

κα καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη
*P. Aubenque / A. de Muralt: una polémica
conceptual sobre la metafísica aristotélica*

Francisco LEÓN FLORIDO
(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen

En este artículo nos ocupamos de la polémica conceptual entre la lectura de la metafísica de Aristóteles que hace el profesor suizo André de Muralt, que se vertebra sobre la doctrina *analogía del ser*, y la interpretación de Pierre Aubenque, que defiende una interpretación *aporética*, que niega la presencia de tal doctrina en los textos aristotélicos. Esbozaremos, por tanto, dos imágenes muy distintas del pensamiento aristotélico. El Aristóteles de Aubenque es un filósofo que fracasa en su pretensión científica y que acaba reconociendo la imposibilidad de unificación de la ciencia física y la ciencia de los principios, inaugurando un pensamiento del límite y del ideal inalcanzable de la perfecta univocidad, lo que constituye *el problema del ser* que no alcanza una solución. El Aristóteles de Muralt es el artífice de *la invención del discurso metafísico*, que se estructura sistemáticamente, proveyendo los temas, los conceptos y las grandes líneas de fuerza que en su desarrollo analógico impulsarán el nacimiento de las diversas formas del pensamiento occidental.

Palabras clave: aristotelismo, polémica conceptual, teología, analogía, sistema, método

Abstract

In this article we present a conceptual controversy concerning the metaphysics of Aristotle. Pierre Aubenque defends an aporetical interpreta-

tion that refuses the presence of the doctrine of the analogy in the Aristotelic texts. According to Aubenque, Aristotle is trying to unify the physics and the metaphysics, but fails in his attempt, causing *le problème de l'être*. The swiss professor André de Muralt organizes the Aristotelic metaphysics around the analogy of being, conceived as a methodological procedure. According to Muralt, Aristotle is the maker of the *invention du discours metaphysique*, a systematic structure that provides the themes, concepts and great lines of the western thought.

Keywords: Aristotelism, conceptual controversy, theology, analogy, system.

En las frases finales del capítulo primero del libro E de la *Metafísica* se localiza el núcleo de una de las más agudas polémicas que opone a los intérpretes del pensamiento aristotélico. *Así pues* –afirma Aristóteles– *si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es.*¹ El estatuto que le concede Aristóteles a esta anunciada ciencia “universal porque primera” (κα καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη) plantea, en efecto, un problema que divide a los aristotelistas en dos grupos relativamente bien definidos. El *dualismo* está hoy eminentemente representado por la influyente obra de Pierre Aubenque, quien ha consagrado una visión abierta de la filosofía aristotélica, opuesta a la versión tradicional procedente de la escolástica. Aubenque escinde la investigación físico-ontológica de la investigación teológica, concluyendo el carácter “aporético”, no sistemático y problemático de la metafísica aristotélica. Frente a esta interpretación aporética se encuentran los investigadores que defienden una interpretación *unitarista*, quienes, dentro de una amplia

¹ *Metafísica*, 1026 a29-32. En todas las citas de esta obra seguiremos la traducción de T. CALVO MARTÍNEZ, *Aristóteles, Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994. Según G. REALE (*Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1999, pp. 192 y ss.) este pasaje es paralelo a 1004 a2-9, en el que se establece la serie de las ciencias según su objeto. Lo “primero” se dice, según E. BERTI en tres sentidos en diferentes lugares de la obra aristotélica (“Il concetto di *primo* nella metafísica di Aristotele”, en *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor Pierre Aubenque*, Universidade de Santiago de Compostela, pp. 131-148).

gama de matices, han tratado de fundar una imagen más o menos sistemática del pensamiento aristotélico².

Retomamos aquí este debate entre unitaristas y dualistas, a partir de una lectura de la metafísica aristotélica vertebrada sobre la *analogía del ser*, tal como ha sido defendida por André de Muralt, en polémica con la enérgica negación por parte de Aubenque de la existencia de tal doctrina en los textos del propio Aristóteles. Así pues, en estas páginas trataremos de trazar los rasgos más significativos de esta polémica conceptual³ que se integra en una lectura más amplia de los problemas metafísicos de los que se ocupa Aristóteles.

1. Pierre Aubenque: aporía y univocidad en la metafísica aristotélica

En *Le problème de l'être chez Aristote*, su principal obra, Pierre Aubenque presenta una interpretación del pensamiento aristotélico en la estela de la hipótesis dualista de Jaeger, pero bajo una nueva forma que, en lugar de afanarse por justificar de una u otra manera la unidad del proyecto meta-

² Como se sabe, la lectura dualista, que ejemplifica Aubenque, se inicia con con el trabajo de NATORP de 1888 *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik* donde se pone de manifiesto la yuxtaposición contradictoria en los textos aristotélicos de una *metaphysica generalis*, la ciencia del ser en cuanto ser, y una *metaphysica specialis*, la ciencia del ser supremo suprasensible. ZELLER pensó que la contradicción teológica no se debía simplemente a un problema de tergiversación en la manipulación de los manuscritos, sino que sistemáticamente había una duplicidad en la significación del término οὐς α, que Aristóteles utiliza simultáneamente significando ser concreto individual y ser universal. La gran obra de JAEGER trató de solventar la cuestión atribuyendo la duplicidad a una evolución cronológica, de tal modo que los escritos puramente teológicos corresponderían a una temprana fase platónica, mientras que los estudios físico-ontológicos representarían el canon aristotélico de su obra madura. En el otro lado, hay una lectura unitarista de carácter teológico (Owens, Merlan, Reale) según la cual –dentro de una amplia gama de matices– los libros de la *Metafísica* no son más que una preparación para el escrito *lambda*, que es la culminación del sistema. Aristóteles presenta en este escrito la causa primera separada como causa final de los entes sensibles, aunque habría dejado sin definir la derivación positiva (problema de la creación), labor que completará el aristotelismo medieval. Una interpretación unitarista más matizada, que funda la unidad sobre el concepto de οὐς α es la de T. Calvo (véase la citada *Introducción a la "Metafísica"*, y *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid, Akal, 1996) o V. DÉCARIE (*L'objet de la Métaphysique selon Aristote*, Paris, Vrin, 1961).

³ Polémica conceptual más que textual, pues no hay –hasta donde conocemos– respuesta explícita de Aubenque a los significativos textos críticos muraltianos, particularmente, “Comment dire l'être? Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote” (*Studia philosophica*, vol. XXIII, Bâle, 1963). Texto reeditado, *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, pp. 11-64, Paris, Vrin, 1985.

físico aristotélico, hace de la dualidad el carácter esencial del pensamiento de un Aristóteles situado ante la irreductible oposición entre el conocimiento ontológico de lo múltiple y el ideal unívoco de la sabiduría teológica. Con su interpretación, Aubenque abre un nuevo campo conceptual que define una orientación determinada en la comprensión del aristotelismo, que puede denominarse *dualismo unívoco*, cuyos rasgos más sobresalientes trataremos de sintetizar en estas primeras consideraciones.

Primera porque universal : el fracaso de la ontología

Uno de los aspectos que mejor define la filosofía de Aristóteles es su negación de que sea posible una experiencia directa, sensible o intelectual, del ser en cuanto ser, por lo que el discurso sobre el ser que es la ontología no puede asimilarse al método científico definido en los *Analíticos*, que se basa en la experiencia sensible, la inducción de los principios y la deducción demostrativa a partir de éstos. La especificidad de la ontología aristotélica estaría, entonces, según Aubenque, en su carácter puramente lingüístico, con lo que se opone tanto a la parmenídea identificación del ser con el lenguaje en el que se desvela, como a la sofística reificación del lenguaje convencional, que sustituye a la realidad y nada tiene que ver con el ser. En Aristóteles, el lenguaje se dirige hacia la realidad por medio del significado, que depende de la intención significativa que le da el pensamiento. La mediación del lenguaje significativo es precisa para relacionar el pensamiento con el mundo, y es en esta relación donde aparece el ser. Por ello, según lo entiende Aubenque, *el ser se constituye en el lenguaje*, ya que “la ontología no puede hacer abstracción del lenguaje, y no sólo por la razón general de que toda ciencia necesita palabras para expresarse, sino por una razón que le es propia: aquí, el lenguaje no es sólo necesario para la expresión del objeto, sino también para su constitución”⁴. Asoma ya aquí la convicción de Aubenque de que la ontología, la ciencia del ser, es, también, crítica del lenguaje, pues sólo en el lenguaje puede darse la “aparición” del ser, que es imposible en una experiencia sensible o una intuición intelectual. Para que la crítica del lenguaje se transforme en ontología, es preciso que el lenguaje supere su nivel meramente convencional y adquiera el estatuto de conocimiento que logra intencionalmente una cierta identidad entre la inteligencia y el objeto inteligido. Y justamente el discurso predicativo constituye el ser

⁴ *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962. Citaremos esta obra por la edición española, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1987, p. 129).

porque éste actúa como cópula universal en la predicación que significa la unión de un sujeto y un predicado.

El interés contemporáneo por la filosofía del lenguaje explicaría que esta interpretación de la ontología aristotélica haya encontrado tan amplio eco en las investigaciones más recientes. Al abordar el problema de la unidad de la metafísica a partir de un objeto que es lingüístico, Aubenque traslada la cuestión desde la unidad del ser a la unidad de la significación en el lenguaje, y, así, el debate se concentrará, en adelante, sobre la lógica inherente a los modos del significar. La dificultad está planteada en la finitud del pensamiento humano que se hace explícita en el lenguaje, por la dificultad de expresar lingüísticamente la singularidad de lo real contando como instrumento con los elementos lingüísticos universales. Como Aubenque ve en el universal el signo de la equivocidad inherente al lenguaje humano, sólo la univocidad se propone como ideal de la comprensión de la realidad, pues “la condición de posibilidad de este discurso interior que es el pensamiento y de ese discurso proferido que es el lenguaje reside en que las palabras tengan un sentido definido, y lo que hace posible que las palabras tengan un sentido definido es que las cosas tengan una esencia”⁵. Desde estos presupuestos, el problema del ser deriva finalmente hacia la posible existencia del lenguaje unívoco, y, en consecuencia, a la viabilidad de una *ciencia unívoca sobre el ser en cuanto ser*, que sería la ontología.

Aristóteles aborda desde una perspectiva original la dificultad de expresar el ser único en un lenguaje plural, contando con el antecedente platónico de la dialéctica de los cinco géneros del *Sofista*, a partir de la doctrina de la participación del ser en el no-ser. Aristóteles niega la separación platónica entre un ser-uno y los géneros múltiples, y por ello afirma que el ser se dice de muchas maneras, esto es, el ser se diversifica para poder ser dicho en múltiples modos del significar que son las categorías. Sin embargo, esta solución no es más que aparente, pues, aun situando la cuestión en un plano estrictamente lingüístico, permanece, sin embargo, la dificultad, ya que no puede aceptarse que el ser aristotélico sea el género único del que se derivan las categorías como sus especies, pues en este caso tendríamos un sistema tan coherente como el platónico, pero se perdería la característica pluralidad de sentidos de un ser que se dice de muchas maneras. Así, sin un género que las contenga, las categorías se multiplican indefinidamente, y con ellas también se multiplican las ciencias particulares no contenidas por la ontología. Las ciencias particulares que se ocupan de las regiones del ser necesitan remitir-

⁵ *El problema del ser*, p. 126.

se a la unidad de una ciencia del ser en cuanto ser, a una ontología, pero, dado que la ontología no puede ejercer el papel de ciencia genérica englobante de las ciencias particulares, resulta que esa necesidad se ve siempre frustrada. De ahí que Aubenque pueda concluir que la ontología que propone Aristóteles es tan necesaria como imposible⁶.

Esta conclusión aporética es extremadamente coherente con la concepción de la ciencia de los *Analíticos posteriores*, pues sería imposible demostrar silogísticamente los principios mismos de los silogismos, y, en consecuencia, la ontología, ciencia de los principios, es imposible en el sentido de la ciencia deductiva. Aristóteles enfatiza que el ser no es un género, y por ello no tiene un sentido único, sino que se diversifica en géneros irreductibles a la unidad. La ciencia del ser se encuentra ante un objeto que es el ser lingüístico, disperso en una multiplicidad que es una pluralidad de significaciones. Por eso, para Aubenque, una ciencia ontológica que respete esta multiplicidad ha de tener la forma de una ciencia dialéctica, cuyo objeto de investigación son los contrarios, sin llegar nunca a conclusiones determinadas. En esta interpretación, el ser no sería un principio sino un límite de la dialéctica de los géneros sin realidad alguna; una palabra vacía de contenido, que designa un “algo” indefinido más allá de las categorías. Éste sería el único sentido en que podría hablarse de la unidad de la metafísica, como el ideal unívoco hacia el que apunta asintóticamente la dialéctica lingüística equívoca.

Ahora bien, parece –reconoce Aubenque– que Aristóteles buscó la solución al problema de la unidad de la metafísica cuando, aun negando la posibilidad de basar la ciencia universal sobre el carácter genérico del ser, afirma que puede haber un primer término al que se remite el resto de la serie de los seres, según los dos tipos de unidad de “referencia” (τὰ πρὸς ν) y unidad de serie (τὰ τῷ φεξῆς)⁷. De este modo, conociendo el primer término del sistema o de la serie, se conocería, por lo mismo, todo el conjunto de elementos o toda la serie, y la “ciencia del ser en cuanto ser” sería “universal porque primera”, es decir, sería ontología por ser “protología”. Conociendo la esencia⁸ se conocería el significado primero del ser del que se derivan mediatamente las otras significaciones. Esta interpretación es –constata Aubenque– la que se ha impuesto históricamente, sobre todo a partir de que el pensamiento medieval la asoció con la doctrina de la analogía de atribución, creyendo así

⁶ *Ibid.*, pp. 199-241.

⁷ *Metafísica*, 1005 a10-11.

⁸ *Essence* es el término con el que Aubenque traduce la οὐσ α aristotélica, lo que –tal como afirma T. Calvo– resultaría una opción en favor de la ontología esencialista (Introducción a la *Metafísica*, p. 27).

poder cerrar el hiato entre el ser y las categorías. “En una palabra –concluye Aubenque– es la doctrina del πρὸς ἢ λεγόμενον y la concepción correlativa de una ciencia universal por ser primera lo que ha permitido al aristotelismo, a pesar de sus contradicciones, sus dilemas, o más sencillamente sus aporías, constituirse como sistema a los ojos de la posteridad”⁹.

La negación de la doctrina de la analogía del ser en Aristóteles

Aubenque dedica un importante artículo a buscar las raíces de la supuesta doctrina de la analogía del ser aristotélica, para concluir que “la doctrina de la analogía del ser no sólo es contraria a la letra del aristotelismo, sino también a su espíritu”¹⁰. Firmemente, Aubenque niega la existencia de textos en los que Aristóteles explicita esta doctrina, y, puesto que el Estagirita “disponía de los conceptos necesarios para la elaboración de tal doctrina y no lo ha hecho, hay que concluir que no quería hablar de ella”¹¹. En realidad, la doctrina de la analogía habría sido introducida por ciertos filósofos medievales como instrumento explicativo para sustituir la relación *uno-múltiple* por la relación *Dios creador-mundo creado*, basándose en fuentes neoplatónicas, donde autores como Simplicio creían en la profunda *symphonia* de Platón y Aristóteles, contribuyendo a la confusión de las dos tradiciones, una confusión que se hace especialmente patente precisamente cuando se atribuye a Aristóteles la doctrina de la analogía.

Gran parte de la tradición escolástica aristotélica se ha basado sobre una muy tecnificada doctrina de la analogía, pero Aubenque cree que el propio Aristóteles se limitó a seguir simplemente el sentido que ya le había dado Platón como “igualdad de relaciones entre cuatro términos”¹². En lo que respecta al ser, Aristóteles ciertamente admite un cierto orden de relación a un primero en la diversidad de sus significaciones, pero en este contexto nunca habla de analogía. Así, la analogía llamada “de proporcionalidad” (*proportionalitatis*) tiene su origen en la explicación filosófica tomista de la creación, según la cual Dios procede a la “repartición proporcional del ser (*esse*) entre los entes (*entia*) en correspondencia con el grado de perfección de su esencia (*essentia*)”¹³. Esta fórmula recoge –afirma Aubenque– la única forma de ana-

⁹ *El problema del ser*, p. 234.

¹⁰ “Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l’analogie de l’être”, *Les études philosophiques*, juillet-décembre, 1998, Paris, PUF, p. 293 (cfr., *El problema del ser*, p. 192).

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ética a Nicómaco*, 1131 a31-32.

¹³ *Sur la naissance*, p. 292.

logía en que aún pervive el sentido originariamente griego de la distribución proporcional de carácter matemático. La confusión se origina cuando se habla también de una analogía “de proporción o atribución” que expresa el modo en que la diversidad de los entes remite a un principio común, aunque de un modo diferente en cada caso¹⁴. La *analogia attributionis* pretende traducir la relación $\pi\rho\delta\varsigma$ ν aristotélica, pero, en Aristóteles, la unidad (ν) –que da sentido a la atribución– sólo está en un término primero, y no en la relación misma ($\pi\rho\delta\varsigma$), que es la que funda la analogía, y que es diferente cada vez, lo que excluye la “igualdad de relaciones”, que es el único sentido de la analogía admitido por Aristóteles.

La tradición ha tendido a confundir, por tanto, lo que en Aristóteles era un simple recurso poético, la posibilidad de establecer una proporción (analogía) de tipo matemático entre cuatro términos relacionados dos a dos, con un instrumento metafísico que remite la pluralidad a la unidad, pero que se queda en el nivel categorial y no alcanza al ser mismo, ya que falta justamente la proporción entre ambos. En Aristóteles podría hablarse, en todo caso, de una analogía *con* el ser, pero nunca de una analogía *del* ser¹⁵, pues sólo se da la referencia de las series del bien, el uno, etc., a la serie originaria del ser, pero no la referencia de la propia serie del ser con alguna otra serie anterior, que, por definición, no puede existir. Así pues, las pretendidas doctrinas aristotélicas de la analogía de proporcionalidad y de atribución son las consecuencias filosóficas de la confusión entre lo que, siguiendo a Owens, puede denominarse *unidad focal de significación* (“focal meaning”), o relación $\pi\rho\delta\varsigma$ ν , y la proporción matemática, $\kappa\alpha\tau' \acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma \alpha\nu$, dos tipos de relación que el propio Aristóteles mantuvo claramente separadas. De modo que, concluye Aubenque, “bajo la influencia del platonismo, pero también en virtud de la tendencia a la sistematización que es inherente a todo comentario, los comentaristas neoplatónicos han desconocido lo que podía haber de

¹⁴ Habría entonces dos series de relaciones matemáticas: en la analogía de proporcionalidad $a/b=c/d$, en la analogía de proporción a/p , b/p , c/p ... Al negar la existencia de una verdadera doctrina de la analogía, según Aubenque las dos series se separan unívocamente y cada una por separado se concibe también unívocamente. Así, en la relación metafórica $\kappa\alpha\tau' \acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma \alpha\nu$ se plantearía una igualdad unívoca formal, que iguala dos relaciones ($a/b=c/d$) cuyos términos (a,b,c,d) son distintos, es decir, idénticos a sí mismos, y, por tanto, esta relación es equívoca, salvo por el recurso arbitrario poético que iguala los términos arbitrariamente, transformando la equivocidad en univocidad. En la analogía de atribución, no habría identidad en la relación misma, pues cada término es idéntico sólo a sí mismo (a , b , c ,...), y todos estos términos se remiten a otro que también es sólo idéntico a sí mismo (p), en una relación extrínseca, donde la univocidad se debe a ese primer término establecido arbitrariamente como referencia.

¹⁵ *Sur la naissance*, p. 295.

propiamente ‘fenomenológico’ en el comienzo aristotélico. Al desviar hacia la analogía lo que Aristóteles tenía por una simple unidad focal, focalizando y verticalizando así el concepto de analogía con ocasión de su nueva aplicación al ser, se han vuelto infieles a la comprensión puramente aristotélica del ser”¹⁶.

Universal porque primera : la imposibilidad de la teología

Si la primera conclusión de la interpretación aporética era el fracaso de la ontología en su intento por instituirse como ciencia de los principios del ser, la imposibilidad de una teología aristotélica que fuera ciencia de los principios de la propia ontología, es la segunda consecuencia de la lectura de Aubenque. La teología nace de la consideración de un objeto particular: el ser divino separado. La separación (χωρισμός) entre el mundo y la realidad divina (ὁ θεός) haría imposible, según Aubenque, una ciencia común a los dos ámbitos, de modo que la ciencia del ser en cuanto ser no puede identificarse con la ciencia del ser primero, ni englobarla como una de sus especies, ni tampoco ser englobada por ella. Esto se debe a que, una vez que la ontología ha derivado hacia la dialéctica, no puede menos que circunscribirse al ser físico en movimiento, y nada puede decir de un ser no movido, de manera que la equivocidad radical entre el mundo sensible y el mundo suprasensible concluye en la imposibilidad de un discurso positivo sobre Dios y el único modo de aproximación a la esencia divina será negativo.

Ahora bien, en el libro A de la Metafísica, Aristóteles califica positivamente a Dios como ser por necesidad, principio, viviente perfecto intemporal, sustancia separada inmóvil, etc., notas que comportan indudablemente un cierto grado de positividad, aunque no puedan aplicarse unívocamente al mundo físico y al mundo de lo divino. El único modo de superar la equivocidad sería apelando a la unidad πρὸς ἓν λεγόμενον, que define una jerarquía de atribución por grados en que el significado de términos como οὐσῶν ἢ πρῶτα corresponde primordialmente a Dios y secundariamente a los seres del mundo físico. Pero, Aubenque no considera admisible este recurso, ya que debería haber algún grado de proporción analógica entre el discurso sobre el ser físico y el discurso sobre el ser inmóvil. Mas, como el lenguaje sobre Dios debería ser simple y el lenguaje sobre el ser físico es predicativo, es decir, figura la multiplicidad del ente físico mediante la división de la proposición en sujeto y predicado, la proporción entre ambos tipos de lenguaje

¹⁶ *Ibid.*, p. 304.

es imposible. El intento aristotélico de una teología racional es imposible porque el lenguaje racional habría de ser onto-lógico y, en cambio, la teología exige un desvelamiento místico de los principios.

Recapitulando los elementos principales de la línea argumental de Aubenque, partimos de la definición aristotélica de la ontología como “ciencia del ser en cuanto ser”. El ser más patente es el ser físico multiplicado en los entes naturales, y para unificar esta multiplicidad disponemos del lenguaje que dice universalmente lo que es singular. Ahora bien, esto supone que el ser se constituye como el núcleo de la unidad universal del lenguaje, pero, por otro lado, para poder expresar la multiplicidad de las cosas que designa, el ser debe también poder decirse “de muchas maneras”. La ontología parece posible como un decir categorial, dado que las categorías son los géneros lingüísticos más universales en que se divide el ser. El problema es que el objeto de la ontología, el ser, se encuentra más allá de las categorías, y un decir a él proporcionado debería ser uno. Pero Aristóteles niega expresamente que el ser sea el género común a las categorías, de modo que no se puede evitar la separación entre el decir del ser y el decir categorial. La ontología se reduce entonces a “protología”, una ciencia cuyo objeto sería la primera de las categorías: la esencia (οὐσ α). Mas, a su vez, tampoco la protología es posible, pues la dificultad de la relación múltiple-uno que se hallaba en el vínculo entre el ser y las categorías se traslada ahora al que se da entre la esencia y el resto de las categorías. Pues, según entiende Aubenque, lo que permanece inexplicado en Aristóteles es el carácter de la relación misma que vincula lo uno y lo múltiple en ambos casos. De modo que, finalmente, la protología se reduce a dialéctica, ciencia del lenguaje que gira en torno a los sentidos contradictorios en que puede decirse el ser sin hallar nunca el camino que conduce a su unidad.

La teología sería la ciencia capaz de explicar el ser-uno, que ha de estar separado del mundo múltiple de las cosas físicas; debe ser hiper-físico. Ahora bien, este ser-uno no puede, por definición, contener diferencias como sus partes, y, por tanto, no puede ser dicho por el lenguaje ontológico humano que es predicativo, esto es, que vincula términos separados en la predicación. Así, el decir místico perfectamente unívoco habría de reducirse a un decir predicativo, que no puede ser sino equívoco cuando trata de enunciar la unidad. En consecuencia, también el intento de construir la ciencia del ser desde la teología se ve frustrado, y la metafísica, ciencia que debería englobar la ontología y la teología, permanece anclada en ambos casos en el terreno neutro de la equivocidad, que se expresa en la ciencia dialéctica. La lectura aporética de Aubenque se sigue, entonces, de lo que entiende como el fracaso del

proyecto metafísico aristotélico, que acaba en una ontología posible equívocamente pero que no alcanza la necesidad de los principios, y una teología que es necesaria unívocamente, pero que es imposible para el decir equívoco humano.

2. André de Muralt: la unidad de la metafísica aristotélica según la analogía

Un año después de la publicación de *Le problème de l'être chez Aristote*, André de Muralt expone en un extenso artículo (*Comment dire l'être? Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote*) una crítica sistemática de la lectura aporética de Aubenque, y propone una lectura alternativa del pensamiento aristotélico que se funda en la convicción de que es la estructura lógica analógica la que da unidad a la metafísica de Aristóteles¹⁷. La estructura característica del pensamiento aristotélico –según Muralt– se define por la unidad de todas sus manifestaciones, y, particularmente de la metafísica, contra lo afirmado en la lectura aporética. Esta unidad ha de entenderse a partir de tres elementos estructurales: la relación trascendental entre la materia y la forma, el ejercicio de la analogía del ser y la aplicación del principio de participación en la ordenación de los múltiples modos del ser. Temas que han ido adquiriendo forma a partir de la crítica inicial a Aubenque en diversas fases de la obra muraltiana que utilizaremos indistintamente en nuestra exposición, dada su extrema coherencia con las tesis de *Comment dire l'être?*. Desarrollaremos, por tanto, a partir de estos tres elementos estructurales que definen su lectura de la filosofía aristotélica, tanto la perspectiva crítica a la obra de Aubenque como la perspectiva propositiva del propio Muralt.

La unidad trascendental del ser y del conocer

Uno de los elementos decisivos sobre los que se apoya la interpretación dualista de Aristóteles es la separación radical entre el conocimiento sensible

¹⁷ En otros escritos posteriores, recopilados en un volumen de 1985 (véase n. 3), así como en otras publicaciones más recientes, Muralt desarrolla las mismas ideas en el sentido de extender su alcance hasta llegar a configurar un método general de interpretación de la historia de la filosofía (cfr., F. León Florido, “Una estructura filosófica en Historia de la Filosofía”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, nº 17- 2000, Madrid, Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense, pp. 195-216).

con que se inicia la investigación ontológica, y la intuición contemplativa intelectual que funda la teología. De este supuesto se deriva la distinción de dos sistemas, uno inductivo basado en la sensación que conoce el ser en cuanto οὐσ α física y otro contemplativo basado en la intuición intelectual del ser inmaterial, de la realidad divina. Por este motivo, para defender la unidad del saber metafísico aristotélico, Muralt precisa mostrar el modo en que se da la unidad de las dos formas de conocimiento sensible e intelectual.

La unidad del conocimiento se vincula con la unidad de su objeto, y ambas se fundan sobre lo que Muralt denomina *relación trascendental* que atraviesa todas las capas del ser, comenzando por la materia y la forma, a partir de la cual se entiende la comunidad de ser que caracteriza a la ontología aristotélica. La relación trascendental de la materia y la forma en el singular aparece formulada una sola vez en la obra aristotélica¹⁸: “la materia está entre los relativos, pues a cada forma [le corresponde] una materia diferente”. Este texto y la extensión analógica del principio que en él se expone a los fundamentos del pensamiento aristotélico, permiten a Muralt afirmar que, mientras que para Aubenque toda relación (particularmente el πρὸς del πρὸς ν) es una categoría, un objeto accidental, la relación aristotélica que liga a la materia con la forma, los dos componentes básicos de lo que es, es trascendental, es decir, constituye el modo en que se interpenetran, se embeben (*transcendere* e *imbibere* son los términos que los escolásticos usaron para expresar esta relación) materia y forma.

La unidad trascendental no se da sólo entre los componentes básicos de las cosas en su consideración estática (en cuanto *quiddidad*) sino en la reciprocidad de la interacción en el movimiento. Muralt denomina a esta interacción “ejercicio”, utilizando un término de la tradición escolástica. La noción de ejercicio (*exercitium*) se puede aplicar a la reciprocidad que da unidad a las dos formas de conocimiento separadas por los dualistas. Así, Muralt niega la tesis nuclear de Aubenque: la constitución del ser en el lenguaje, pues el ser se da como objeto a la vez sensible e intelectual (por su ejercicio recíproco) en toda sensación. Muralt defiende que la sensación en Aristóteles, según sus dos funciones de imaginación y memoria, es el medio de ejercicio de todas las formas de conocimiento superiores del alma, pues todo conocimiento se da en una imagen¹⁹, y sobre ella se constituye la inducción metafísica, mediante la cual el intelecto aprehende sintéticamente “la

¹⁸ *Física*, 194 b8-9. Citado sobre la versión de Muralt. Por la relación trascendental, la materia y la forma, como el acto y la potencia o como los principios y las causas son diferentes en cosas diferentes (*De Anima*, 402 a21-22, *Metafísica*, 1070 a30-33).

¹⁹ *De Anima* 432 a7-9.

unidad por lo análogo” (τῷ ἀνάλογον συννοεῖν)²⁰.

Según su ejercicio recíproco, la sensación es el elemento anterior respecto de la intelección como lo más inmediatamente conocido *para nosotros* (ἡμῖν), seres orgánicos dotados de sensación, pero *en sí* (τῇ φύσει) la relación se invierte, ya que los principios que dan sentido al conocimiento sensible son intelectuales. Entre las dos formas de conocimiento se da una prioridad relativa y una reciprocidad absoluta que se extiende analógicamente al movimiento general del método científico²¹.

Lo más conocido para nosotros es el todo, que es lo más confuso, donde los elementos componentes están mezclados, y el pensamiento se mueve inductivamente –tanto en el conocimiento intencionadamente científico como en el acto cognoscitivo más simple– hacia las partes distintas que componen el todo. Ahora bien, la abstracción de las partes es como la forma en relación con la aprehensión del todo, que es la materia, estando aprehensión y abstracción en relación recíproca. Por la reciprocidad entre los elementos, que cumplen aquí la función de materia y forma, el ser se determina como todo o universal máximamente confuso en la primera aprehensión sensible, y como resultado de la operación del intelecto que abstrae la esencia del ser, el ser en cuanto ser, como parte principal, principio, causa o forma que da sentido a todo el proceso intelectual. Frente a la separabilidad del ser en un pensamiento de tipo platónico, perfectamente abstraído o intuido en un acto contemplativo, que Muralt atribuye a la idealización unívoca de Aubenque, el filósofo suizo afirma que *la metafísica aristotélica es una ciencia empírica*. La metafísica se inicia en la determinación del ser como objeto a partir de la sensación, y concluye siendo la ciencia intelectual que llega a abstraer el ser como esencia, a partir del universal confuso que es la noción de ser experimentada sensiblemente.

La relación trascendental de materia y forma, que funda la síntesis meto-

²⁰ *Metafísica*, 1048 a37.

²¹ “El camino natural es de [las cosas] más cognoscibles para nosotros y las más evidentes a las más evidentes por naturaleza y las más cognoscibles; pues las mismas [cosas] no son cognoscibles para nosotros y absolutamente. Es por lo que es necesario proceder de esta manera, de [las cosas] menos evidentes por naturaleza y las más evidentes para nosotros a [las cosas] más evidentes por naturaleza y las más cognoscibles. Ahora bien, las [cosas] más confusas son para nosotros primeramente manifiestas y evidentes, después, a partir de éstas, los elementos pueden ser conocidos y los principios que permiten su análisis, es por ello que se debe proceder desde los universales a los particulares. El todo es más cognoscible según la sensación, y el universal es un todo, encierra una pluralidad [que son] como sus partes” (según la versión de Muralt) (*Física*, 184 a16 y ss.). Cfr., *Analíticos Posteriores* 71 b33 ss. *Metafísica*. 1018 b30-37, 1029 a34-b5, 1035 b11-14, 1077 b1 ss., *Ética a Nicómaco* 1095 b3-4.

dológica de lo primero en sí y para nosotros, permite a Muralt hacer aparecer la unidad de la metafísica bajo una nueva luz, como “filosofía primera” que recorre el camino entre los dos polos que son los extremos de una investigación común. La metafísica es *filosofía primera para nosotros* porque su objeto, el ser, se da ya virtualmente en la experiencia sensible más simple, a lo que parece responder la afirmación con que se abre la *Metafísica* que extiende universalmente el deseo de saber a todo hombre por el simple hecho de estar dotado de sentidos²². Y la metafísica es también *filosofía primera en sí* porque el final de su investigación inductiva es constituir formalmente el ser, como ser en cuanto ser, y determinarlo en sus principios y causas propias.

La lógica de lo común: la estructura analógica del pensamiento aristotélico

Los elementos dispersos de la crítica de Muralt a la lectura aporética se ordenan al introducir la explicación sistemática de la doctrina de la analogía del ser. Como hemos subrayado, su resistencia a aceptar que se encuentre tal doctrina en Aristóteles, explica en gran medida la conclusión de Aubenque de una escisión aporética entre la ciencia del ser “primera porque universal” (ontología) y la ciencia del ser “universal porque primera” (teología). En efecto, Aubenque niega la existencia de la “doctrina” aristotélica de la analogía del ser, y Muralt podría estar de acuerdo con ello (de ahí su reconocimiento de que no hay una referencia explícita a ella en los textos aristotélicos²³), si entendemos por “doctrina” una explicación razonada y sistemática de ella. Pero, en ese caso, habría que concluir que hay muy pocas “doctrinas” en los libros de la *Metafísica* de Aristóteles, pues, como reconoce el propio Aubenque, en realidad, es “imposible encontrar en ningún lugar de su obra la realización de tal o cual proyecto expresamente enunciado”²⁴. Bastaría, según Muralt, con leer a Aristóteles desde su propia estructura filosófica, y no desde una importada estructura neoplatónica, para resolver las aporías que encuentra Aubenque. La analogía, más que una doctrina que pudiera juxtaponerse a otras, aparece, entonces, como la lógica subyacente de la metafísica aristotélica.

La unidad de la metafísica se funda sobre la unidad de significación de su

²² *Metafísica*, 980 a20.

²³ Pese a esta falta de referencia explícita, no es menos cierto –afirma Muralt– que esta doctrina “est clairement exposée par Aristote dans plusieurs endroits de son oeuvre” (*Comment dire l'être*, pp. 51-52).

²⁴ *El problema del ser*, p. 11.

objeto, el ser, que, según Muralt, es unidad analógica, esto es, múltiple, pero no equívoca. Esta clase de unidad relativa la define Aristóteles como la unidad de orden de las significaciones del ser con relación a un primero (πρὸς ἄλλο λεγόμενον) como sucede, por ejemplo, con los accidentes con relación a la sustancia²⁵. Una forma de analogía que se denominará de atribución, y que tiende a establecer un orden que podría asimilarse, en principio, a la mera univocidad según grados de participación en ese primer término. Pero en Aristóteles hay aún otra forma de analogía, la unidad de lo que se dice por analogía (κατ' ἀναλογίαν), que se denominará analogía de proporcionalidad propia. Dos formas de analogía que han de ser puestas, a su vez, en relación analógica la una con la otra, para evitar una doble reducción: la de la analogía a una forma de equivocidad, cuando no se acepta la unidad relativa recíproca de las dos formas de analogía, o a la pura univocidad cuando se subordina la proporcionalidad a la atribución. Esta segunda forma de reducción explicaría –cree Muralt– porqué los intérpretes se pronuncian por la pluralidad equívoca de la metafísica aristotélica (dualistas), o por la subordinación unívoca de la metafísica a la teología (unitaristas teológicos).

Muralt cree poder aportar textos en los que Aristóteles expone explícitamente la doctrina de la analogía del ser, alguno de ellos particularmente significativo²⁶: *las causas y los principios de cosas distintas son, a su vez, distintos en cierto sentido, pero en cierto sentido, hablando universalmente y de modo analógico, son los mismos para todas las cosas*. Aristóteles define aquí la analogía como una doctrina lógica, un modo de decir los principios del ser por el intelecto que predica, y, por tanto, una lógica que puede aplicarse al ser mismo, ya que, aun en el caso de que el ser fuera un objeto especial, podría asimilarse a los demás objetos, al menos en cuanto se dice *de cierto modo* (πῶς). Así pues, según Muralt, en Aristóteles habría propiamente una doctrina de la analogía, entendida como la forma lógica especial de los conceptos capaces de expresar una realidad que desborda las categorías unívocas.

La lógica del concepto unívoco se basa en la distinción ternaria del género, la diferencia específica y la especie, donde el género contiene potencialmente sus especies (extensión del concepto), determinándose extrínsecamente por las diferencias; e inversamente, la especie contiene actualmente, se define, por su género y su diferencia específica (comprensión del concepto). En un concepto unívoco se cumple la regla: a mayor extensión menor

²⁵ *Metafísica*, 1003 b 5-10, 1033 a 33-34,.

²⁶ 1070 a30-33. La analogía afecta a cuestiones como la de la salud (*Metafísica*, 1003a34 ss.), pero también a las nociones de uno (1003 b22 ss., 1053 b25 ss.), el alma (*De Anima*, 402 b1-8, 414 b20 ss.), o la amistad (*Ética a Eudemo*, 1236 a16-22, b20-26).

comprehensión y viceversa²⁷. El género contiene potencialmente, es decir, no por sí, a sus especies, que se actualizan cuando aparece la diferencia (extensión) y la especie contiene actualmente por sí el género y su diferencia (comprehensión). Por ello, el género es una noción distinta absolutamente de la especie y de la diferencia, con un significado unívoco que se hace múltiple cuando se le añade extrínsecamente la diferencia. Pese a que la descripción que acabamos de hacer sea la caracterización habitual de la lógica clásica, ésta no es, según Muralt, la que ejerce Aristóteles, ya que la lógica de la analogía no es una lógica ternaria, sino binaria: sus únicos elementos son el ser en cuanto ser y sus géneros, que son *modos de ser*, inseparables del propio ser y que contienen también sus diferencias específicas. La abstracción puede reducir intelectualmente un concepto individual como “Sócrates” a un concepto genérico más intelectual como “animal”, que puede considerarse unívoco, pero, siempre están aún por encima conceptos más universales que son confusos y analógicos, como “viviente”, y, en todos los casos, el concepto común “ser”.

La afirmación aristotélica según la cual el ser no es un género, pues entonces ninguna diferencia sería ser²⁸, cobra, desde este punto de vista, un nuevo sentido; significa que el ser no puede hacerse múltiple por accidente, extrínsecamente, y la noción de ser no puede determinarse perfectamente por medio de una abstracción última. El ser no puede ser abstraído perfectamente porque siempre permanece concreto o confuso, y es el género más amplio sólo en el sentido de que es la noción más confusa. Si la regla de la inversión de extensión y comprehensión no se cumple en los conceptos análogos, donde se identifican absolutamente, ello sucede especialmente en el caso del ser, que es, al mismo tiempo, según la analogía, la *esencia de lo que es* y el *todo de lo que es*. El ser análogo es el género, sin contradicción, más amplio, más universal, más confuso y más concreto.

Los dos modos de la analogía aristotélica

Hay un sentido en que Aubenque admitía una cierta referencia de las categorías múltiples a la sustancia: la relación $\pi\rho\acute{o}\varsigma \nu$, que determina la $\omicron\upsilon\varsigma \alpha$ como el primer término al que relativamente se refieren el resto de las significaciones del ser²⁹. Ahora bien, como el ser sólo pertenece en sentido

²⁷ J. MARITAIN, *El orden de los conceptos. I. Lógica menor (lógica formal)*, B. Aires, Club de lectores, 1967, p. 45.

²⁸ *Metafísica*, 998 b22-27.

²⁹ 1003 b16-18.

absoluto al primero de la serie, se abre una escisión entre la sustancia y los accidentes que estarían desprovistos de ser salvo por denominación extrínseca, lo que aproximaría el aristotelismo al neoplatonismo que hace del Uno el ser hipostasiado del que los demás seres participan extrínsecamente. Desde este punto de vista, estaría justificado que se interprete que los textos teológicos son la culminación de toda la investigación aristotélica al hacer de Dios el objeto permanentemente buscado, que por fin es definido en el escrito Λ³⁰.

Si para Aristóteles el ser pudiera atribuirse únicamente a la sustancia esta interpretación podría considerarse acertada, pero Muralt afirma que Aristóteles atribuye también el ser a los accidentes, aunque en un grado inferior, según el orden de lo anterior a lo posterior. Como dice Aristóteles expresamente: “Y al igual que el “es” se da en todas las categorías, pero no del mismo modo (οὐχ ὁμοίως) sino que en una se da de modo primario y en las demás de modo derivado (πομπῶς), así también el qué-es se da de modo absoluto (ἀπλῶς) en la entidad, y en las demás en cierta manera (πῶς)”³¹. Y, un poco más adelante, concluye que lo que se dice con relación a un primero no plantea la relación ni equívocamente (μήτε ὁμώνυμος) ni unívocamente (μήτε ὡσαύτως)³².

La relación πρὸς ν, tal como la entiende Aubenque sería unívoca, pero, la univocidad y la relación con un primero se distinguen por que la primera admite una noción primera, un uno que es englobante (καθ’ ν) de sus especies, mientras que en la analogía de atribución el uno es un principio referencial (πρὸς ν) que, a diferencia de la noción unívoca englobante, es una *noción común* que tiene en cuenta el modo en que se da la atribución. El modo analógico de atribución es múltiple y no uno, pues se da según el orden de lo anterior a lo posterior. Con esto –afirma Muralt– queda salvada la fundamental afirmación que separa al aristotelismo del neoplatonismo: la noción de ser no es un género que engloba sus especies, sino que el ser *es-tiene* inmediatamente (εὐθύς) géneros diferentes³³, siendo esta multiplicidad por sí y no accidental como la de las especies en relación con los géneros.

Respecto de la otra forma de analogía, la relación κατ’ ἀναλογίαν, Aristóteles la define como el modo en que se da una relación entre cuatro términos en los que el segundo es al primero como el cuarto al tercero³⁴.

³⁰ Es la tesis defendida por Reale (*Guía de lectura*, passim). En definitiva, también la tesis de Aubenque, aunque éste último concluye que este intento fundador acaba fracasando.

³¹ *Metafísica*, 1030 a21-23.

³² 1030 a34-35.

³³ 1004 a4-5.

³⁴ *Ética a Nicómaco*, 1131 a31-32, *Análiticos. Posteriores*, 1457 b16-17.

Relación que Aubenque considera sólo poética, extrínseca³⁵. Muralt, en cambio enfatiza que esta “igualdad de relaciones” (*σότης λόγων*) no es tanto *de* sino *en* los cuatro términos, que comparten el ser como término común. Para Muralt esta igualdad de relaciones es *intrínseca*, en la línea de lo que la tradición escolástica ha denominado analogía de *proporcionalidad propia*. Siendo esto así, la analogía de proporcionalidad, esto es, lo que se dice simplemente según la analogía (κατ’ ἀναλογίαν) aportaría la forma lógica de la unidad común del ser.

Desde el punto de vista de la analogía, para Aristóteles no sería contradictorio aceptar la pluralidad del ser y la unidad de la ciencia, pues la pluralidad del ser no es indefinida sino definida (ὠρισμὸν να), esto es, su número está determinado³⁶, y se establece un orden entre sus múltiples significaciones. Definir ese orden en lo múltiple es justamente la función de la analogía, que se convierte en el instrumento lógico fundamental para establecer la unidad de inteligibilidad de la noción de ser como objeto de la metafísica. La unidad analógica no es la de la identidad absoluta, sino la identidad relativa que es la de “una noción común y de una cierta manera” (τρόπον τινὰ)³⁷ (καθ’ ἓν τι καὶ κοινὸν)³⁸. Entonces, el ser no es un género unívoco que contiene las modalidades de ser como sus especies, sino que los modos de ser son sustanciales en sí mismos con una significación común, constituyéndose así la unidad analógica del ser, unidad que es puramente lógica, ya que se da en el ser en cuanto es dicho, esto es, en las significaciones plurales del ser en el lenguaje³⁹. La unidad analógica no puede ser, por tanto, objeto de una intuición, como lo es la unidad numérica unívoca, y sólo puede ser establecida en el lenguaje.

En definitiva, para Muralt, es la implicación mutua de las dos formas de analogía lo que le da su carácter específico a la doctrina aristotélica de la unidad del ser, en tanto que la analogía de proporcionalidad establece la unidad común de todo lo que es, y la analogía de atribución determina el orden de las nociones de lo que es. La atribución le añade un orden definido a la proporcionalidad por semejanza, que podría ser indefinida, y la analogía común evita que la atribución a un primero sea extrínseca.

Valerse de la doctrina de la analogía permite a Muralt fundar la posibilidad de la metafísica como ciencia, al proporcionar a su objeto, el ser, la uni-

³⁵ 1457 b20-22.

³⁶ *Metafísica*, 1006 a34-b1.

³⁷ 1003 b14

³⁸ 1061 b12.

³⁹ 1003 a 33, 1028 a10, 1061 b12.

dad de significación que se requiere para hacer ciencia, pero, además, se convierte en el primer problema de la crítica filosófica antes de iniciar la fase positiva de la investigación. Por consiguiente, la metafísica es no sólo la ciencia siempre buscada (αε ζητούμενον), sino también la que siempre busca determinar el ser como objeto propio único de su investigación⁴⁰. Pero, esto no quiere decir –según Muralt– que el final de su tarea sea esencialmente inalcanzable y se vea siempre sometida a la aporía, pues esa búsqueda de la unidad de su objeto, de la unidad del ser, se realiza por medio de la metafísica en su uso metodológica crítico, que se presenta, fundamentalmente, como una investigación sobre el lenguaje, a fin de definir el uso analógico del lenguaje que permitirá encontrar el ser como objeto formal propio de la metafísica en su uso positivo científico. La metafísica, por tanto, integra las investigaciones en las que parecería deber diluirse:

1. la física en cuanto es ciencia empírica que hace de la inducción empírica su método adecuado,
2. la lógica por ser investigación metateórica, metodológica, sobre el lenguaje analógico que proporciona la unidad del ser como objeto de investigación. Y, finalmente,
3. queda aún por determinar de qué modo pueda integrarse también la teología cuyo objeto es el ser hallado al final de la investigación.

La aplicación del principio de participación a la teología

Los dos elementos estructurales sobre los que Aubenque asienta su lectura aporética de Aristóteles: la constitución del ser en el lenguaje y la negación de la presencia de la doctrina de la analogía, han recibido su correspondiente respuesta en la interpretación de Muralt. Esta respuesta ha venido en la *fase crítica* de la investigación metafísica, donde se demuestra que el ser se constituye como objeto en la experiencia sensible, y la analogía es la base lógica sobre la que se funda la unidad de la metafísica aristotélica. Pero, ahora, en la *fase positiva*, permanece abierta la cuestión del papel de la sabiduría teológica, cuyo carácter de ciencia separada contemplativa hace que Aubenque pueda concluir la imposibilidad de tal ciencia positiva de los principios metafísicos.

La tradición –arguye Muralt– ha tendido a confundir las teologías aristotélica y platónica en una mixtura “neoplatónica”. Por este motivo, al definir la teología como sabiduría de los principios, se ha pensado que sólo podía uti-

⁴⁰ 1028 b2-4.

lizarse la noción platónica de la “participación” para explicar la relación entre el saber teológico y la ciencia física. Sin embargo, para Muralt, la participación no es una doctrina exclusivamente platónica, sino que tiene un significado particular en la filosofía aristotélica, siendo uno de los principios de inteligibilidad a partir de los que se construye la ciencia del ser en cuanto ser. Estos principios, que se corresponden con los modos en que se manifiesta el ser en su unidad y oposición analógicas son:

1. el principio de no-contradicción, que define la inteligibilidad del ser en cuanto ser en general;
2. el principio de identidad, que expresa la igualdad de la sustancia y la esencia (quiddidad);
3. el principio de causalidad que nace en la relación entre la potencia y el acto (ejercicio);
4. el principio de participación, a partir del que se define la inteligibilidad del ser en cuanto uno y múltiple.

En relación con la cuestión de la unidad de la metafísica aristotélica éste último, el principio de participación, tiene un papel determinante para hallar el modo de conjugar la causalidad ontológica con el orden causal de la teología

Considerada en sí misma, la causalidad aristotélica expone la relación de un primero a un segundo, de una causa a un efecto, y, por tanto, de lo uno a lo múltiple según una ordenación intrínseca. Y es simplemente este orden determinado, justamente lo que puede denominarse *participación*, que Muralt define como “el efecto formal de la causalidad específica ejercida por cada causa”⁴¹, en el sentido de que la causa deja una huella formal-ejemplar en el efecto. La participación ejerce los dos modos de la analogía. Por un lado, la causalidad es *simpliciter* una relación de semejanza entre la causa y el efecto que se expresa lingüísticamente por la analogía de proporcionalidad. Semejanza que es un tejido común en que se establece la relación entre causa y efecto, como, por ejemplo, la materia como causa es ὑποκε μενον o sujeto para la forma. Por otro lado, la causalidad define una relación de participación del efecto en la causa, que es también una similitud, pero en este caso de imitación, o ejemplaridad expresada en la analogía de atribución.

Descubrimos el sentido en que puede hablarse de la ejemplaridad participativa en Aristóteles en este significativo texto: “ahora bien, –afirma Aristóteles– aquello en virtud de lo cual algo se da unívocamente entre otras

⁴¹ *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Paris, Vrin, 1995, p. 104.

cosas posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas (por ejemplo: el fuego es caliente en grado sumo, pues él es la causa del calor en las demás cosas)”⁴². Muralt ve aquí el modo en que en la participación aristotélica se “expresa el modo ejemplar de la relación de todo efecto a su causa”⁴³. En Platón, la relación de *ejemplaridad* tiene lugar entre dos formas: el calor máximo del que participa como de su causa ejemplar el calor en un grado inferior, mientras que, para Aristóteles, el primer término de la participación es una sustancia concreta: el fuego, que es ejemplar, en sentido eficiente, para el calor en grado inferior de las cosas calientes. El calor, no es una forma de la que participan las cosas calientes, sino un género que, justamente, se constituye una vez que el primero (el fuego) es causa de que las cosas sean calientes. Así se establece la analogía entre la totalidad común del género concreto (no el calor abstraído, sino el fuego genérico concreto) y la serie de seres que participan de las cualidades inherentes a este género, organizada a partir de un primero.

Esta caracterización de la participación aristotélica no evita que persistan ciertas dificultades en la filosofía aristotélica que parecen reclamar la utilización del modelo platónico de la participación, como en el problema de la iluminación del intelecto paciente por el intelecto agente en el acto del conocer⁴⁴. Así, suele interpretarse que, para Aristóteles, en la operación del conocer, la forma del objeto actualiza la potencia intelectual, o que, en todo caso, intelecto y objeto comparten la misma forma, que es lo conocido. En realidad, esto supone formalizar la operación del conocimiento, haciendo de la forma el principio de la materia, como causa eficiente y final de la potencia. En este esquema –indudablemente platónico–, la forma es la esencia, que es lo conocido de una cosa, que tiene el poder de *formalizar* a la materia, de hacerla *participar* de su forma, permitiendo a la potencia intelectual aprehender la esencia formal del objeto que, de todos modos, ya estaba dada antes de la operación del conocimiento. Este modo de entender la participación hace de ella una relación puramente formal y determinada, pues su única función es permitir la eficiencia de la forma, para poder sellar a la inerte potencia intelectual pasiva. Y, así, la participación misma resulta ser un tercer elemento, al tener una esencia propia, en cuanto relación, distinta de la esencia de la potencia intelectual y del objeto inteligido.

Contra esta interpretación, Muralt entiende que la participación aristoté-

⁴² *Metafísica*, 993 b23-25.

⁴³ *Néoplatonisme*, p. 153.

⁴⁴ Es el crucial problema planteado en *De anima*, III, 5, donde se establece la distinción entre los dos intelectos.

lica no es esencial, sino *tendencial*, pues expresa la unidad entre intelecto y objeto que en sí mismos se dirigen en una tendencia intencional el uno hacia el otro por semejanza natural, siendo esa semejanza el fundamento de la relación participativa de uno y otro cuando tiene lugar su *ejercicio recíproco* en la actividad del conocimiento. De este modo, en el esquema de la participación aristotélica, el intelecto participa de su objeto y la voluntad participa de lo que desea, en cuanto potencias que se actualizan al ejercerse en la actividad que es la operación del conocer o del desear, y no por la pura identificación en una forma dada a priori. Por consiguiente, en el sentido que le da a esta noción Muralt, la participación aristotélica no es una *relación categorial*, con una esencia determinada, sino una *semejanza* que se deriva de la *unidad de la naturaleza*, por la cual las potencias están por sí orientadas hacia su comunidad en las operaciones naturales. La *unidad* de la naturaleza no se expresaría, para Aristóteles, como la *univocidad* de la naturaleza, sino como la *unidad analógica* de lo que es sobre la base del ser común. Esta unidad, que se dice en un lenguaje analógico, determina que los términos que el análisis separa (materia/forma, potencia/acto, etc.) tengan ese modo analógico de unidad que es la semejanza. Relación de semejanza que no tiene un carácter estático, pues la naturaleza, según Aristóteles, es principio de movimiento, actividad en sí misma, en que los términos separados poseen una actividad o tendencia los unos con relación a los otros, que está ya determinada. La participación aristotélica adquiere, desde este punto de vista, connotaciones de gran complejidad. *La participación es el término que expresa la semejanza estructural entre las cosas, entre las partes y el todo, entre la totalidad de la serie y el principio de su ordenación, y en general, entre lo primero, lo perfecto, lo uno y lo subordinado, lo imperfecto, lo múltiple.*

Sin duda, la noción de participación tiene un papel de primer orden en la explicación muraltiana del modo en que tiene lugar la unidad de relación entre la ontología y la teología aristotélicas. Generalizando la noción aristotélica de la participación, puede decirse que la materia participa de la forma a la que está ordenada por naturaleza, el viviente participa de lo divino por la similitud generativa, los movimientos de los astros participan del movimiento de la primera esfera, y ésta, a su vez, del primer motor que está en reposo, en cuanto que el reposo es fin y modelo del movimiento. En todas estas relaciones por participación se da una semejanza estructural que remite a la relación hacia un primero. Esto sucede también en la relación entre el mundo sublunar en que los movientes mueven movidos, y un moviente no movido fuera de las esferas. El moviente no movido se define como la causa y el acto primero, y a él se refieren todas las causas y actos segundos por la doble rela-

ción analógica de proporcionalidad y de atribución, que constituyen lógicamente la unidad a partir de la multiplicidad. Así, el ser, la bondad, la unidad, la verdad, la sustancia, el acto o la potencia de las cosas múltiples, según las exigencias propias de sus naturalezas, participan de esas cualidades en su grado divino en el moviente no movido, sin que haya contradicción entre la naturaleza propia y la referencia a una naturaleza común. Como en el ejemplo aristotélico del animal, que al ejercer su función natural de la procreación cumple su fin natural propio que es “hacer otro semejante a sí, a fin de participar en lo eterno y lo divino cuanto es posible”⁴⁵.

Desde este punto de vista, la función que cumplen los conceptos “teológicos” aristotélicos: motor no movido, bien en sí, acto puro, etc. es llenar la necesidad de explicación de la tendencia hacia un primero, que siendo causa formal y final, establece un orden en el ser de las cosas. Aristóteles no puede aceptar la solución de los fisiólogos, quienes pretenden que el mundo proviene del caos indeterminado ordenado al azar⁴⁶, y también niega la solución platónica, que hace de las Formas determinantes entidades subsistentes y anteriores en sí y según el tiempo a la materia que ha de ser determinada. No hay, pues, dos mundos, uno puramente material y otro puramente formal, interrelacionados por medio de la participación en el sentido platónico. Al defender una interpretación unitarista, Muralt cree que Aristóteles tiene la certeza de la unidad del mundo, que puede explicarse racionalmente mediante el uso de un lenguaje cuya lógica es la analogía. Una lógica que permite darle un nuevo sentido a la participación, en que todas las cosas del mundo manifiestan la tendencia hacia un fin: el cuerpo pesado hacia el centro de la tierra, el alma hacia la verdad, la voluntad hacia el bien, el ente movido hacia el primer motor.

La unidad del discurso metafísico aristotélico

El principal problema que plantea la metafísica es que su objeto, el ser, no aparece manifiestamente en la percepción sensible, pero tampoco lo hace a ninguna intuición puramente intelectual como había supuesto Platón. Al rechazar la intuición de las ideas, Aristóteles parece considerar imposible que la metafísica alcance el conocimiento de ese objeto, el ser en cuanto ser, demasiado lejano, como idea, o demasiado cercano, como pura sensación, para las posibilidades del intelecto humano, siendo una “cuestión que se está

⁴⁵ *De Anima*. 415 a26-b1.

⁴⁶ *Metafísica*, 1072 a19 ss.

indagando desde antiguo, ahora y siempre, y que siempre resulta aporética”⁴⁷. Desde estos supuestos, Aubenque reduce la metafísica a una investigación ideal que ve alejarse indefinidamente el conocimiento de su objeto, y que acaba por disolverse en una física, desde el objeto sensible, una lógica, que hace del lenguaje el medio en que se efectúa la investigación que es dialéctica, y, finalmente, en una teología por el lado del objeto inteligible.

Muralt no ve ningún motivo para suponer que Aristóteles considerara que la metafísica, pese a ser una ciencia especial que tiene por objeto los primeros principios y causas, pudiera escapar al condicionamiento empírico que caracteriza al saber humano. El objeto de esta ciencia es lo que es más universal, esto es “lo que es más dicho de todas las cosas” (μόλιστα λ γεται [τῶν ὄντων])⁴⁸, que finalmente coincide con “lo que es en tanto que es”, y, como cualquier otra ciencia, la metafísica buscará los principios y causas de este objeto. El método metafísico sería, entonces, el análisis inductivo del universal que ya está virtualmente presente en la sensación, según las perspectivas de inteligibilidad que abren las diferentes causalidades. Así pues, para Aristóteles no hay contradicción en el carácter al mismo tiempo analítico e inductivo del método, por la continuidad entre conocimiento sensible e inteligible que caracteriza a su filosofía, lo que explica que lo universal esté virtualmente, contenido, mezclado trascendentalmente, embebido en la sensación. Un método que es, no obstante su origen empírico, también analítico porque esta determinado previamente por las formas suministradas por las perspectivas o campos (τόποι) de inteligibilidad definidos por las causas, esto es, los modos más generales de preguntar que *de hecho* tiene la inteligencia viva humana.

Desde el punto de vista que sostiene Muralt, la metafísica aristotélica puede decirse *filosofía primera porque universal* porque es ciencia del principio más universal y conoce todo lo que está bajo el universal. Cuando el objeto de conocimiento es el moviente no movido y separado, es filosofía *universal porque primera*, y, en este sentido es también, sabiduría porque contempla los principios y las causas primeras y porque participa inmediatamente de la *ἡ ἀρετή* y de la felicidad divinas. Ahora bien, lo característico de la estructura filosófica aristotélica –según Muralt– es que la metafísica en cuanto sabiduría teológica sigue siendo ciencia inductiva, pues la contemplación sólo puede ejercerse en el seno de una inducción de los principios del ser, aunque la inducción permita finalmente una contemplación intelectual,

⁴⁷ *Metafísica*, 1028 b2-4.

⁴⁸ 998 b21, 1053 b20-21.

que no es –por ejercerse en la inducción– en ningún caso, la contemplación de un intelecto agente separado, como lo ha pretendido la interpretación medieval bajo la influencia neoplatónica⁴⁹. En consecuencia, la metafísica aristotélica no es diferente de otras ciencias humanas. En esta filosofía primera se integran los modos metodológicos de toda ciencia: desde la esencia, se determina un objeto unívoco mediante la abstracción, desde la actividad se ejerce la inducción analógica según las dos formas de analogía de la multiplicidad proporcional y de la relación a un primero. Este es el método adecuado de la investigación para la inteligencia humana, incluso en el caso del conocimiento del ser en cuanto ser.

A partir de estos supuestos puede definir Muralt la estructura de la metafísica aristotélica. Como cualquier ciencia determina su objeto de investigación como un objeto empírico universal: el ser que es aprehendido intelectualmente en toda percepción.

La primera fase de investigación sobre este objeto es *crítica*, y su fin es establecer el método, que no puede ser sino inductivo, analógico y dialéctico. *Inductivo* porque ha de partir de las percepciones para llegar a determinar un objeto intelectual, ya que la intuición le está vedada a la inteligencia humana. *Analógico* porque el ser y lo que es son unidades confusas inanalizables unívocamente, lo que exige una lógica de lo confuso que encuentre la unidad respetando la multiplicidad. *Dialéctico* porque –justamente al contrario de como entiende este término Aubenque– la investigación es sintética antes que analítica, y debe partir de la pluralidad de las opiniones y conocimientos comunes.

La segunda fase es *positiva*, y en ella la ciencia buscada se presenta como la ciencia de los primeros principios y causas, que son los mismos para el ser potencial móvil y para el ser actual inmóvil. En sentido positivo, por tanto, la teología es, sin contradicción “ciencia inductiva y sabiduría contemplativa del moviente no movido”⁵⁰. En la organización de la metafísica, la teología no constituye un capítulo separado, sino que se integra en su estructura orgánicamente según los dos órdenes de la analogía que también se ejercen en ella. La teología, por tanto, será ciencia inductiva que comienza con la experiencia común del movimiento y la existencia de movientes movidos –un movido no moviente en el mundo natural es impensable, pero podrían considerarse como tales los artefactos para cerrar el sistema “por abajo”– que reclaman la existencia de un motor no movido al principio de la serie. Este

⁴⁹ “Genèse et structure de la métaphysique aristotélicienne”, *Revue de philosophie ancienne*, XIV, 1996, pp. 58-60

⁵⁰ *Ibid.*, p. 58.

primer motor no movido se define como “algo que mueve sin estar en movimiento, y que es eterno, entidad y acto”⁵¹. Por último, la teología, además de ciencia inductiva, que llega a establecer la existencia del primer motor, puede considerarse sabiduría contemplativa en relación con el conocimiento humano, ya que el alma intelectual participa de la *ν ῥγεια* divina⁵².

Sobre esta explicación, que resalta los aspectos que unifican la forma lógica y el contenido de las ciencias ontológica y teológica, construye Muralt su lectura “unitarista” de la metafísica aristotélica. En ella se pone de manifiesto la continuidad esencial entre el ser como objeto y sus diversas significaciones lingüísticas, entre las diferentes formas de conocimiento desde la sensación a la contemplación, y entre las ciencias desde la física a la teología. La inducción y la analogía participativa garantizan, en fin, la unidad metodológica de la metafísica aristotélica.

3. El problema del ser en Aristóteles: texto y estructura

Hemos comenzado preguntándonos por el significado y la posible existencia de la ciencia “primera porque universal” y “universal porque primera”, que sería necesaria para asegurar la unidad del proyecto metafísico aristotélico. Las vacilaciones de los aristotelistas en torno a este problema corren paralelas a la diversidad de posiciones sobre el papel que representan en su solución la teología, la ontología, la metafísica o la sabiduría contemplativa. A esta cuestión se ha respondido desde dos posiciones contrapuestas: los dualistas entienden incompatibles los discursos ontológico y teológico, mientras que ciertos unitaristas tienden a reducir el discurso ontológico al teológico. Dándole un sesgo particular, hemos abordado este conflicto de interpretaciones a partir de la polémica sobre la analogía del ser que opone a Pierre Aubenque, uno de los más importantes valedores de la tesis dualista, y a André de Muralt, quien defiende la unidad de la metafísica aristotélica a partir de la estructura lógica de la analogía.

Quizá no fuera ocioso preguntarnos al final de esta exposición si no nos encontraremos ante dos modos de leer los textos aristotélicos, cuya oposición explicaría en gran medida la diversidad de sus interpretaciones. Aubenque, propone una lectura de los escritos aristotélicos “puramente textual” que no caiga en ilusiones derivadas de las intenciones supuestas, pero no expresas en

⁵¹ *Metafísica*, 1072 a25-26. Muralt insiste en que el acto no es un atributo de la sustancia, sino la misma sustancia “siendo acto”.

⁵² *Ética a Nicómaco*, 1178 b22-33.

los propios textos. Desde aquí, concluye, por ejemplo, que no hay doctrina aristotélica de la analogía del ser “ni en el espíritu ni en la letra”. La analogía sería, entonces, un simple recurso poético que establece una proporción matemática entre cuatro términos, sin mayor interés metafísico. Pero, al rechazar la analogía, Aubenque se ve obligado a defender la univocidad que sustenta su interpretación aporética, consecuencia inevitable de un doble fracaso: el de la teología para fundar la ontología, y el de la propia ontología para fundarse como ciencia de la unidad de las múltiples significaciones del ser. Así, Aubenque consagra la escisión de la metafísica aristotélica en una dialéctica equívoca y una teología unívoca, pensando ser fiel, de este modo, a un Aristóteles “demasiado consciente de la diversidad de los fenómenos y de la multiplicidad de sus modos de ser (...) demasiado respetuoso del surgimiento siempre nuevo de las diferencias, como para sucumbir a la tentación del recurso a la analogía como instrumento de reducción a la unidad”⁵³. Ciertamente, esta interpretación ha tenido la notable virtud de concordar con las expectativas contemporáneas, que reclaman “un Aristóteles *aporético*: dinámico, histórico, fragmentario, contingente... liberado, por lo mismo, de las pretensiones dogmáticas (asimiladas a *sistemáticas* en el sentido totalizante-estático) de su versión escolástica”⁵⁴.

Frente a esta *lectura textual*, André de Muralt define explícitamente su aproximación a la obra de Aristóteles como una lectura que procede “de una manera filosófica, interrogando al propio Aristóteles sobre los principios y la estructura de su pensamiento” de modo que es “el análisis de la estructura del pensamiento aristotélico lo que permitirá, a su vez, dar sentido formal a la crítica filológica e histórica”⁵⁵. Desde esta perspectiva, los textos aristotélicos constituirían la materia de su filosofía, una materia particularmente informe, dadas las circunstancias de su recepción; que han hecho llegar hasta nosotros unos escritos que deben ordenarse y relacionarse, al mismo tiempo que se extrae su pensamiento definido sistemáticamente según una *estructura de pensamiento* específicamente aristotélica.

La estructura lógica específica que domina el pensamiento aristotélico es, según Muralt, la analogía. Desde la lógica de la analogía, no cabe entender el pensamiento aristotélico

– ni como la aplicación de un esquema neoplatonizante de la univocidad participativa, como hacen los unitaristas teológicos, que tienden a reducir la

⁵³ *Sur la naissance...*, cit., p. 304.

⁵⁴ T. OÑATE, “Pierre Aubenque: proximidad y distancia del Aristóteles dialéctico”, en *En torno a Aristóteles*, p. 87.

⁵⁵ *Genèse et structure...*, p. 8.

multiplicidad ontológica a la unidad teológica;

– ni como un pensamiento aporético, abierto a la contradicción entre un sistema ontológico posible pero equívoco, y un sistema teológico unívoco pero puramente ideal.

A partir de la lectura analógica, Muralt no encuentra contradicción entre tres nociones de ser que son el objeto de la metafísica: el ser empírico confuso cuyo conocimiento es primero para nosotros, el ser inteligible que resulta del proceso de inducción, que es primero en sí y para nosotros, y el ser primero como causa ejemplar, objeto de la sabiduría teológica, que es primero en sí absolutamente. La metafísica en el sentido de la ontología es la ciencia de lo que es en cuanto que es, y como teología es ciencia de lo que es, en cuanto que puede ser el origen de la serie de todas las cosas que se ordenan causalmente a partir de la causa primera. La metafísica ontológica es *primera porque universal*, pues su objeto es el ser en cuanto ser, el concepto universal del ser inducido a partir del concepto confuso empírico del ser de lo que es. La metafísica teológica es *universal porque primera*, pues su objeto, el ser primero, es el primer elemento de la serie universal de todos los seres ordenados causalmente. De este modo, entiende Muralt que la pretendida contradicción entre los dos sentidos de la metafísica quedaría resuelta: “La teología, filosofía primera, universal porque primera, se desarrolla sobre el fundamento de la metafísica como dialéctica constitutiva y como ciencia positiva de lo que es en tanto que es y de lo que le pertenece por sí. Ella parte de la consideración de los seres movientes movidos, es decir, de toda realidad sublunar, y concluye planteando la necesidad de un ser moviente no movido, ser real como los otros seres reales, es decir, pensado como ser y como real según la noción analógica del ser analizado en su ejercicio de ciencia positiva en sustancia, acto y uno”.⁵⁶

El Aristóteles de Aubenque es un filósofo que fracasa en su pretensión científica y que acaba reconociendo la imposibilidad de unificación de la ciencia física y la ciencia de los principios, inaugurando un pensamiento del límite y del ideal inalcanzable de la perfecta univocidad, lo que constituye *el problema del ser* que no alcanza una solución⁵⁷. Para Muralt, en cambio, no cabe hablar de un Aristóteles aporético, escindido, ni en el principio, ni en el

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 59-60.

⁵⁷ Ciertamente, para Muralt, Aristóteles puede considerarse un filósofo del límite, pero no porque establezca claramente la distinción entre el saber científico inductivo y el saber teológico contemplativo, sino más bien porque resuelve los conceptos claros y distintos, objeto de la intuición, en la unidad confusa del ser, y hace de esta noción confusa de ser el objeto de la filosofía primera humana.

desarrollo, ni en el final de la marcha científica. No en el principio, porque Aristóteles parte en su investigación de la unidad común del saber que todos los hombres poseen “por naturaleza”: el conocimiento sensible, las opiniones comunes, el uso corriente de las palabras. No en el desarrollo, porque el ser es ya percibido como objeto en la percepción confusa sensible, y sobre él se organiza la metodología inductiva metafísica, que investiga los principios y las causas de la inteligibilidad de lo que es en tanto que es. No al final, porque el objeto más acabado de la investigación, el ser en cuanto ser, es determinado sobre la continuidad analógica de la inducción desde la percepción sensible hasta la “sabiduría contemplativa” de los primeros principios y causas. El Aristóteles de Muralt es el artífice de *la invención del discurso metafísico*, que provee los temas, los conceptos y las grandes líneas de fuerza que en su desarrollo analógico impulsarán el nacimiento de las diversas formas del pensamiento filosófico.