

FILOSOFÍA Y METAFÍSICA

Carlos Paván

Abstract:

The following paper intends to defend metaphysics from certain attacks that pretend to tumble it by building a picture totally out of focus from this knowledge. By this mean, and stressing on aristotelian philosophical propose, I intend to show what seems to me the essential aspect of metaphysics understood as first principles of knowledge which method is dialectic.

I. Uno de los aspectos quizás más resaltante de la Historia de la Filosofía Contemporánea es el virulento ataque que los pensadores del “Círculo de Viena”(CV) libraron en contra de lo que ellos consideraron “pensamiento metafísico”. Por aquella época ellos concibieron la metafísica como un falso conocimiento que pretende brindar la definitiva respuesta a las últimas cuestiones tales como la naturaleza del fundamento, la inmortalidad o mortalidad del alma, el principio último de las normas éticas o el sentido del devenir histórico. En contra de semejantes y ciertamente absurdas pretensiones, el CV dio el famoso “giro lingüístico” que condenó las aspiraciones de la especulación metafísica desde el lenguaje mismo. Wittgenstein, al respecto, sentenció: “La mayor parte de las proposiciones y cuestiones que han sido escritas en materia de filosofía no son falsas, sino carentes de sentido. Por tanto, no podemos responder a tales cuestiones, sino únicamente mostrar su falta de sentido. La mayor parte de las cuestiones y proposiciones de los filósofos obedecen al hecho de que no comprenden la lógica de nuestro lenguaje. (Son como la cuestión de si el bien se identifica más o menos con lo bello). Y no es de extrañar que los problemas profundos

no sean propiamente problemas.”¹ Desde, entonces, la superficialidad de los verdaderos problemas, tales afirmaciones derivan de la adopción de la conocida distinción entre proposiciones analíticas o tautologías y proposiciones sintéticas (o enunciados a posteriori). Es decir, los únicos enunciados con sentido o son las tautologías lógico-matemáticas que derivan de la manipulación simbólica o son las proposiciones empíricas y, por consiguiente, verificables. Ahora bien, dado que los enunciados metafísicos, religiosos, éticos y estéticos ni son tautológicos ni pueden ser verificados empíricamente, entonces, tales enunciados ni son verdaderos ni tampoco falsos, sino carentes de sentido. Una vez más citaré a Wittgenstein: “El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir más que lo que puede decirse, o sea, las proposiciones científicas –algo, por consiguiente, que no concierne para nada a la filosofía–; y si alguien se empeña en decir algo metafísico, demostrarle que no ha dado significado alguno a ciertos signos. Este método sería insatisfactorio –nadie tendría la sensación de que se le enseña filosofía–, pero es el único rigurosamente correcto.”²

El principio verificacionista, pues, es el que permitiría dar al traste con siglos de oscuridades metafísicas, religiosas, éticas y estéticas y transformar la filosofía en lo que debe ser: análisis del lenguaje científico o un análisis científico del lenguaje. Sin embargo, a la postre, resultó que el mismo principio de verificación se transformó en un solemne dolor de cabeza para los mismos neopositivistas. Me refiero al conocido trabajo de Hempel titulado “Problemas y cambios en el criterio empirista de significado” (1950). En el artículo mencionado el autor alerta sobre los peligros del *requisito de verificabilidad completa en principio* ya que, si se afirma que un enunciado, que no sea una tautología, tiene significado empírico si y sólo si es posible determinar un conjunto finito de enunciados observacionales a partir del cual se deduciría el enunciado en cuestión, entonces las leyes científicas por su misma universalidad no podrían deducirse de un conjunto finito de enunciados observacionales. Además, el criterio en cuestión deja la posibilidad de formular enunciados S V N, siendo S un enunciado empírico y N un enunciado falso. Por último, mientras un enunciado existencial afirmativo es verificable, no

1 Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, trad. it., Milano-Roma, 1954, prop. 4. 003. La traducción del italiano es mía.

2 Wittgenstein, *Tractatus ...*, prop. 6.53.

lo es su negación por su carácter universal lo cual es lógicamente insostenible ya que si un enunciado tiene significado también su negación debe tenerlo³.

Tan devastadora crítica, como señala acertadamente Álvarez, “era ya detectable en Ayer (1936) y en Carnap, quien en *Testability and Meaning* afirmaba que, en el caso de enunciados universales, como las leyes, sólo cabe exigir una confirmación “gradualmente creciente””.⁴ Esta situación que muestra claramente la debilidad del criterio de verificación que, además de lo señalado, no acepta la autoreferencia, hará que los filósofos analíticos abandonen sus primitivas posiciones y reformulen en un sentido menos virulento sus opiniones iniciales. “Ciertamente —señala acertadamente Antiseri— no es difícil descubrir, detrás del ataque iconoclasta de los vieneses, la criptometafísica reductivista implícita en el principio de verificación. Pero este principio [...] ha tenido una vida muy agitada, y la superación de sus aporías ha caminado en dos direcciones: por una parte, con la propuesta del *principio de uso*⁵, y, por otra, con la introducción del *criterio de falsificabilidad*⁶. Y en esta atmósfera liberalizada ha desaparecido la angustia neurótica contra la metafísica.”⁷

Ahora bien, este mismo autor, en la obra recién citada, hace una serie de observaciones que es menester destacar con el debido énfasis de manera que de antemano me disculpo con el lector por la larga pero necesaria cita que transcribiré a continuación:

El lenguaje metafísico lleva siglos en uso; en él se han encarnado las opciones más profundas de las distintas civilizaciones. Las metafísicas son claramente el espejo de los valores directivos y de los sentidos de

3 Véase al respecto M.-C. Di Gregori, *La fundamentación racional del conocimiento: programas fundamentalistas*, en L. Olivé (ed.), *Racionalidad epistémica*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 41-58.

4 S. Álvarez, *Racionalidad y método científico*, en L. Olivé (ed.), 1995, p. 153.

5 Obviamente, el autor se refiere al segundo Wittgenstein.

6 Y, esta vez, es el turno de Popper.

7 D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso*, trad. cast. de A. De la Fuente, Madrid, Ediciones cristiandad, 1976, p. 90. Antiseri, y esto es importante destacarlo, es un reconocido filósofo de la ciencia y del lenguaje además de lógico quien estudió en Viena, Münster y Oxford y actualmente es profesor de filosofía y análisis del lenguaje en la Universidad de Roma. Sin lugar a dudas, este agudo pensador no puede ser tildado de fanático metafísico.

la historia humana. *Es una superficialidad realmente ridícula e imperdonable afirmar que la metafísica es un sinsentido y liquidarla como simple expresión de sentimientos vitales.* No se puede jugar al rugby con las reglas del ajedrez, ni se puede decretar el sinsentido de la metafísica basándose en las funciones desempeñadas por el lenguaje científico. *Esto parece demasiado obvio, pero no lo fue para los neopositivistas y, por desgracia, no lo es hoy tampoco para ciertos científicos y neopositivistas empedernidos. Y debemos decir que esto se debe, entre otras razones, al hecho de que metafísicos de diversos tipos pretenden para sus discursos la controlabilidad y la perentoriedad racional de los discursos científicos; y esta confrontación resulta por fuerza negativa para la metafísica, la cual, al no querer ser un conjunto de tautología, no puede competir con las ciencias empíricas en la descripción, explicación y previsión de los hechos que acontecen en el mundo. Así, pues, los discursos metafísicos no se resuelven en el vacío tautológico y, al mismo tiempo, son ajenos al control empírico (de lo contrario, serían ciencias empíricas). No obstante, son discursos tan importantes que informan civilizaciones enteras; son, en una palabra, discursos que tienen un “uso” importante. Habrá, pues, que comprender ese uso, entender la función o, mejor, las funciones de los discursos metafísicos y no confundirlas con la de otros discursos. Ahora bien, en la más reciente filosofía analítica, la metafísica es considerada como visión, como un “nuevo modo” de ver las cosas. Los metafísicos” son quienes, rompiendo las reglas del pensamiento o del lenguaje precedente, nos permiten ver el universo entero desde perspectivas nuevas, como si se tratase de la primera alborada. [...] la metafísica es una invención global de nuevos esquemas intelectuales [...] Una perspectiva global nueva, un blik⁸ insólito, se acepta o se rechaza; y sólo después de aceptar un blik podrán tener sentido términos como “prueba”, “verdad”, “objetividad”, “argumentación”, “teorema”, “axioma”, etc. Los Bliks metafísicos nos sitúan en una distinta longitud de onda, iluminando todo con una nueva luz [...] Concebida la metafísica de este modo, el primer dato notable que se descubre es que no constituye un conjunto de aserciones informativas sobre el mundo: las metafísicas son perspectivas nuevas, posturas, bliks sobre el universo entero; no son ni verdaderas ni falsas, sino donaciones globales de sentido, invenciones temerarias y arriesgadas [...] lo típico*

8 Como advierte el mismo autor, esta expresión ha sido creada por R. Hare en *Theology and Falsification*. A este respecto me permito remitir el lector a mi artículo *Observaciones y reflexiones en torno al tema de las relaciones entre creencia religiosa y racionalidad*, en *Apuntes filosóficos*, Caracas, 1999, n. 15, pp. 101-114.

de la filosofía es destruir la costra muerta de la tradición y de las convenciones, romper las cadenas que nos atan a los prejuicios heredados [...] Lo decisivo, implícito en un nuevo modo de mirar, es la voluntad de transformar toda la escena intelectual [...] y estas visiones metafísicas no se dan una vez por todas, no son discursos sub specie aeternitatis.⁹

He utilizado las negritas para destacar las reflexiones decisivas de este invalorable texto de Antiseri y, así, hacer más claro mi “comentario a pie de página” que desarrollaré a continuación.

En el pasaje citado, podemos distinguir dos clases de observaciones: las que trazan el perfil teórico de lo que es la metafísica y las que critican las críticas de la metafísica misma. Empecemos por las primeras. ¿Qué es la metafísica según Antiseri?

- 1) Vista desde el punto de vista lingüístico, la metafísica debe calificarse como un *uso* decisivo del lenguaje: ese *uso* del lenguaje no debe medirse con el criterio de verificabilidad ya que ello sería –según la simpática metáfora de Antiseri– algo así como utilizar las reglas del rugby para jugar al ajedrez¹⁰.
- 2) Lo dicho significa que la metafísica no es ni verdadera ni falsa y que, por ende, no nos informa sobre el estado del mundo.
- 3) La metafísica es una forma de ver al mundo como totalidad. Es ver la realidad desde cierta perspectiva.
- 4) La metafísica no es un saber dogmático sino es un saber esencialmente crítico.

Pasemos, ahora, a destacar el segundo tipo de reflexiones que responden a esta pregunta: ¿en qué se equivoca la crítica neopositivista de la metafísica?

- 1) Concibe la metafísica como si fuera una ciencia más y, coherentemente, le aplica el criterio de verificabilidad propio del uso científico del lenguaje.
- 2) Concibe la metafísica como un saber dogmático y de pretendidos iniciados que tienen un privilegiado acceso a la realidad.

9 Antiseri, 1976, p. 90 ss. Negritas y cursivas añadidas.

10 No hace falta enfatizar las claras alusiones al segundo Wittgenstein.

- 3) Confunde la totalidad metafísica con la totalidad extensiva, de manera que el metafísico sería el poseedor de un saber de *todas las cosas*, es decir, de un saber que anula las diferencias.

Esquematizado el texto de Antiseri de esta manera, a continuación lo comentaré.

Me parece que el nudo central de las reflexiones positivas de Antiseri consiste en destacar que la verdadera esencia de la metafísica consiste en un uso del lenguaje que no es ni verdadero ni falso, sino que explicita cierta manera de ver al mundo. Como veremos más detalladamente en la segunda parte de este artículo, cuando Aristóteles proclama: “hay una ciencia del ente en cuanto ente”; lo que quiere decir no es afirmar que él posee el saber de toda la realidad –algo así como que la metafísica nos permite adueñarnos de cualquier tipo de conocimiento, desde la zapatería hasta la física–, sino que la filosofía primera es una manera de ver el saber, una visión desde la cual se pretende descubrir la perspectiva que otorga sentido a nuestro discurso sobre la realidad. Esta es la totalidad del metafísico y nada tiene que ver con un insulso discurso omniabarcante. Precisamente por mostrar la manera de ver el mundo implícita en los cánones de racionalidad propios de cierta cultura, los cuales bien pueden manifestarse en las ciencias particulares, la metafísica es un saber que nos impone enfrentarnos críticamente a la tradición. Volviendo a Aristóteles es suficiente recordar las constantes referencias críticas del Estagirita a la tradición filosófica griega. Ahora bien, siendo la metafísica esa visión que otorga sentido a cierta manera de conocer el mundo, la metafísica es ciencia primera pero no por ser un saber exotérico al que acceden unos pocos iniciados, sino por ser el saber que se propone explicitar los principios a partir de los cuales cierta manera de conocer la realidad adquiere su sentido pleno.

Ahora bien, a partir de esta manera de concebir la metafísica, Antiseri delinea la *pars destruens* que se desprende de su concepción de la metafísica. Tal crítica esta centrada en denunciar la peregrina idea –idea que, es preciso reconocer, ha sido fomentada muchas veces por ciertos principiantes de la filosofía que pretenden ser metafísicos sin saber de lo que verdaderamente se trata– según la cual la metafísica pretende ser un saber informativo, lo cual significa hacer competir la metafísica con las ciencias fácticas. Esta lectura de la metafísica es totalmente falsa precisamente porque desconoce la verdadera naturaleza de este *uso* del lenguaje. Una vez cometido este imperdonable error, con implacable consecuencialidad, se desprenden todos

los lugares comunes acerca de la metafísica desde su carencia de sentido hasta la cómica pretensión de acabar la metafísica denunciando a los metafísicos como los elitescos poseedores de un saber oculto. Pero semejante crítica es del tamaño del objeto que quiere demoler y ese objeto, a su vez, es una caricatura de lo que es la metafísica; con lo cual se explique las ridiculeces y superficialidades que han escritos muchos neopositivistas.

Lo dicho expresa, según mi punto de vista, el núcleo de las argumentaciones de Antiseri: sin embargo, se trata de meras descripciones (con lo cual no quiero de ninguna manera criticar a este autor cuyas reflexiones van mucho más allá del pasaje que estamos considerando) que deben ser sustanciada de alguna manera. Para ello, en la segunda parte de este artículo intentaré mostrar de qué manera en Aristóteles se encuentra una concepción del saber metafísico que se ajusta al cuadro trazado por el filósofo italiano.

II. Ya hice referencia a las cualidades fundamentales que, según Antiseri, caracterizan al saber metafísico. Con el fin de exponer las ideas con claridad, resumiré brevemente tales propiedades¹¹:

- 1) La metafísica no es una ciencia particular lo cual significa que no es verificable y, por consiguiente, no es ni verdadera ni falsa.
- 2) Es una forma de ver el mundo desde un punto de vista que se pregunta por las condiciones de posibilidad de nuestra manera de racionalizarlo.
- 3) No es un saber dogmático, sino más bien crítico que intenta salvaguardar las diferencias.

Ahora bien, mostrar con rigurosidad la presencia de tales concepciones en la *Metafísica* aristotélica respetando, a la vez, los límites de un artículo es una tarea imposible si en verdad pretendemos mantener un mínimo de rigurosidad. Por lo tanto, solamente mostraré la posibilidad de verificar la presencia en la *Metafísica* del tercer aspecto destacado por Antiseri.

El tema central de esta parte de la discusión concierne a la naturaleza y al objeto de la metafísica. En cuanto a los escollos epistémicos que tiene que sortear Aristóteles –con la intención de mantenernos lo más rigurosamente cercanos al texto de la *Metafísica*– es prudente atenernos al recorrido temático que el mismo autor transita en el libro de las aporías enfatizando las primeras

11 Véase *supra*, p. 126 s.

cuatro¹² de ellas que, algunos interpretes han denominado “aporías metodológicas”¹³. Ahora bien, la solución de cada una de estas dificultades es lograda por el Estagirita acudiendo a un “nuevo punto de partida”¹⁴ que consiste en postular la existencia de una ciencia universalísima que el filósofo denomina “ciencia del ser en cuanto ser” y que nosotros conocemos bajo el rótulo de ontología. Y aquí se inserta el tema fundamental relativo al objeto de dicha ciencia.

Una tradición hermenéutica, que encuentra en Heidegger su más influyente heraldo, sostiene que la metafísica aristotélica es una onto-teología en cuyo seno se reduce el ser al ente, es decir, al ente en su más eminente

-
- 12 He aquí, según el orden de exposición que, como es sabido, es distinto al de desarrollo (en efecto, se invierte la posición de la IV y V aporía), las primeras cuatro de las catorce aporías que el Estagirita considera necesario resolver para poder constituir el saber metafísico: “<I> La primera aporía versa sobre aquello cuyo carácter aporético ya hemos señalado en nuestra explicación introductoria [se refiere, obviamente al libro A]; si corresponde a una o muchas ciencias el estudio de las causas. <II> Y si corresponde a la ciencia considerar solamente los primeros principio de la entidad, o también ha de ocuparse e los principios a partir de los cuales todos hacen las demostraciones como, por ejemplo, si es posible o no afirmar y negar a la vez una y la misma cosa, y los otros principios de este tipo. <III> Y en el caso de que se ocupe de la sustancia, si es una sola o más de una la <ciencia> que se ocupa de toas las sustancias, y en el caso de que sean más de una, si todas ellas son del mismo género o, por el contrario, a unas ha de darse el nombre de “sabiduría” y a otras otro nombre. <IV> Entre lo que ha de investigarse necesariamente está también esto: si ha de afirmarse que existen solamente las sustancias sensibles, o también otras además de éstas, y si hay un género de sustancias o más de uno como afirman los que, además de las Formas, ponen, entre éstas y las sensibles, las Realidades Matemáticas.” (Aristóteles, *Metafísica*, trad. cast. de Tomás Calco Martínez, Madrid, Gredos, 1998, III, 1, 995 b 4 ss.. Utilizaré esta traducción con pequeños retoques). Me pregunto: ¿cómo afirmar el carácter dogmático de la metafísica cuyo creador dedica todo un libro a plantear los problemas que es menester resolver para constituir dicho saber?
- 13 Me refiero, por ejemplo, a Terence Irwin y a su obra maestra *Aristotle's First Principles*, Oxford, Oxford University Press, 1988 y, sobre todo a la Segunda Parte, cap. VIII, par. 88. Sobre el tema de las aporías la bibliografía es muy vasta. En tal sentido me limito a recomendar la lectura, además del texto de Irwin recién citado, de G. Reale, *Il concetto di “filosofia prima” e l’ unità della Metafisica di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1994 (VI ed.). Allí, además de una erudita discusión del tema se encuentra una vasta bibliografía que es imprescindible consultar al respecto del tema de las aporías y su función en el marco de la *Metafisica*.
- 14 La expresión se encuentra en la ya recordada contribución de Irwin. De qué manera la formulación de la metafísica como ontología resuelve las aporías metodológicas, lo explica muy bien Irwin en la obra citada, Segunda Parte, cap. VIII.

expresión que es Dios¹⁵, produciéndose de esta manera el así llamado olvido del ser, es decir, de la diferencia ontológica. Ahora bien, las reflexiones que intento plasmar en esta ocasión se oponen decididamente a esta tesis. En efecto, la filosofía primera de Aristóteles es ontología y sólo en cuanto ontología es protología [ciencia de los primeros principios] y usiología [ciencia de la sustancia] pero nunca se reduce a ninguna de las dos últimas.

Que la sustancia no agote el concepto aristotélico del ser se desprende de las siguientes razones. En primer lugar, sabemos que el ser se dice según las categorías, la verdad y la falsedad y la potencia y el acto¹⁶. Ahora bien, en cuanto a la verdad/falsedad también sabemos que se trata de atributos del pensamiento de manera que no pueden ser reducidos sus significados al de

15 No viene al caso estudiar en esta sede los detalles de esta lectura. Me permito simplemente remitir el lector al excelente estudio de Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne, 1984. La tesis que sostiene este autor destaca que es posible sintetizar el desarrollo de la filosofía heideggeriana estudiando las maneras en las que el filósofo alemán ha interpretado el concepto del ser, las cuales siguen de cerca los distintos significados del ser definidos por Aristóteles en *Metafísica*, V. Según esta propuesta exegética, en el periodo que va desde 1907 a 1916, Heidegger centraría su atención fundamentalmente en el concepto de ser como sustancia y esencia. En el segundo periodo, que se extiende desde 1916 hasta 1930, los intereses fenomenológicos llevarían al filósofo alemán a interesarse por la noción de ser como verdad y, desde 1930 hasta su muerte, Heidegger habría reflexionado en torno al concepto entendido como acto. La reducción de la ontología aristotélica a usiología onto-teológica se produciría, según Volpi, en el primer periodo bajo la influencia, entre otros, de Natorp y de su *Tema y disposición de la metafísica de Aristóteles*. En cuanto al supuesto carácter reductivo de la metafísica en general y de la metafísica aristotélica en particular es preciso destacar que autores de gran valía hasta han negado la existencia de la teología en Aristóteles. Me refiero, por ejemplo, a Paul Natorp y a su fundamental ensayo *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, en "Philosophische Monatshefte", 24 (1888), pp. 37 – 65 y en particular a los capítulos VIII, IX, X (y digo 'fundamental' refiriéndome al propio Heidegger quien, como es sabido, cita el texto de Natorp en sus *Principios metafísicos de la lógica*. Por otra parte, no hay que olvidar que fue Natorp quien, impresionado por la lectura del *Natorp-Bericht* [1922], es decir del programa de investigación sobre Aristóteles que le envió Heidegger aconsejado por Husserl, lo introdujo como profesor en la Universidad de Marburgo. A este respecto es bueno recordar el artículo de E. Berti, "La *Metafísica* di Aristotele: "onto-teología" o "filosofía prima"?, en A. Bausola e G. Reale (ed.), *Aristotele: perché la metafísica*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, pp. 117 - 144).

16 He aquí las palabras del Estagirita: "Puesto que el ser, en general, se dice según muchos significados: en primer lugar, está el ser como accidente; en segundo lugar, el ser en el sentido de "es verdadero" y lo que no es en el sentido de "es falso"; además, están las figuras de las categorías [...] y aún, además de todos estos <sentidos>, el ser como potencia y como acto" (*Met.*, VI, 2, 1026 a 33 ss.) Véase también el capítulo séptimo del libro). Yo los reduzco a tres porque incluyo en las categorías el significado accidental del ser.

sustancia¹⁷. Por otra parte, si es verdad que la pareja de principios potencia/acto se dice categorialmente, también es cierto que Aristóteles sentencia:

Además, y respecto de estos sentidos enumerados [se trata de los distintos significados del ser que, justamente, Aristóteles expone y analiza en el capítulo séptimo del libro V], ser y ente significan tanto lo que se dice que es en potencia como lo que se dice que es en acto: efectivamente, tanto del que puede ver como del que está viendo decimos que es alguien que ve, y parecidamente <decimos> que conoce tanto el que puede utilizar su conocimiento como el que lo está utilizando, y que es tranquilo tanto aquel que está ya tranquilo como el que es capaz de tranquilizarse. Y lo mismo en el caso de las sustancias (Met. V, 7, 1017 a 35 – 1017 b 6).

Lo cual significa que potencia y acto se predicen en todas las categorías y no sólo de la sustancia, de manera que no pueden ser reducidos a ella.

En cuanto a la reducción del ser a la sustancia inmóvil, ello es imposible porque, en primer término, sería preciso anular el significado del ser como accidente que es justamente uno de los cuatro significados del ser que enumera Aristóteles y, en segundo lugar, desde el punto de vista metodológico, la física precede a la teología en vista de la distinción gnoseológica fundamental entre lo más conocido para nosotros y lo más cognoscible en sí. Por último, es sin duda cierto que la sustancia es el ser en cuanto esencia lo cual ha sido enfáticamente expuesto por Aristóteles en el libro VII y, además, también es cierto que Aristóteles considera que la anterioridad de la sustancia es lógica, gnoseológica y ontológica, sin embargo, sería erróneo confundir el ser por esencia con la esencia del ser. En efecto, ¿cómo podría tener esencia el ser que ni siquiera es género?¹⁸ Además, Aristóteles en el capítulo tercero del libro Z, nos dice:

17 “La falsedad y la verdad no se dan, pues, en las cosas (como si lo bueno fuera verdadero y lo malo inmediatamente falso) sino en el pensamiento.” (VI, 4, 1028 a 25 s.)

18 En los *Tópicos* Aristóteles brinda varias razones en virtud de las cuales niega el carácter genérico del ser. Véase al respecto: *Tóp.*, IV, 3, 121 b 5 ss.; IV, 6, 127 a 26 ss. VI, 3, 140 a 23 ss. y VI, 6, 144 a 31 ss. En cuanto a la *Metafísica*, véase B, 3, 998 b 22 ss. En general podríamos afirmar que el ser no es un género porque el género no se predica de sus diferencias mientras que el ser, en vista de su naturaleza transcategorial o trascendental, sí.

“La sustancia se dice, si no en más sentidos, al menos según cuatro significados fundamentales: en efecto, consideramos que la sustancia de cada cosa es la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto.” (1028 b 33 ss.).

Ahora bien, dos de estos significados, el de materia y el de universal o género, son descalificados cuales candidatos al título de sustancia porque no cumplen con los requisitos fundamentales exigidos por el Estagirita para que algo se diga sustancia. Como es bien sabido, tales criterios son tres: en primer lugar, la sustancia debe ser sujeto de predicación y no predicado:

“El sujeto, por su parte es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo <se diga>, a su vez, de ninguna otra.” (1028 b 36).

En segundo lugar, la sustancia goza de existencia subsistente y, por último, es algo totalmente determinado en filosofía griega o, según las palabras del mismo Estagirita,

“los caracteres de la sustancia son sobre todo el ser capaz de existencia separada y el ser algo determinado” (1029 a 28 s.)

Ahora bien, si consideramos la sustancia como materia y como universal, es evidente que estos dos últimos criterios no son satisfechos. Por ello, quedan como posibles significados el compuesto y la esencia y el primero, sin lugar a dudas cumple con todos los requisitos de manera que es el primer significado de la sustancia. Sin embargo, no sólo el compuesto es sustancia; también lo es la esencia ya que, en cuanto causa formal, es la cosa misma en cuanto tal, de manera que

“la cosa singular no parece ser algo distinto de su sustancia, y la esencia se dice la sustancia de cada cosa singular.” (1031 a 17 s.)

Así, pues, el compuesto y la esencia son los significados primeros de la sustancia. Como bien dice Berti:

Esta doctrina no colide, como alguien cree, con la conocida doctrina de las Categorías, según la cual “sustancia primera” es el individuo concreto [...] porque en este tratado el hombre singular se dice “sustancia primera” respecto de los candidatos al título de sustancia como la especie (hombre) o el género (animal), que son “sustancias segundas” en cuanto pertenecen a la categoría de la sustancia, pero son universales. En Metafísica Z, en cambio, la forma, por ejemplo el alma humana, que no debe confundirse con la especie, es decir, el

*hombre, se dice “sustancia primera” respecto a los candidatos como el hombre singular y su materia, es decir, el cuerpo, y por ende es tal en sentido distinto del que se indica en las Categorías.*¹⁹

En suma, por todas las razones expuestas no es posible desde ningún punto de vista reducir el ser a la sustancia o a la esencia.

Ahora bien, ello no significa, por otra parte, extremar la lectura –como hace Aubenque– y, aprovechando la heterogeneidad categorial, inferir la imposibilidad de la ontología misma. En efecto, aun no pudiéndose reducir el ser a sustancia, la sustancia es su significado primero, aquel significado que permite unificar los distintos significados del ser (categoriales y trascendentales) haciendo posible el carácter científico del discurso ontológico como lo hace Aristóteles en el libro IV. Ello significa romper los criterios epistemológicos trazados por el Estagirita en los *Analíticos* ya que el objeto de la ontología nunca podrá gozar de la sinónima del género, pero Aristóteles piensa que se puede hacer eso justamente porque la ontología no es una ciencia particular.

Dicho esto, es decir, descartada la posible reducción de la ontología a la usiología es preciso también negar la otra reducción: la de la ontología a la protología. Esta segunda reducción es la que permite introducir la concepción de la metafísica aristotélica como onto-teología pero, una vez más, es esta una lectura que hay que rechazar y ello por una sencilla razón que ha sido expresada con gran claridad por Berti quien, refiriéndose a la identificación de ontología y teología expuesta en el libro VI, afirma:

*Hay que tomar en cuenta que ella no implica la identificación del objeto de una ciencia, en este caso del ente en cuanto ente, con su principio: la ciencia del objeto y la ciencia del principio son la misma ciencia no porque objeto y principio se identifiquen, sino porque poseer la ciencia de un objeto significa conocer sus principios y sus causas, es decir estar en condiciones de explicarlo, tanto desde el punto de vista del ser, es decir, de la existencia, como desde el punto de vista de la noción, del concepto. Ni, por otra parte, dicha identificación implica una reducción del objeto a su principio, sino solamente una “dependencia” del primero respecto del segundo.*²⁰

19 E. Berti, *La metafísica di Aristotele: “onto-teologia o “filosofia prima”?*, en A. Bausola e G. Reale, 1994, p. 139.

20 Berti, 1994, p. 132 s.

Esta observación es totalmente correcta. En efecto, ontología y protología son dos aspectos fundamentales del concepto aristotélico de filosofía pero, precisamente por ello, no hay que confundirlos. Si confundimos ontología y protología inmediatamente, como señala Berti, confundimos el ser con la sustancia, es decir, respectivamente el objeto (de la ontología, o el ser en cuanto tal) con el principio (de la protología, o la sustancia, las causas, las categorías, la potencia y acto etc.)²¹ Si, por otra parte, confundimos ontología y protología utilizando la mediación de la teología tampoco esa operación dará resultado. En efecto, para explicar el movimiento sublunar Aristóteles –desde la Física- piensa que necesita probar la existencia de un primer motor que a su vez no se mueva para evitar la reducción al infinito. Pues bien, dicho primer motor no es sujeto de movimiento justamente porque, como nos dice XII, 7, Dios es pensamiento puro. Ahora bien, si la esencia del primer motor es pensamiento que piensa a sí mismo, entonces es de suyo evidente que no puede coincidir con la sustancia la cual no se reduce para nada al pensamiento (ello, en efecto, implicaría confundir el significado del ser como sustancia y el significado del ser como verdad). La sustancia de Dios –es decir, su esencia- no es, pues, ni la sustancia, siendo Dios pensamiento, ni mucho menos el ser en cuanto tal ya que tal ser no puede ser sustancia de nada no siendo él ni tan siquiera un género y es justamente por ello que tiene muchos significados. En suma, ni es posible la identificación de ontología y protología a secas ni de ontología y protología mediante la teología. La filosofía de Aristóteles, es decir, el concepto de filosofía que nos ha entregado en su *Metafísica*, es el de una teoría ontológica y, a la vez, protológica. Sólo así es posible construir la sabiduría en el sentido expuesto en el libro A.

Ahora bien, lo dicho nos permite concluir que, lejos de ser una ciencia reductivista, como pretende Heidegger, la metafísica no sólo no reduce el ser ni a sustancia (o a la esencia) o a un tipo de sustancia (Dios) sino que la ausencia de toda deducción de las categorías muestra claramente el carácter abierto, es decir, respetuoso de la diferencia que se patentiza justamente en la misma pluralidad categorial y en la homonimia focal del ser.

21 No hay que olvidar la característica fundamental de la concepción aristotélica de ‘principio’ que es su pluralidad como enfatiza Wieland.

¿Y entonces, en qué quedamos? Dónde está la pretendida naturaleza avasalladora de la diferencia de la metafísica? ¿Dónde está su olvido del ser? ¿Dónde está su férreo dogmatismo? Me temo que deberemos buscar todo esto en la mente de ciertos intérpretes y no en Aristóteles ni, mucho menos, en lo que la tradición llamó metafísica y que el Estagirita simplemente denominó filosofía y nada más.