es “¿cuándo ha comenzado el movimiento en el mundo?”, como si se tratara de una cuestión temporal, sino más bien “¿cuál es propiamente el fundamento que perdura del ente en movimiento?”. Pero, ¿por qué el movimiento exige que nos interroguemos acerca de su fundamento? Lo móvil –Platón ya lo había mostrado– no puede ser la causa de sí mismo: no es autárquico, auto-suficiente. Y no bastarse a sí mismo significa: no existir por sí; dicho de otra manera, un ente tal desaparecería si

¹⁴ La identificación del ente en tanto que ente con el ente divino, que se convirtió en tradicional en la Edad Media, no puede apoyarse más que en un solo pasaje, *Metafísica*, K 7, 1064a29. Además de las razones estilísticas, la singularidad de este pasaje me parece una razón para poner en duda la autenticidad de K 1-8. Cf. recientemente A. Mansion, «Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote», *Revue philosophique de Louvain*, LVI, 1958, p. 209-221, y ya P. Natorp, «Über Aristoteles Metaphysik K, 1-8, 1065a26», *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, I, 1888, p. 178-193. Cf. P. Aubenque, «Sur l'inauthenticité du livre K de la *Métaphysique*», en *Problèmes aristotéliens I. Philosophie théorique*, París, Vrin, 2009, p. 171.

un fundamento, que debe ser él mismo auto-suficiente, no lo sostuviera en su ser de móvil. Esta tesis tiene, ciertamente, un sentido físico: significa que un movimiento determinado cesa en cuanto el móvil ya no es movido actualmente. Hoy sabemos, desde que conocemos el principio de inercia, que dicha tesis es físicamente falsa. Pero tiene un alcance que es válido siempre. Significa que no sólo cada movimiento determinado, sino la movilidad del mundo en su totalidad, necesita de un fundamento que no puede ser más que un motor él mismo inmóvil, si es que se quiere evitar una regresión al infinito. Este primer motor inmóvil, que es el comienzo del movimiento que lo rige siempre, es Dios, o mejor dicho, lo divino. Ya hemos mencionado que la filosofía primera debe de ocuparse de lo divino. Parece pues que hemos hecho un gran progreso en lo que a la determinación del objeto de la metafísica se refiere, ahora que podemos designar y circunscribir lo divino como siendo el Primer Motor inmóvil.

Mas cuando hablamos de Dios como Motor inmóvil, ¿qué sabemos propiamente de la esencia de lo divino, es decir, del fundamento o Principio? Nada. Diciendo esto, ciertamente, conocemos la relación de Dios con el mundo y en particular con nosotros los hombres; o mejor dicho: conocemos nuestra relación con Dios, la relación de un ente que habita el mundo en movimiento (y que posee la propiedad de reproducir este movimiento con su pensamiento, que es él mismo un movimiento) [con la causa de ese movimiento en el que habita y vive]. Conocemos a Dios, por tanto, como la causa del movimiento; lo conocemos en el marco de nuestra experiencia del movimiento. Pero no lo conocemos en sí, es decir, en su principialidad; en términos aristotélicos, no lo conocemos en sí (καθ'αυτό), sino por relación a nosotros (πρὸς ἡμᾶς). No conocemos el comienzo en su originariedad, no tenemos de él una intuición originaria, es decir, una intuición que coincidiría con el origen [en su brotar mismo]. Lo conocemos sólo a partir de sus consecuencias. Carecemos, en tanto que hombres, de un saber inaugural del comienzo.

Podemos comprender ahora lo que habíamos constatado más arriba, a saber, que, cuando se atiende a los hechos, la filosofía primera no es la primera, sino la segunda: ella viene *después* de la física. El saber humano del comienzo no es un saber originario que partiría del comienzo, sino una búsqueda que trata de remontarse al comienzo a través de toda clase de mediaciones. El hombre, precisamente porque está en el movimiento, es un ser que está siempre alejado del comienzo.

Aristóteles desarrolla esta dificultad muy claramente en las primeras páginas de los *Segundos Analíticos*, donde lo que se plantea es justamente la cuestión del comienzo del saber. La primera frase del libro es: «Toda enseñanza y todo aprendizaje presuponen un saber que les precede» (71a1). Esta frase anima la entera teoría aristotélica del silogismo. Ninguna demostración es posible si no presupone la verdad de sus propias premisas. Ciertamente, las premisas mismas pueden haber sido ya demostradas. Pero, ¿qué pasa con las primerísimas premisas del primer silogismo de todos? La insuficiencia fundamental de toda demostración humana reside en el hecho de que va siempre de una verdad a otra, es decir, que está siempre en camino, sin poder coincidir jamás con el punto de partida de su propio encaminamiento. La demostración es eso que ha comenzado siempre ya. Pero, si esto es así, no hay demostración posible del comienzo. Si el saber auténtico es un saber apodíctico, es decir, que procede silogísticamente, entonces es preciso reconocer que el saber arraiga en el no-saber. Los sofistas habían advertido ya esta aporía, e incluso la habían expresado claramente, cuando mostraban que es imposible aprender: uno

puede aprender, decían, lo que ya sabe o lo que aún no sabe; mas lo que ya sabe, uno no necesita aprenderlo; y lo que no sabe, no puede aprenderlo, pues no sabe qué es lo que tiene que aprender. No es una casualidad que Aristóteles, al inicio de sus *Segundos Analíticos*, recuerde esta aporía que se había convertido ya en clásica y que reproche a Platón no haberla tomado lo suficientemente en serio en su *Menón*¹⁵.

Se puede encontrar en Aristóteles una solución de este problema. La aporía muestra que un conocimiento mediato de lo originario, o sea, de lo inmediato, es imposible. Queda, sin embargo, que lo inmediato pueda ser conocido inmediatamente, es decir, por una intuición. Aristóteles dice expresamente: «Resta (λείπεται) (una vez excluidas las posibilidades de demostrar los principios) que haya una intuición de los principios, λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν»¹⁶. Hay que subrayar que, más que comunicar una experiencia real que hubiera tenido de ellos, Aristóteles presenta aquí esta intuición de los principios como una exigencia insoslayable. No es éste el lugar para tratar la difícil cuestión de si Aristóteles considera o no posible una intuición de los principios. Podrían citarse múltiples declaraciones negativas suyas que muestran, cuando menos, que esta facultad humana de aprehender los primeros principios es siempre problemática para él¹⁷. [Captar los primeros principios es tarea de la dialéctica (no de la intuición)]. Y de hecho, cuando Aristóteles, en el libro *Gamma* de la *Metafísica*, aborda la fundamentación del principio de todos los principios, a saber, el principio de contradicción, no recurre a intuición alguna, sino a una justificación dialéctica, que fundamenta indirectamente el principio de contradicción por medio de la refutación de sus negadores.

Esta falta de un fundamento intuitivo para la ciencia más elevada pone en cuestión la posibilidad de una filosofía primera, es decir, no la posibilidad de un saber imperfecto que se aproximaría laboriosamente hacia los principios, sino la de una ciencia que poseería de entrada familiaridad con el principio y podría utilizarlo como punto de partida de sus deducciones. Al inicio de la *Metafísica*, tras haber descrito la idea de una ciencia tal, Aristóteles pone en duda que sea humanamente posible: «Podríamos, con todo derecho, estimar más que humana su posesión. De tantas maneras, en efecto, es esclava la naturaleza del hombre que, como dice Simónides, sólo Dios puede disfrutar de ese privilegio, θεὸς ἄν μόνος τοῦτ' ἔχει γέρας». Unas líneas más abajo, continúa: «La filosofía primera es divina en un doble sentido, pues, por una parte, es divina la ciencia que poseería preferentemente Dios, y, por otra parte, es divina la ciencia que se ocupa de las cosas divinas»¹⁸. Y la filosofía primera o teología es divina en este doble sentido: habla de Dios y pertenece principalmente a Dios. Dios es el único teólogo. Pascal se apropiará inconscientemente de este pensamiento griego, e incluso aristotélico, cuando diga del Dios cristiano: «Sólo Dios habla bien de Dios». En el límite, sólo Dios puede hablar de Dios. Dicho de manera más abstracta: solamente Dios posee la filosofía primera, la filosofía humana es una ciencia siempre segunda, porque no alcanza jamás su propio comienzo. El hombre es un ser expulsado del comienzo. Habita en lo ente, pero el ser de esto ente

¹⁵ *Anal. Post.*, I, 1, 71a29; *Anal. Pr.*, II, 21, 67a21. Cf. *Menón*, 80e. Como es sabido, Platón resuelve esta dificultad con su teoría de la reminiscencia; pero Aristóteles la rechaza como «absurda»: ¿cómo, se pregunta, saber alguna cosa sin poseer también en acto el comienzo de este saber? (*Anal. Post.*, 19, 99b27; cf. *Metafísica*, 19, 992b29 ss.).

¹⁶ *Ética a Nicómaco*, VI 6, 1141a7. Cf. *Anal. Post.*, II, 19, 100b13.

¹⁷ *Tópicos*, I, 2, 101a36-b4.

¹⁸ *Metafísica*, A, 2, 982b29-983a7. Cf. *supra*, en el presente texto, n. 5.

se sustrae siempre a su palabra. Habla siempre del ente, pero no dice el ser del ente. Su decir es un decir-de, esto es, un decir predicativo, que dice alguna cosa acerca de alguna cosa, *τι κατά τινος*, pero no llega jamás a decir el alguna-cosa mismo, la esencia, la sustancia. La palabra humana es un esfuerzo infinito por conjurar el [insuperable] silencio del comienzo.

4. La unidad

Con esta palabra silenciosa ante el comienzo, y en estrecha relación por tanto con la primera cuestión, se plantea la cuestión de la unidad. Es porque el ser permanece no-dicho por lo que hablamos tanto del ente. La aporeticidad del comienzo se manifiesta en la pluralidad de caminos que vienen de él o van hacia él, y esta pluralidad se traduce en la plurivocidad del decir humano. Que la dominación unificadora propia del comienzo, aunque presupuesta, no llegue a expresarse, es la razón de que el discurso humano sobre el ente sea siempre múltiple. *Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*, «el ente se dice de múltiples maneras»: esta frase repetida a menudo, verdadero *leitmotiv* de la *Metafísica*, es la consecuencia directa de la aporética del comienzo. Puesto que la unidad del ente no puede ser intuida en su origen, sólo cabe hacerla comprensible poco a poco, mediatamente, por un rodeo. Tal rodeo mediador es el lenguaje. El lenguaje no nos adentra en la unidad, sino que tan sólo apunta hacia ella. La palabra “ente”, que es la más importante porque sirve de cópula en la atribución, el *κατηγορεῖν*, no es un dicho unívoco, sino un *πρὸς ἓν λεγόμενον*, esto es, una palabra que, a través de la pluralidad de sus significaciones, apunta hacia una unidad siempre buscada. Como a estas significaciones múltiples del ente se les llama “categorías”, se ve que la célebre doctrina aristotélica de las categorías, que posteriormente será malinterpretada en la doctrina medieval de la analogía, no es tanto una solución unívoca de la cuestión de la unidad cuanto una respuesta que sigue cuestionando siempre de modos múltiples.

5. El fracaso creador

A quien objetase que esta presentación es demasiado negativa y que no tiene suficientemente en cuenta lo que la *Metafísica* contiene de positivo, podría responderse que lo positivo en Aristóteles no consiste tanto en su intención anunciada cuanto en el fracaso de su proyecto. Quería lograr una filosofía primera, y ha escrito una meta-física. Quería ser un teólogo, y se agota en la demostración de que la teología es humanamente imposible. Quería comenzar con el comienzo y partir del comienzo, y jamás concluye la empresa previa de aproximarse al comienzo. Quería captar la unidad del ente, es decir, aquello que hace que todo ente sea un ente, y la búsqueda de esta unidad reemplaza la imposible posesión intuitiva de esta unidad misma. Podría mostrarse que ciertas doctrinas bien conocidas de Aristóteles, como la doctrina de las categorías, han nacido del fracaso de su intención declarada. Quería mostrar que el ente es uno, y descubre que tiene múltiples significaciones que no son reducibles a la unidad de un género. Kant ha expresado involuntariamente este fracaso creador de Aristóteles cuando, al inicio de la *Analítica trascendental*, formula la opinión de que la división aristotélica de las categorías, que habría debido

ser «sistemática», se ha quedado sin embargo en «rapsódica». ¿Hay que lamentarlo?

Este fracaso nos plantea, en todo caso, dos cuestiones, de las cuales una es de método y la otra concierne al contenido:

1) ¿Es tarea del comentarista producir el sistema que el autor mismo no ha producido?

2) Este fracaso, ¿es un fracaso del filósofo llamado Aristóteles o de la filosofía en general? ¿Qué es lo que es rapsódico, el pensamiento de Aristóteles o la relación del hombre con el ente en general?

Si para nosotros modernos, habituados al rigor del método histórico y filológico, resulta claro que la respuesta a la primera pregunta ha de ser negativa, no sucede lo mismo con respecto a la segunda cuestión, que es filosófica. Si queremos apreciar en su justo valor la perplejidad que caracteriza a la filosofía de Aristóteles, es preciso que nos preguntemos si el fracaso del filosofar, cuando tal fracaso es grandioso, no pertenece más bien a la filosofía misma. Quizás, más filosófico que lo que Aristóteles quería hacer es lo que, contra su voluntad, realizó. En él, el “no-hacer” es todavía un hacer, y el silencio una palabra de gran alcance. La imposibilidad de la intuición es la realidad de la dialéctica. La imposibilidad de la inmovilidad es la realidad del movimiento. La imposibilidad de la teología es la realidad de la ontología. En Aristóteles, la «ciencia buscada» [da lugar a una ciencia de la búsqueda], se convierte en metafísica del inacabamiento del hombre y del mundo, que exige del hombre una palabra y una acción creadoras. No se puede hacer justicia al contenido positivo de la metafísica de Aristóteles limitándose a atender a aquello que en modo alguno se encuentra en ella: un *sistema*. Pues, de nuevo, la imposibilidad del sistema es la realidad de la búsqueda, de la *zetesis*. Tal vez en este trastocamiento que se despliega en la metafísica de Aristóteles se encuentre la paradoja siempre renaciente que habita en todo filósofo: porque busca y no encuentra lo que está buscando, encuentra en esa búsqueda misma aquello que no buscaba. No es éste un pensamiento moderno, sino la [oscura] sabiduría arcaica de una sentencia de Heráclito, que Aristóteles conocía: Ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἔξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἔδον καὶ ἄπορον, «Si no espera, no hallará lo inesperado, que es inhallable y aporético, ἄπορον»¹⁹.

¹⁹ Fragm. 18 Diels.