

El criticismo aristotélico en el siglo XX: hacia un cambio de paradigma

Teresa OÑATE Y ZUBÍA
(Universidad Complutense)

In memoriam Salvador Gómez Nogales

I. La unidad de la metafísica aristotélica: historia de un problema

Si a lo largo del pasado siglo XIX los tratados aristotélicos fueron ganando progresiva presencia y vigencia cultural en Occidente, ello fue debido, en gran medida, al peso decisivo de la autoridad hegeliana en defensa de su extraordinaria altura intelectual. «Se trata de uno de los más ricos y profundos genios científicos que jamás hayan existido... Aristóteles es un espíritu tan vasto y especulativo como ningún otro», escribe Hegel en las *Lecciones sobre historia de la filosofía*¹. «Si se tomase verdaderamente en serio –prosigue– el estudio de la filosofía, nada habría más digno de explicar desde la cátedra que las doctrinas de Aristóteles, pues no hay entre los filósofos antiguos ninguno que tanto merezca la pena...»². Otro de los factores determinantes del *renacimiento contemporáneo de Aristóteles* ha de buscarse en la edición monumental de

¹ G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, 3, B.

² *Ibid.*, *loc. cit.*

la Academia de Berlín a cargo de Bekker y de un equipo de acreditados filólogos que fue poniendo en manos de los estudiosos, de 1831 a 1870, un material textual y crítico sin parangón posible en la historiografía aristotélica³. El desarrollo alcanzado por ciencias tales como la filología y la historia durante el XIX contribuyó también a que el primer resultado característico de la crítica consistiera en subrayar el estatuto problemático del antes tenido por gran *sistema* aristotélico⁴, mientras todo iba siendo puesto en cuestión: la autenticidad de los tratados reunidos en el *Corpus*; la sucesión de las series; la significación, contextualización, cronología y compatibilidad de cada uno de los términos doctrinales, etc. Tan inusual hipercrítica arrancaba de un punto crucial: saber en qué medida el *Corpus* actual, contenido en la edición de Bekker, correspondía o no a lo que Aristóteles efectivamente escribiera.

Pues si bien no cabe negar la correspondencia esencial entre la edición de la Academia de Berlín y la de los *tratados esotéricos de escuela* transmitidos por Andrónico de Rodas, escolarca del Liceo, en el siglo I a.C., tampoco cabe ya negar que el orden y disposición de los tratados en el *Corpus* sea también obra de Andrónico mismo y no de Aristóteles, situación ésta que, afectando sin duda a la comprensión estructural y propiamente filosófica de las doctrinas e investigaciones del *Corpus*, no podía sino suscitar problemas lo bastante arduos como para abrir un espacio hermenéutico de vivo debate y esmerada revisión de la textualidad de los *lógoi*, configurando la imagen del *Aristóteles aporético* renacido a nuestra contemporaneidad⁵. El centro de las dificultades para los estudiosos

³ *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*, Berlin, G. Reimer, 1831-1870.

⁴ Una amplia reseña de las más significativas aportaciones de la crítica decimonónica, acompañada de comentario, puede encontrarse en el trabajo de E. Berti: *La filosofía del primo Aristotele*, Padova, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, 1962.

⁵ He analizado detalladamente dichas discusiones en el primer volumen de mi Tesis doctoral: *Aristóteles: causalidad, teleología y modalidad*. Este trabajo, siguiendo el procedimiento triádico que es característico de Aristóteles, se divide también en tres volúmenes, el primero de los cuales se consagra a la discusión del *aristotelismo contemporáneo*, agrupando a los estudiosos polemistas en cuatro grandes secciones, de acuerdo con su posición hermenéutica principal: la *lectura ontológica*, la *lectura teológica*, la *lectura onto-teológica* y la *lectura aporética*. El segundo volumen se dedica a restituir, siempre en diálogo con sus intérpretes, las doctrinas aristotélicas relativas a la *entidad* y, en especial, a la relación entre entidades sensibles y supra-sensibles; mientras que el tercer volumen se esfuerza en abordar por último, y sin abandonar la confrontación dialogal de los estudio-

está aun hoy en los libros *metafísicos*, que contienen las tesis esenciales del filósofo determinando el sentido del resto de los tratados; mientras que el núcleo problemático de la *Metafísica* reside, a su vez, en la cuestión de cuál sea la *compatibilidad de ontología y teología* elaborada por la *filosofía primera* (cf. *Metafísica* [abreviado aquí y en lo sucesivo: *Met.*], VI, 1, 1026a 10-33). Ahora bien, que tal cuestión radial no parezca poder dirimirse sin registrar una relación probablemente conflictiva entre el texto aristotélico y las culturas receptoras no-griegas de Aristóteles, viene, desde luego, a complicar aún más las cosas, pero no puede obviarse que *lo divino (tò theïon)* y *el ser (eînai)*, difícilmente están para estas culturas –como sí lo estuvieron para el pensamiento de la Grecia arcaica y clásica– en una situación de tan particular proximidad, asimilación y hasta identidad, como precisamente descubriera la reflexión racional filosófica, en pugna crítica con las mitologías antropomórficas⁶.

Fue P. Natorp, en 1884, el primero en denunciar el carácter contradictorio de la *filosofía primera* en su trabajo *Tema y disposición de la metafísica aristotélica*. Según Natorp, podían encontrarse dos concepciones mutuamente excluyentes de la *filosofía primera* y de su objeto en los *lógoi* agrupados bajo este título. De acuerdo con la primera, esta ciencia consistía en una *metaphysica generalis*, o, lo que es lo mismo, en un saber universal del ser, entendido como el objeto más universal y más abstracto (*allgemeinste und abstrakteste Gegenstand*)⁷. De acuerdo con la segunda, se trataba de una *metaphysica specialis*, es decir, de un saber particular sobre un ente excelente, suprasensible o inmaterial. La primera comprendía la metafísica como ontología, la segunda como teología, y era ésta, sin duda, la concepción inadecuada, pues circunscribiéndose a una región

del siglo XX, las doctrinas *teológicas* de Aristóteles, y, ante todo, la relación entre las entidades esenciales suprasensibles o *divinas* y el Dios Supremo que es sólo *vida noética simplicísima*. La Tesis se leyó en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, en el año 1989. Actualmente preparamos una versión suya más reducida y destinada a un público más amplio.

⁶Cf. W. Jaeger: *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, Oxford University Press, 1947; G. Colli: *La sapienza greca*, Milano, Adelphi Edizioni, 1977; y nuestro estudio inédito: *El retorno de lo divino en la postmodernidad*, de próxima aparición en la ed. madrileña Alderabán.

⁷Cf. P. Natorp: «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik», *Philosophische Monatschrift*, 24 (1887).

determinada y particular del ente, la divina, no podía ya constituirse en saber primero o fundamentador de los restantes.

De ahí que los textos «teológicos» no pudieran ser, para Natorp, auténticamente aristotélicos, sino meras interpolaciones debidas a peripatéticos menores, de espíritu platonizante y, en consecuencia, antiaristotélico.

Contra la argumentación de Natorp podrían dirigirse serias objeciones, pero la principal reside en la asimilación de *primero* (*tò próton*) a *fundamento* (*hypokeímenon*) entendiéndose por *fundamento* –y en esto sí de acuerdo con Aristóteles– una naturaleza, por indeterminada y general, *universal*, y, así, capaz de incluir a todo lo concreto-particular (cf. *Met.*, VII, 3, 1028b 33 - 1029a 30). Que ésta precisamente sea la posición sistemáticamente rechazada por Aristóteles contra el *materialismo* ya físico, ya abstracto, parece desconocerlo Natorp por entero; pero lo cierto es que el sentido unitario de todas las críticas aristotélicas a las restantes filosofías, así como el sentido esencial del pensamiento alternativo que les opone (cf. *Met.*, I, 7, 988a 35 - b 16; 8, 989b 21 - 990a 16; 9, 992a 25 - b 9), reside justo en este punto: que hacer de la materia (y por tanto de lo infinito, elemental, originario, imperfecto, genérico, potencial, indeterminado, incompleto, parcial, etc.) lo *principal*, equivale a invertir el orden ontológico del ser-pensar, ya sea confundiendo lo *primero* con el *sujeto lógico universal*, ya con el *substrato físico de los cambios*, etc⁸. Por otra parte, la asimilación de *principio primero* a *origen* termina por convertir el ser-pensar en su contrario: el más extenso, vago e indeterminado de los conceptos, predicado común que se dice de todas las determinaciones o sujeto común que las contiene en potencia; vacío cercano al no-ser: ilimitado, inacabado, imperfecto; confuso y nebuloso fundamento material, *anterior* en suma, en el sentido *potencial* del tiempo, a la plural y diferencial riqueza de la Vida, cuya plenitud se alcanza logrando cada entidad

⁸ Si la asimilación de lo *primero* y lo *fundamental* resulta imposible en Aristóteles y desconoce el sentido *esencial* de la *Filosofía Primera*, es a base de ignorar que el *arché* del Estagirita debe siempre entenderse a partir de las connotaciones concretas de «rango», «gobierno», «mando», «soberanía» y «jerarquía» correspondientes a la voz griega; y no como *origen*, *suelo* o *comienzo*, lo que equivaldría a pensarlo desde la generación, el movimiento, la materia, la imperfección o lo potencial, necesariamente subordinados a lo *ontológicamente primero*: el *acto*, cuya prioridad lo es en relación al ser, el conocer y el devenir. Cf. Aristóteles: *Metafísica*, I, 3-10; IX, 8; XII, 7-8.

diferencial (*ousía kai eidos*; cf. *Met.*, VII, 17, 1041b 15-33), el límite de su *uno verdadero* (*adiaretón alethés*; cf. *ibid.*, V, 16, 1021b 12 - 1022a 3), simple o absoluto (*haplós*; cf. *ibid.*, VII, 5, 1015b 10-15), en cuanto actividad expresiva y causa comunicativa (*enérgeia kai entelécheia*) de su misma eternidad (cf. *ibid.*, VIII, 5, 1044b 21-30; 6, 1045b 3-25; IX, 8, 1050a 8 - b 18). Es en estas entidades primeras (*próta*), actividades extáticas y placenteras, comunicativas y transmisivas, en vista de las cuales (*ou heneká*) realizan los seres animados cuantas acciones y movimientos realizan, donde culmina la *filosofía primera* consagrada al estudio de las realidades *inmóviles y separadas* (*akínetá kai choristá*; cf. *ibid.*, IX, 8, 1050b 19 - 1051a 3), o –en otras palabras– *por sí ontológicamente* (*kath' autá*), es –decimos– en ellas cuando la investigación alcanza el primer principio de los principios: la Unidad suprema del *sistema de los principios* (simples y divinos: *haplà kai theiá*; cf. *ibid.*, IX, 9, 1051a 4-33; 10, 1051a 39 - b 12; XI, 2, 1060b 1-2; 6, 1063a 12 - b 7; 7, 1064a 28 - b 14; XII, 8, 107b 1-14), porque *es* la Unidad que los principios *son*, sólo que *sin composición noético referencial* (con-causa) alguna: Dios-Uno supremo, así pues, de las *entidades divinas* que, como *límite constituyente* del ser-pensar, se oculta absolutamente *por el otro lado del límite*, el que da a sí mismo y al afuera (cf. *ibid.*, XII, 9-10, 1074b 15 - 1075a 15). Así pues, confundir el *uno* material extenso e indeterminado con el *uno* noético o espiritual, *intensivo y vivo*, el cual *no excluye sino que subordina* (a la unidad) la pluralidad de las *diferencias divinas*, parece ser la fuente de la incompreensión en que Natorp incurre⁹.

E. Zeller, en 1889 y contestando precisamente a Natorp, caía con todo en dificultades análogas a la hora de interpretar el ser aristotélico, que, por una parte, le parecía *universal* (forma y objeto de conocimiento) y, por

⁹ Por eso exige Aristóteles sistemáticamente que se distinga, de entre todos los *sentidos del uno*, que siendo un *pollachós legómenon* «significa de tantas maneras como se dice», entre dos modos decisivos: el *hén katà póson* (desde la perspectiva de la cantidad) y el *hén katà poíon* (desde el punto de vista de la diferencia). Aristóteles ha dedicado a la henología (o ciencia del uno) un tratado completo: el libro X de la *Metafísica*, poco *censurado* por los comentaristas –al contrario por ejemplo que *Met.*, XII–, quienes seguramente lo tomaban por un libro de matemática y epistemología, en cierto modo pitagorizante. En realidad, contiene las claves de comprensión de la crítica radical del pitagorismo y del platonismo académico, que se desenvuelve en los libros XIII y XIV con que se cierra dialécticamente la serie de los *lógoi metafísicos* y la confutación (*elegtikós*) de las *teorías de los principios* concurrentes. Volveremos sobre ello.

otra, *real* (individual y concreto). Zeller situaba la raíz de dicha contradicción en la doble condición de la entidad (*ousía*) aristotélica: en cuanto forma pura y suprasensible, de un lado, y en cuanto compuesto individual y material, de otro; caracterizaciones disyuntivas que debían necesariamente excluirse entre sí. Y si bien no compartía el juicio de Natorp sobre los textos *teológicos* de Aristóteles, sí creía en la contradicción no ya sólo textual, ni meramente histórica, sino crudamente *doctrinal* e involucrada de modo irreductible en el corazón mismo de los *libros metafísicos* a partir del dúplice sentido de la noción de entidad¹⁰.

El conflicto irresoluble entre teología y ontología dentro de la *filosofía primera* estaba, así pues, en el centro contradictorio del auténtico pensamiento aristotélico. El *Aristóteles aporético* acababa de nacer¹¹.

En 1923, W. Jaeger ofrecía a la cuestión suscitada por Natorp una solución explicativa, destinada a gozar de la máxima difusión e incidencia. No resulta exagerado afirmar que toda la literatura aristotélica posterior a 1923 supone o incluye una toma de posición, sea a favor, sea a contra, de las conclusiones y principios metodológicos defendidos por Jaeger en su *Aristóteles: bases para una historia de su evolución intelectual*¹².

Recurriendo a un método *genético* o *evolutivo* (diacrónico), a partir de cuya aplicación se resolvían, de manera bien distinta a la de Natorp y Zeller, las *contradicciones* encontradas en la metafísica aristotélica, Jaeger proponía una nueva lectura tanto de los tratados del *Corpus* como de las obras perdidas (los *Diálogos* «exotéricos» del Estagirita). Los escritos de Aristóteles corresponderían a distintos periodos de una trayectoria intelectual no homogénea, cuyas fases permitirían una distinción tanto

¹⁰ Cf. E. Zeller: «Bericht on Natorps Thema und Di», en *Archives der Geschichte der Philosophie*, 2 (1889).

¹¹ Bástenos con señalar aquí, por el momento, que el predominio casi exclusivo en la historia del Occidente post-griego de un pensar escindido en *dicotomías* reductivas y exigencias *monistas* bloquea la comprensión del sistema *pluralista e integrador* que es el de Aristóteles. El pensar de la Identidad y el Fundamento, el pensar de la metafísica occidental sigue siendo hoy el principal obstáculo que ha de enfrentar la filosofía aristotélica, que no es sino un pensar de las *diferencias enlazadas*, articuladas u organizadas en lo que debe seguir llamándose *sistema*, un sistema estructural y no deductivo o, como quiere G. Reale, *poliédrico*.

¹² W. Jaeger: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmann, 1923.

doctrinal como cronológica. La línea de esta evolución conduciría desde el inicial platonismo profesado por Aristóteles durante los veinte años de estancia en la Academia, hasta posiciones cada vez menos interesadas en la problemática metafísica y las realidades trascendentes, y, así, más atentas a las investigaciones de carácter empírico, como por ejemplo la explicación inmanente de los fenómenos naturales y culturales. El nudo de la aporía se desataba al comprender que las formulaciones excluyentes no eran simultáneas; la inicial y originaria (*Urmetaphysik*) concebía la ciencia platónicamente como teología, dedicada con exclusividad al ser trascendente, suprasensible e inmóvil, pero una comprensión posterior (*Spätmetaphysik*), independiente y propiamente aristotélica, la pensaba, en contraste, como ciencia universal del ser, tanto suprasensible como físico, que abarcaba la substancia divina tanto como las formas inmanentes a la materia, esto es, como ontología del *ser en cuanto ser* de todos los entes. La diacronía de las dos versiones permitía reordenar *sucesivamente* las series textuales, restituyendo además a los escritos aristotélicos la vitalidad propia de toda investigación abierta; de este modo creía Jaeger librar a Aristóteles no sólo de la acusación de inconsistencia, sino también de otras no menos graves que la tradición había hecho pesar sobre su filosofía, a saber: las del autoritarismo y dogmatismo que caracterizan a todo sistema cerrado y estático. Recuperando el *Aristóteles histórico*, Jaeger convertía el conflicto en enérgica tensión que se desarrollaba paulatinamente de un polo al otro: del énfasis trascendente al, cada vez mayor, arrobamiento en la naturaleza de lo particular cercano.

La supuesta contradicción del que antes había sido tenido por *sistema*, lejos de haber sido solventada por la aplicación del *principio de desarrollo orgánico*, venía a consolidarse como tal, pues desenvolver el conflicto encontrando para las doctrinas *teológicas* y las *ontológicas* distintas genealogías y posiciones filosóficas, equivale a negar radicalmente la posibilidad de que ambas dimensiones pudieran armonizarse en un pensamiento coherente, ser simultáneas y hasta requerirse mutuamente. Equivale, en otras palabras, a entronizar la recíproca exclusión de las que ahora debían verse como *las dos filosofías de Aristóteles que se sucedieron en el tiempo*.

El primer crítico de la cronología jaegeriana fue H. von Armin, quien, adhiriéndose al método histórico-genético, desembocaba sin embargo en

el extremo opuesto de Jaeger¹³. También E. Oggioni, P. Gohlke y M. Wundt rechazaron, entre otros, la reconstrucción jaegeriana, proponiendo interpretaciones exactamente opuestas a la suya y tan sólidamente apoyadas en un imponente aparato de crítica filológica como lo estuvieran las tesis del pionero¹⁴. Por lo que, tras ellos, resultaba muy difícil no mirar con escepticismo una metodología que arrojaba resultados tan dispares. De hecho, más de medio siglo de acendrada investigación en esta materia, permite comprobar el carácter *conjetural* del movimiento exegético desencadenado por Jaeger.

Han sido necesarias, no obstante, dos obras críticas de excepcional envergadura para terminar de preterirlo, devolviendo a los estudiosos la tarea irrenunciable de examinar pacientemente cuál sea la particular unidad, estructura y sistematicidad de la *filosofía primera* aristotélica; ambas se cuentan hoy entre las contribuciones de máximo prestigio que el criticismo del siglo XX aporta al conocimiento de Aristóteles. Se trata del texto de J. Owens: *La doctrina del ser en la "Metafísica" aristotélica*¹⁵, y del texto de G. Reale: *El concepto de filosofía primera y la unidad de la metafísica aristotélica*¹⁶. Con ellas, de modo emblemático, saldaba el criticismo aristotélico contemporáneo una doble deuda: ni era posible volver al Aristóteles *escolástico*, cuyo sistema *cerrado* se presentaba con autoritaria validez atemporal; ni era posible proseguir con los excesos *histori-cistas*, *dialécticos*, y *filológico-positivistas* de los modernos, siempre y cuando se tratara de atender al contexto histórico, lingüístico y problemático concreto del Aristóteles griego, de acuerdo, pues, con una sobria hermenéutica filosófica, advertida ya respecto de un peligro elemental: la proyección acrítica del intérprete.

¹³ Cf. H. Von Armin: «Zu Werner Jaegers Grundlegung d», en *Wiener Studien*, 46 (1928).

¹⁴ Cf. P. Gohlke: *Die Entstehung der Aristotelischen Prinzipienlehre*, Berlin, G.C.B. Mohr, 1954; E. Oggioni: *La filosofia prima di Aristotele (Saggio di ricostruzione e di interpretazione)*, Milano, Vita y Pensiero, 1939; y M. Wundt: *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953.

¹⁵ J. Owens: *The Doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics" (A study in the Greek Background of Medieval Thought)*, Toronto, Pontifical Institut of Medieval Studies, 1951.

¹⁶ G. Reale: *The Concept of First Philosophy and the Unity of Aristotelian Metaphysics*, New York, Suny Press, 1980.

II. La contribución de las lecturas ontológica, teológica, ontoteológica y aporética: estado actual de la cuestión

Las *cuatro lecturas* en que se distribuye el criticismo aristotélico contemporáneo, exigido y estimulado por los retos referidos, responden al diagrama trazado por Natorp en todas las combinaciones previsibles. Según cómo contesten a la cuestión de cuál sea el *objeto* de la *filosofía primera*, pueden distinguirse cuatro grandes grupos de interpretaciones: 1) las *ontológicas*, 2) las *teológicas*, 3) las *ontoteológicas*, y 4) las *aporéticas*. La vigencia y orientación de éstas no es, sin embargo, siempre la misma. Por nuestra parte no se trata de elaborar aquí ninguna clasificación enumerativa de los trabajos aristotélicos aparecidos a lo largo del presente siglo, sino de ofrecer más bien un *cuadro hermenéutico* manejable que permita hacerse cargo tanto de los *problemas* como de las *aportaciones* conjuntas y más destacadas del aristotelismo actual.

1) *Las lecturas ontológicas*. Las lecturas tanto de *ontología general* como de *ontología fundamental* apenas cuentan hoy con partidarios. Tal es la resistencia que los *lógoi metafísicos* oponen a semejante interpretación en cuanto se leen *desde Aristóteles*, cuya oposición al materialismo abstracto y al monismo genérico ha sido ampliamente recibida por la crítica. Hay todavía algunos pocos estudiosos que defienden la tesis de una ontología fundamental en Aristóteles, pero en la mayoría de estos trabajos puede advertirse un sesgo ahistórico característico que les separa de la muy rigurosa literatura *crítica* aristotélica practicada en nuestros días. A menudo admiten abiertamente estar leyendo a Aristóteles como pretexto para su propia reflexión, o bien estar haciéndolo desde posiciones conscientemente tributarias de un determinado Heidegger¹⁷; precisamente el Heidegger cercano a la Fenomenología que proyectaba una ontología fundamental durante el período de *Ser y Tiempo*... por mucho que el filósofo alemán renegara luego públicamente de dicho proyecto por hondos motivos, que si yo no me equivoco tienen no poco que ver con la lectura ininterrumpida de Aristóteles a lo largo de toda su vida, y con cómo iba aprendiendo de Aristóteles instancias críticas que oponer al *nihilismo* del pensamiento europeo¹⁸.

¹⁷ Cf. R. Boehm: *La Métaphysique d'Aristote: Le Fondamental et l'Essentiel*, con una introducción de E. Martineau, Paris, Gallimard, 1976.

¹⁸ Cf. E. Berti: *Aristotele nell'Novecento*, Roma-Barí, Laterza, 1992.

La contribución heideggeriana al descubrimiento del Aristóteles griego por parte de la segunda mitad de siglo XX es, de hecho, invaluable, y abre un capítulo otro en el marco de las lecturas *ontológicas*. Sin la hermenéutica de M. Heidegger y H.-G. Gadamer –coincidentes con L. Wittgenstein en cuanto a la *intralingüisticidad del ser–*, no habríamos llegado a comprender que la ontología aristotélica del *ser que se dice* es una *ontología del lenguaje*, que se juega en el interior del lenguaje como interpretación y comprensión de los *sentidos* (precisamente por eso no es *fundamental*) del *ser* que se da en el *lenguaje*; o sea, una *ontología hermenéutica*. La contribución de los estudiosos españoles en este punto merece una mención destacada: ya sean los estudios de T. Calvo Martínez sobre el *principio de no-contradicción*; los de F. Martínez Marzoa sobre el *tí katà tinós* y el *verbo cópula*; los de J.M. Navarro Cordón sobre los diversos *planos discursivos* y el estatuto *hermenéutico* de la ontología aristotélica; los de Q. Racionero Carmona sobre el papel y sentido de la *Retórica* de Aristóteles; o mis humildes contribuciones a la comprensión del estatuto *verbal y activo* de las *acciones comunicativas extáticas* (*enérgeia kai entelécheia*) como causas y principios ontológicos¹⁹.

Se puede decir que tras la crítica exhaustiva que tanto Ph. Merlan como J. Owens –de quienes nos ocuparemos en el próximo epígrafe– dirigieran al indiferentismo o abstraccionismo de las lecturas de ontología general o fundamental, haciendo hincapié en el carácter *negativo* del infinito elemental para los griegos y la positividad del *límite*, esta corriente se ha ido decantando cada vez con más claridad hacia los planteamientos pluralistas que son propios de una *ontología de las formas*, a la que llamaremos *ontología esencialista*. El logro del aristotelismo contemporáneo en este punto es sencillamente extraordinario. En efecto, si se tiene en cuenta que durante siglos las lecturas *ontoteológicas* de raigambre moderna, medieval y peripatética, habían hecho un uso abusivo y ontológico del texto de lógica quizá más famoso del mundo: *Categorías*, insistiendo con razón en que los *compuestos individuales* tienen primacía sobre los *compuestos lógicos universales* (géneros y especies), pero extrapolando luego

¹⁹ Cf. A. Álvarez Gómez & R. Martínez Castro (eds.): *En torno a Aristóteles: homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1998, donde podrán encontrarse los últimos artículos publicados de tales estudiosos.

la doctrina, para pretender que también el compuesto físico individual fuera la *entidad primera* o *próte ousía* ontológica, se advertirá en seguida que las ontologías esencialistas han venido a poner las cosas en su sitio, por lo que a Aristóteles se refiere²⁰.

La corriente ontológica que desemboca en la lectura *ontológico-esencialista* reúne, en suma, los logros de un nutrido número de investigadores occidentales, entre los que cabe destacar a G. Patzig, U. Dohndt, E. Berti, C.J. de Vogel, J. Pepin, A.M. de Vos y Ch.H. Chen²¹. Sin embargo, habiendo desembocado en la autosuficiencia ontológica de los *eide-ousiai* como primeras causas formales y finales de las entidades naturales, dicha lectura no cree, con todo, poder encontrar ninguna dimensión propiamente *ontológica* a la causalidad de Dios. Así, E. Berti, por ejemplo, reduce la teología de los *libros metafísicos* de Aristóteles a la causalidad *motriz* del Dios-Motor Inmóvil sobre el *kósmos* físico –en términos, pues, averroístas–²². Otros ejemplos análogos podrían asimismo ofrecerse.

En definitiva, puede decirse que el *Aristoteles aporético* del siglo XX vuelve a dibujar la escisión entre ontología y teología en las conclusiones, hasta el momento, de los trabajos teóricos que más han conseguido acercarse al Aristóteles griego.

2) *Las lecturas teológicas* merecen, por su parte, un comentario tan elogioso como escueto. Sus representantes emblemáticos son Ph. Merlan y J. Owens. Precisamente desde la reconstrucción documentada del marco mental griego que ellos conocen a fondo a partir de las tradiciones neoplatónicas, han mostrado algo de particular importancia para la discusión que mantenemos, a saber: que para los comentaristas griegos sin excepción, desde Teofrasto o Eudemo a Alejandro de Afrodisia, Siriano o Asclepio, la *filosofía primera* aristotélica siempre fue teología y sólo teo-

²⁰ Sólo una lectura que confundiera las *entidades esenciales ontológicas* con sus *conceptos* pensados, omitiendo la crítica sistemática de Aristóteles a los *eide universales* platónicos, podría, sin entender la diferencia entre lo simple (*haplós*) o primero (*próton*) y lo universal (*kathólou*) causado, dejar de recibir el pensamiento aristotélico, en este punto esencial.

²¹ Cf., por ejemplo, el trabajo de C.J. De Vogel en: *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, 1961; y Ch.-H. Chen: *Sophia, the Science Aristotle sought*, New York, Duckworth, 1976.

²² Cf. E. Berti: *Profilo di Aristotele*, Roma, Studium, 1979.

logía. Obstáculo, éste, bastante incómodo para las interpretaciones ontológicas de cualquier signo.

El problema general que arrojan estas investigaciones es, de modo sorprendente, simétrico, pero inverso, del que encontraban los ontólogos esencialistas, a saber: el que afecta al *vínculo* entre el ser-Dios y las entidades sensibles, pues no conteniendo los *lógoi metafísicos* de Aristóteles ninguna explicación *derivacionista* de cómo la instancia suprema del Ser-Dios se *expresa* en las restantes instancias secundarias, no consiente trazar, según Owens, el enlace esperado entre la teología del Uno y los restantes seres suprasensibles y sensibles. Cuestión por la cual J. Owens termina desembocando también en la *negación* del sistema de Aristóteles, y, así, en la lectura *aporética* frecuente²³.

3) *Las lecturas ontoteológicas*. De este grupo puede decirse también que está en franca retirada y que ha ido siendo desplazado por las lecturas anteriores, refugiándose en las aporéticas a medida que no podía mantener ni la posición *categorial-substancialista* de los compuestos físicos-individuales como entidades primeras; ni la paralela *reducción mentalista* (o logicista) de las entidades esenciales y los principios ontológicos a *conceptos*; ni la reducción de la *verdad* al *juicio predicativo*; ni la explicación de la fundación del ser de los entes sensibles basándose en una *causalidad teleológica transcendente* que habría de explicar no sólo el movimiento del mundo sino las propias existencias individuales; ni, en el mismo sentido, la reducción de la *modalidad* aristotélica (de lo actual y potencial) al *movimiento*. Representan esta posición figuras tales como J. Tricot y D. Ross (traductores al francés y al inglés, respectivamente, de la *Metafísica* aristotélica), A. Mansion, G. Verbeke, W. Marx, V. Decarie y, en general, todos los que continúan de un modo u otro los parámetros y tópicos del *aristotelismo escolástico y moderno*²⁴. Cuanto más se alejan de éste, más

²³ En una dirección similar y con aportaciones propias se mueven los trabajos de H. Ambuhl, A. Wagner, A.H. Armstrong, O. Hamelin, K. Oehler, A. Pauler, K. Kremer, G.L. Muskens y el español S. Gómez Nogales. *Cf.*, por ejemplo, J. Owens: «La forma como causa del ser» (texto original en español), en *Revista de Filosofía* (Veracruz, México), 29-30 (1977), y *Aristotle: The Collected Papers of Joseph Owens*, New York, New York State University Press, 1981; Ph. Merlan: *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, M. Nijhoff, 1953; y S. Gómez Nogales: *El Horizonte de la Metafísica Aristotélica*, Madrid, Estudios Onienses, 1955.

²⁴ *Cf.*, por citar únicamente un par de títulos, A. Mansion: «Philosophie première, phi-

se aproximan a las lecturas *aporéticas* para negar la consistencia de las mismas doctrinas que mantienen intactas y siguen atribuyendo a Aristóteles.

Una excepción de singular relieve viene dada por G. Reale, ya antes mencionado, quien defiende una unidad estructural, poliédrica o perspectivista del sistema aristotélico, difícilmente discutible, y ya en la dirección del *sistema abierto y flexible* tan acertadamente defendido por E. Berti contra el aporeticismo dialéctico de P. Aubenque –al que en breve nos referiremos al presentar la última serie de lecturas propuesta por el criticismo aristotélico occidental contemporáneo.

4) Resta sólo la *lectura aporética*, con la cual hemos venido discutiendo desde el principio de estas páginas. La cercanía e interés que ha devuelto al pensamiento de Aristóteles resulta tan innegable como también lo es la proyección de los *conflictos* de la *modernidad dualista secularizada* que vierte sobre los textos griegos, en todos los sentidos advertidos. Su representante contemporáneo más brillante es P. Aubenque, cuya obra *El problema del ser en Aristóteles*²⁵ ha alcanzado una notable difusión, no sólo entre los estudiosos de Aristóteles, sino también en los ámbitos de cultura en general. Su popularidad obedece, sin duda, a cómo vehicula motivos escolásticos en su versión secularizada moderna y desde un lenguaje que reconduce la hermenéutica de H.-G. Gadamer a posiciones kantianas de base. Después del *Aristóteles* de W. Jaeger el suyo es el trabajo probablemente más influyente del *aristotelismo cultural laico europeo*.

La tesis central de *El problema del ser en Aristóteles* coincide con la *dialéctica inconclusa* que Aubenque atribuye al Estagirita, afirmación para la cual el profesor francés necesita sostener que la *entidad esencial* (*ousía kai eídos*) no es más que la *primera categoría*, reducción logicista que necesita, a su vez, reducir la modalidad actual-potencial al movimiento, de acuerdo, pues, con los esquemas básicos de la onto-teo-logía escolástica, modernizados a través de la asimilación cartesiana del pensamiento a *método*, ahora sin conclusión en ninguna verdad que no sea *provisional*. La *secularización* que Aubenque opera en el texto aristotélico

losophie seconde et métaphysique chez Aristote», *Revue philosophique de Louvain*, 56 (1958); y W. Marx: *Introduction to Aristotle's Theory of Being as Being*, The Hague, M. Nihoff, 1977.

²⁵ Cf. P. Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962.

responde, sin duda, a los motivos antitotalitarios que la Europa de la postguerra mundial, sobre todo en Francia, asocia con la crítica del pensamiento alemán: del idealismo hegeliano a su prolongación dictatorial marxista. Desafortunadamente para la modernidad europea secularizada, *espíritu*, desde Hegel, no parece poder decir nada distinto de Estado como Razón absoluta y Dios como realización dialéctica de la Historia. El intolerante prejuicio de las democráticas sociedades modernas europeas respecto de todas las religiones espirituales de la tierra, acriticamente estigmatizadas por violentas y/o fundamentalistas, hunde sus raíces en la propia experiencia del trauma de la modernidad europea que como secularización del cristianismo romano no puede dejar de considerarse experiencia *universal* del Hombre.

Pero volvamos a Aristóteles. La tesis de la *dialéctica inconclusa*, basada en una *homonimia ilimitada de la entidad*, ha sido pormenorizadamente discutida por J. Owens, E. Berti y por mí misma desde la *resistencia* que la textualidad aristotélica ofrece firmemente, y por todas partes, a las reducciones apuntadas²⁶. No obstante, Aubenque comparte con Owens y con Berti –hechas las salvedades dichas– algunos de los logros irreversibles ganados por el criticismo aristotélico del siglo XX: la comprensión *dialéctico-hermenéutica*, y no científica, del *métodos* de la *filosofía primera*; la comprensión de la estructura conectiva *pros hén* como vía de *unificación* de los sentidos *diversos* del ser; el carácter *intra lingüístico* de la Ontología; y, finalmente, la pluralidad de los ámbitos de problemas y lenguajes que distinguen y respetan *las razones de Aristóteles* articulando, así, una filosofía de las *Diferencias* (que tanto interesa hoy a un Occidente hastiado de grandes *meta-relatos*, por emplear la expresión de F. Lyotard, obsesivamente *monológicos* y siempre-ya *violentos* y *nihilizadores* para con las diferencias de lo real y de la vida). La discusión recae pues, una vez más, en cuál sea la *unidad* de este *pensamiento plural* que las lecturas aporéticas niegan a Aristóteles haber logrado.

A pesar de su aparente novedad, tampoco esta corriente crítica deja de

²⁶ Véase T. Oñate: «Pierre Aubenque: proximidad y distancia del Aristóteles dialéctico», en A. Álvarez Gómez & R. Martínez Castro (eds.): *En torno a Aristóteles: homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1998, págs. 67-117; y «Occidente y el problema del ser. Una conversación con Pierre Aubenque en Madrid», en *Revista de Filosofía*, N.º 9 (1993), págs. 207-219.

tener antecedentes en la historia hermenéutica del aristotelismo –y nos referimos ahora no sólo a la clara continuidad en que se halla con relación a las posiciones de Jaeger y Zeller–. Recientemente, P. Vignaux ha subrayado la profunda conexión y paralelismo que pueden encontrarse entre la interpretación de Aubenque y la reflexión de Duns Scoto sobre la *filosofía primera* aristotélica²⁷. El propio Scoto utiliza ya la expresión *inquisitio metaphysica* para indicar que la *Metafísica* del Estagirita constituye no tanto un *conjunto sistemático*, cuanto el pensamiento *inacabado* que es fruto de un espíritu ambiguo, dubitativo y hasta incoherente.

Pero lo que más nos interesa notar ahora es que el Aristóteles conocido por el mundo moderno occidental desde el siglo XIII no es ya, como fue para el mundo antiguo y medieval, *el maestro de los que saben*, sino un Aristóteles esencialmente *problemático desde el punto de vista lógico*. Si para la proximidad entre *Divinidad* y *Ser* que experimenta el universo griego, la *filosofía primera* había de ser *teológica*, para la modernidad de cuyo horizonte Dios se irá *alejando progresivamente, retirándose del discurso racional lógico*, la escisión entre ontología y teología parece resultar *históricamente inevitable*. La pregunta por lo tanto es ésta: ¿estamos aún en la modernidad histórica? ¿No prepara el *renacimiento contemporáneo de Aristóteles* un tiempo-espacio de espiritualidad *racional y plural*? Mientras tanto el caso es que Occidente siempre ha tejido el hilo de su autocomprensión y continuidad *a través de la relectura y reescritura diferente de un texto inagotable y misterioso: los catorce lógoi de la Teología de Aristóteles* ²⁸.

²⁷ Cf. la discusión entre P. Vignaux, P. Aubenque, M.J. Wahl *et. al.*: «Sense et structure de la métaphysique», en P. Aubenque, J. Bronschwig *et. al.*: *Études aristotéliennes. Métaphysique et théologie*, Paris, J. Vrin, 1985.

²⁸ En cuanto a la impronta del *nuevo Aristóteles* en las líneas más relevantes del pensamiento del siglo XX, véase de E. Berti: *Aristotele nel Novecento* (cf. *supra*, n 18). El profesor italiano consigna y discute allí, pormenorizadamente y con conocimiento aristotélico sobrado, las interpretaciones debidas al notable influjo de numerosas problemáticas y perspectivas aristotélicas en los movimientos filosóficos del siglo: el *neohumanismo* (W. Jaeger, J. Stenzel, M. Gentile); la *hermenéutica* de M. Heidegger; la *filosofía analítica* de Oxford y Cambridge (J. Austin, G. Ryle, P. Strawson, S. Kripke, R. Sorabji, D. Wiggins, D. Hamlyn, G. Anscombe, G. von Wright); *el renacimiento de la filosofía práctica* (H.-G. Gadamer, M. Riedel, J. Ritter, R. Bubner, A. MacIntyre, H. Jonas); *la nueva retórica* (Ch. Perelman, W. Hennis); *la ética del discurso* (K.O. Apel, J. Habermas, P. Aubenque); *la*

III. Conclusiones

Si se repara en la contribución de los *resultados conjuntos* de la crítica, y ésta se pone en relación con el cuadro operativo natorpiano, se observará en seguida una clara *asimetría* cuando no un auténtico *agujero*. En efecto, todas las combinaciones posibles se han dado, y han sido discutidas en todas las direcciones por los estudiosos, *menos una: la que afecta al carácter especial de la teología, que acriticamente ha sido presupuesto como un sinónimo de monoteísmo, dando lugar a los innumerables conflictos vistos entre esta teología, así sobreentendida, y la ontología del resto de los seres*. Es evidente, pues, que la cuestión pendiente está en la *henología* de Aristóteles, o sea, *en el tratamiento del uno (hén)* que –tal y como Aristóteles advierte– se dice en tantos sentidos como el ser (cf. *Met.*, X, 1, 1052a 15 - b 1), y, asimismo, *en el tratamiento del en qué consiste ser-uno (ti ésti tò hènì einai)* (*ibid.*, 1052b 1 - 1053a 14). Aristóteles consagra al estudio del uno varios lugares perfectamente delimitados: los capítulos segundo, tercero y octavo del libro I de la *Física* (cf. 184b 15 - 187a 14; 191a 24 - b 34), donde entra en discusión con el eleatismo; el capítulo sexto del libro V de la *Metafísica* (cf. 1015b 16 - 1017a 7), donde establece que el uno es un *pollachòs legómenon* y ordena el uno potencial *extenso* al uno *actual-diferencial-indivisible*; y –según hemos dicho ya– el lugar central: el libro X, esta vez entero, de la *Metafísica*, que se prolonga con la crítica de las teorías de los principios académicas (monológico-extensas) en los libros finales: XIII y XIV.

El libro X, al que llamaremos *libro de lo uno y lo múltiple*, no ocupa, claro está, un lugar cualquiera dentro de los tratados de *filosofía primera*. Se abre justo cuando Aristóteles ha resuelto ya las *aporias de la entidad*,

nueva filosofía política (L. Strauss, E. Voegelin, H. Arendt); *la nueva epistemología* (G. Vailati, G. Bachelard, K. Popper, P. Feyerabend, J. Watkins, Th. Khun, I. Prigogine, G. Nicolis, R. Thom, M. Delbrück, E. Mayr), y otros. E. Berti considera, por su parte, que tan abrumadora «presencia de Aristóteles en el siglo XX» se debe a que su filosofía ofrece «quizá el único caso en la historia de sistema abierto... como sistema complejo, dotado a la vez de una gran diferenciación interna y de una cierta unidad... Su apertura es susceptible de continuas integraciones y múltiples usos, dada su gran versatilidad, atestada por una fortuna tan amplia como jamás se haya dado, y de una presencia tan viva y abundante como la que se puede observar también en la filosofía del siglo XX» (*op.cit.*, pp. 263-264, nuestra trad.).

es decir, de la relación entre las entidades *suprasensibles* y las *sensibles* gracias a la *causalidad modal* (cf. *Met.*, IX, 7-10), que culmina, por su parte, en las *ousíai kai eíde kai enérgeiai kai entelécheiai kai alétheiai*: *entidades esencial-diferenciales o acciones extáticas, comunicativas y verdaderas* (cf. *ibid.*, 1051b 22 - 1052a 3). O lo que es lo mismo, en la comprensión del *modo de ser* de las entidades primeras *simples* y *divinas*. Sólo en ese momento está la investigación en disposición de abordar las aporías que conciernen *ahora* a la relación de estas entidades suprasensibles *entre sí y con el Uno-Ser supremo* o *Nous simplicísimo*. El libro X, pues, da comienzo al tratamiento del *sistema de los principios*, cumpliendo cabalmente el programa *ascendente* de investigación que Aristóteles se viera obligado a trazar desde el libro III, o *libro de las aporías* (cf. *ibid.*, III, 1, 995b 4 - 996a 18). Esta investigación que comienza en el décimo de los *libros metafísicos* ocupa ya el resto de la obra y abarca su *tercera serie*. Se desarrolla en los libros X, XI y XII y se completa luego con el *díptico refutativo* que forman los libros XIII y XIV, donde la apoyatura dialéctica se logra reduciendo al absurdo a los rivales agonísticos: las teorías académicas de los principios, encerradas en las *abstracciones inmóviles* y sin acceso a la *acción espiritual de la vida* (cf. *ibid.*, XIV, 4, 1091a 20 - 1092a 9; *De anima*, I, 4, 408b 14 - 409a 30; 5, 410b 13 - 15; II, 1, 412b 20 - 413a 8).

La investigación de los *próta* o (principios) primeros y su *unidad onto-noética* o *teo-noética* asciende, así, hasta el *límite último* del sistema pluralista teológico aristotélico, atravesando la *physis* y el *cielo* hasta el *Dios supremo* que es la *acción viva y eterna del pensar reflexivo* (cf. *Met.*, XII, 7, 1072b 24-10). El *politeísmo racional* del sabio Aristóteles asciende, por lo tanto, recorriendo las espirales del espíritu desde lo *sagrado* de la tierra, el agua, el aire y el fuego, hasta lo *divino-plural* de las almas o diferencias primeras vivas (cf. *ibid.*, XII, 8, 1074b 1-14), pero sólo en el mundo *noético* puede intensivamente *detenerse* el *deseo racional del bien, la belleza y la verdad*: en su *límite constituyente*: el *Dios supremo* en cuyo pensar *somos*, siéndonos el pensar de nuestra esencia *indisponible* y tan *desconocido* como el límite que da al *afuera* infinito de la luz cegadora (cf. *ibid.*, II, 1, 993b 8-12).

Lo sagrado, lo divino y el Dios. Tal es la *triada estructural* en que se articula la *unidad* de la teología racional aristotélica haciendo desembocar

la dialéctica en la filosofía primera²⁹.

La contribución de mi trabajo al criticismo aristotélico del siglo XX viene a continuar la labor del profesor griego Lambros Couloubaritsis, quien advirtiera ya en distintos estudios imprescindibles la exigencia de abordar la comprensión de los *libros metafísicos* desde la *henología* aristotélica, para acceder desde ésta a la teología y a la *unidad* del saber que compete a la *filosofía primera* del ser³⁰. No obstante, el acceso a la henología no se abre sino a partir de la comprensión de la *modalidad extática* de las *entidades esenciales*, por lo que, sin la comprensión de la modalidad y la henología el sistema de los principios resulta *inaccesible*. Tras veinte años de estudio ininterrumpido sobre los textos del *Corpus* mi tesis se concreta, pues, en la vindicación de la *lectura teológica*, una vez libre de la *reducción monoteísta especial*, tan poco acorde con el *pluralismo* griego aristotélico, que, precisamente por serlo, exige encontrar la *unidad del sistema abierto* de Aristóteles en el recorrido que atraviesa ámbitos de espacio-tiempo *también* plurales: de los sistemas conceptuales al sistema de las *causas*, o primeras entidades esenciales divinas, y de éste al sistema noético de los *principios*, cuya *unidad simple* es simplemente el *Dios desconocido*.

Tanto las lecturas ontológico-esencialistas como las teológicas pueden *complementarse* desde esta perspectiva, que opone a las lecturas aporéticas, receptoras modernas de la onto-teo-logía cristiano-latina, un sólo obstáculo hermenéutico, a saber: que el texto de los *libros metafísicos* de Aristóteles, al menos tal y como ha llegado a nosotros, puede ahora leerse *íntegro*, frase a frase, sin contradicciones, sin vacíos, sin necesidad de resultar «completado» y sin necesidad de «alterar» la *progresión* con que se desenvuelve la tensión interna del análisis que *descubre* la unidad-pluralidad del lenguaje del ser... *ascendiendo* desde la *semántica* usiológica (relativa a la unidad categorial-entitativa) hasta la *sintaxis* estructural-modal de las diferencias ontológicas (relativa, por su parte, a la unidad de los sentidos internos de la entidad ordenados modalmente a su esencia-causa primera), para desembocar, finalmente, en una *pragmática* trans-

²⁹ Tal es, precisamente, el título que E. Berti da a uno de sus más conocidos trabajos: *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, C.E.D.A.M., 1977.

³⁰ Cf. L. Couloubaritsis: «L'être et l'un chez Aristote», *Revue de philosophie ancienne*, 1-2 (1983); y *L'événement de la science physique*, Bruxelles, Ousia, 1980.

cidental-noética (relativa, esta vez, a la unidad de las entidades primeras) abierta al límite del *silencio hermenéutico del amor de Dios*.

Platón ya sabía que el secreto divino de la mente estaba en el Uno. Aristóteles matiza: *en los sentidos del Uno*.

Nota bibliográfica

- S. Gómez Nogales: *Horizonte de la metafísica aristotélica*, Madrid, Estudios Onienses, 1955.
- E. Berti: «Aristotele introduzione bibliografica», en V. MATHIEU (ed.): *Questioni di storiografia filosofica*, Bercia, La Scuola, 1975, vol. 1.
- J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji (eds.): *Articles on Aristotle*, London, Duckworth, 1979, vol. 3.
- R. Sorabji (ed.): *Aristotle Transformed (The Ancient Commentators and their Influence)*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1990.
- M.A. Sinaceur (ed.): *Pensée avec Aristote*, Tolouse, Érès-U.N.E.S.C.O., 1991.
- A. Álvarez Gómez & R. Martínez Castro: *En torno a Aristóteles: homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1998.