

La unidad de la filosofía primera de Aristóteles

The Unity of Aristotle's First Philosophy

IRENE MELENDO
Universidad de Sevilla
irenemelendo@gmail.com

RESUMEN

La autora realiza un breve recorrido por los distintos autores que han cuestionado la unidad de la filosofía primera aristotélica. A continuación, defiende tal unidad, articulándola en torno a los sentidos del ser. Aristóteles pretende conocer la realidad tal como es. Pero lo real es siempre dinámico. Como consecuencia, también el pensamiento que trate de comprenderlo progresará y se modificará. El criterio para este cambio son los distintos tipos de ente y el grado de cognoscibilidad que cada uno permite y reclama.

Palabras clave: Aristóteles, metafísica, ontología, unidad, sentidos del ser, conocimiento

ABSTRACT

The author briefly reviews the various authors who have questioned the unity of Aristotle's first philosophy. Then, she defends that unity, organising it according to the senses of being. Aristotle wanted to know reality as it is. But reality is always dynamic. As a consequence, the thinking which tries to understand reality will also make progress and change. The criteria for this change are the various types of being and the degree of cognoscibility [the degree to which we may know] which each one allows and requires.

Keywords: Aristotle, metaphysics, ontology, unity, senses of being, knowledge

Propósito

El problema de la unidad de la *Metafísica* aristotélica puede parecer demasiado trillado: son muchos los filósofos y filólogos que han escrito sobre el tema, y las obras que tratan sobre esta cuestión harían que se desbordara más de una estantería. Parece lógico, por tanto, preguntarse si queda algo nuevo por decir. Pienso que sí, aunque por ahora no puedo justificarlo plenamente. Por eso, he decidido limitarme en este artículo a esbozar la hipótesis que sostengo acerca de la unidad de la *Metafísica*, y que considero acertada, dejando para una futura investigación la tarea de ahondar en el tema y acudir, con visión renovada y tal vez más imparcial, al aparato filológico: sólo entonces podrá advertirse si lo que aquí adelanto se sostiene y corresponde con la realidad o, al contrario, resulta rebatido por el texto aristotélico.

Según acabo de sugerir, el carácter simplemente introductorio y la obligada brevedad de este escrito hacen que no pueda sino apuntar muchas cuestiones que tendrán que esperar a estudios posteriores para ver su desarrollo. En esos casos, anotaré a pie de página algunas obras de referencia en las que sí se lleva a cabo un análisis más detallado de esos puntos.¹

En definitiva, el propósito de estas indagaciones iniciales podría resumirse en dos preguntas, a las que pretendo responder sucintamente: ¿existe una unidad en la *Metafísica* de Aristóteles?; en caso afirmativo, ¿de qué tipo de unidad se trata?

1. El enfoque filológico

1.1. La "crisis" de la unidad de la *Metafísica*

En primer término, aunque se trata de algo de sobra conocido, considero necesario presentar un *status quaestionis*, capaz de justificar mi interés por el tema y el modo como voy a abordarlo.²

Quien se enfrenta hoy a la *Metafísica* de Aristóteles lo hace de forma muy diferente a como lo haría el que la estudiara cien años atrás. Y es que desde la publicación de la monumental obra de Jaeger, la unidad y la autenticidad de la *Metafísica* comenzaron a ponerse en tela de juicio, cosa que hasta ese momento no había ocurrido, al menos con la virulencia y del modo tan expreso como entonces se hizo.

¹ Lógicamente, en ningún momento pretendo ser exhaustiva, entre otros motivos, como ya he dicho, porque estoy comenzando esta investigación.

² Tampoco ahora aspiro a la exhaustividad. Dejando de lado a otros, que podrían avalarla con igual autoridad, me limitaré a citar a algunos de los autores reconocidos que han tratado la cuestión, eligiendo en cada uno un punto de vista complementario al de los restantes. El criterio escogido no es, pues, del todo aleatorio.

Como es sabido, el filólogo alemán Werner Jaeger aplicó a toda la obra de Aristóteles el método histórico-genético, que se venía desarrollando con enorme vigor desde décadas antes. Al hacerlo, concluyó que en Aristóteles se había producido una evolución: en su juventud habría comenzado una etapa platónica, pasando luego por otra principalmente ontológica, para dedicarse al final a la biología y a la ciencia empírica y positiva.³

Basado en esta hipótesis, Jaeger va mostrando cómo los distintos libros que componen la *Metafísica* fueron escritos en diferentes épocas de la vida de Aristóteles y que algunos son incluso contradictorios entre sí, haciendo imposible hablar de *unidad* de la *Metafísica*.⁴ No niega el autor alemán que en la obra de Aristóteles haya una unidad potencial, pero explica que los libros son independientes entre sí: cada uno es un fecundo momento en una fase del desarrollo intelectual de su autor, una aproximación nueva hacia un mismo problema y una solución distinta. Por eso, contentarnos con la presunta unidad sostenida hasta entonces resulta insuficiente.

Según Jaeger, la concepción de la *Metafísica* como una obra tardía de Aristóteles —nunca cuestionada— se vuelve insostenible a la luz de los descubrimientos que realiza: pues estos muestran que muchos de sus fragmentos fueron escritos en su época más temprana, en la que aún defendía las ideas platónicas, si bien en su último período volvió Aristóteles sobre los textos para reorganizarlos y ajustarlos a sus nuevas circunstancias e ideas.⁵

³ Así lo expone en las primeras páginas de su *Aristóteles*: «Es absolutamente imposible explicar el peculiar estado en que se encuentran los escritos conservados sin hacer la suposición de que contienen las huellas de diferentes estadios de una evolución. Un análisis de los tratados nos conduciría de suyo a la misma conclusión, que confirman aun los fragmentos de sus obras literarias perdidas. El principal propósito de este libro será, por consiguiente, mostrar por vez primera, y mediante los fragmentos de las obras perdidas y el análisis de los tratados más importantes, que en su raíz hay un proceso de desarrollo». JAEGER, Werner: *Aristoteles; Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmansche Buchhandlung, 1923, S. 5; tr. cast.: *Aristóteles*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 15. A la vista del original, en esta como en las restantes citas que lo requieran, me permito hacer algún retoque de redacción, siempre que ello no implique el menor cambio en el sentido de lo expuesto y ayude a una mejor comprensión. En este caso, además, quiero llamar la atención sobre el término “suposición”, empleado por Jaeger (“Annahme”, en el original), que nos hace caer en la cuenta de que aquello que propone es precisamente eso: una hipótesis. Y una hipótesis de principio —una posición sub-yacente— influye en la marcha de la investigación, lo que no quita que sea tan válida como cualquier otra... mientras no se demuestre lo contrario.

⁴ Cf. *Ib.*, S. 172; tr. cast., p. 195.

⁵ «Die vier einleitenden Probleme, die den Begriff, Gegenstand und Umfang der Metaphysik begrenzen, finden in den unmittelbar folgenden Teilen (*I E*) ihre Erledigung. Man erwartet, daß Aristoteles nun auch weiter dem Leitfaden der Probleme folgt, daß also in Buch *Z* die Frage nach dem Übersinnlichen erörtert wird. Auch verlangte man wie in *I* und *E* irgend einen besonderen Hinweis darauf, daß jetzt das metaphysische Hauptproblem zur Behandlung kommt. Allein an die Stelle der Frage nach der Existenz des Übersinnlichen schiebt sich in *Z* unversehens die Lehre von der Substanz im allgemeinen. Aristoteles verliert damit für dem nächsten drei Bücher den Leitfaden der Probleme des Buches *B* ganz aus der Hand. Die Probleme bilden nicht nur nicht den Grundriß der folgenden Ausführungen, wie es in den einleitenden Büchern der Fall ist, sie werden nicht einmal mit einem Wort erwähnt. Dieses gleichzeitige Aussetzen der Ruckverweisungen. und der Erörterung der Probleme selbst ist ein deutlicher Beweis, daß Aristoteles entweder mitten im Werke den ursprünglichen Plan, wie er ihm im Buche *B* vor

El planteamiento jaegeriano tuvo tan favorable acogida que muchos otros estudiosos pusieron en práctica su método y aceptaron el supuesto de una evolución con etapas inconciliables. Entre esos autores, podrían citarse a Paul Gohlke,⁶ Max Wundt⁷ o Josef Zürcher.⁸ Pero los resultados a los que llegaba cada uno de los seguidores de este enfoque y la organización de los periodos que proponía eran diferentes y, a veces, incluso mutuamente contrapuestos. Esto, unido a la progresiva aparición de algunas voces disonantes, que se alzaron a raíz de la publicación de Jaeger, hizo que la concepción “jaegeriana” de la obra aristotélica y el modo de enfrentarse a ella fuera perdiendo vigencia.

No significa lo anterior que todo el aparato histórico-genético hasta ahora desplegado resulte inútil e ineficaz; de hecho, como mostraré de inmediato, nadie se adentra hoy seriamente en un estudio sobre Aristóteles sin tener en cuenta lo que han escrito estos autores. La ganancia, fundamental e irreversible, arrojada por este método es la de recuperar a un Aristóteles vivo, a la vez que se exige una mayor profundización en los escritos del Estagirita para tratar de resolver las aparentes o reales contradicciones que, una vez destacadas, ya no se pueden obviar.⁹

Por este y otros motivos, estoy de acuerdo con Jaeger cuando afirma que, «sin ahondar nuestra inteligencia de Aristóteles como una personalidad histórica, no podemos lograr una plena comprensión justamente de la especial naturaleza y profundidad de su influencia sobre la posteridad».¹⁰

A su vez, en el volumen que dedica a Aristóteles en su *Historia de la filosofía griega*, Guthrie resalta las ventajas del método utilizado por Jaeger. Afirma que esa perspectiva genética, que conlleva la concepción de la filosofía aristotélica como un pro-

Augen gestanden hatte, aufgibt, was in einem einheitlich entworfenen und ausgeführten Aufbau freilich seltsam und fast undenkbar wäre; oder die Bücher über die οὐσία (Ζ—Θ) sind gar nicht die Ausführung des ursprünglichen Planes, sondern etwas Neues und Späteres, was Aristoteles an die Stelle der ursprünglichen Ausführung gesetzt bzw. in sie eingeschoben hat» (*Ib.*, S. 202-203; tr. cast., p. 227).

⁶ GOHLKE, Paul: *Die Entstehung der aristotelischen Lehrschriften*. Berlin, 1993.

⁷ WUNDT, Max: *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*. Stuttgart: Kohlhammer, 1953.

⁸ ZÜRCHER, Josef: *Aristoteles Werk und Geist*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 1952.

⁹ Como escribe Melendo a propósito de este asunto: «... a un filósofo se lo mata tanto si se transforman sus afirmaciones en una suerte de sistema intemporal y eterno, ajeno por completo a las circunstancias históricas en que aquéllas vieron la luz, como —y más— si se lo acaba incrustando de tal manera en la historia que se lo reduce a simple producto de los condicionamientos epocales. En ninguno de los dos casos tendría nada que decirnos». MELENDO, Tomás: *La metafísica de Aristóteles. Método y temas I*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, núm. 43, 1997, p. 8.

¹⁰ JAEGER, Werner: *o. c.*, S. 394; tr. cast., p. 421.

ceso de desarrollo continuo, debe impregnar todo lo que se indague y escriba hoy día sobre el Filósofo griego.¹¹

Más en concreto, mantiene Guthrie que el enfoque genético está justificado cuando su aplicación puede arrojar luces sobre alguna dificultad real que otros medios no consiguen solucionar. Y él piensa que el de Aristóteles se cuenta entre estos casos, puesto que resulta difícil conciliar lo que comúnmente se ha transmitido sobre su filosofía con el hecho histórico e innegable de que Aristóteles recibió su primera formación filosófica de Platón. Ante esto, continúa Guthrie, cabría adoptar varias posturas, más o menos extremas: por ejemplo, pensar que Aristóteles se mantuvo fiel a su maestro y a la doctrina platónica toda su vida; o, por el contrario, sostener que fue un antiplatónico desde el comienzo de su pensar filosófico, lo cual nos llevaría a asombrarnos de que hubiera permanecido tantos años en la Academia. Nos encontramos ante una disyuntiva que, según el parecer de Guthrie, podría requerir de la ayuda del método genético.

A estos comentarios cabría añadir, entre bastantes otras también autorizadas, la opinión de Düring, quien, en su extensa obra sobre el autor de la *Metafísica*, escribe:

Desde un principio es claro que comprenderemos mejor a Aristóteles, si logramos colocar sus escritos dentro de la situación en la que él se encontró. Por "situación" entiendo yo, en parte, las circunstancias externas, en parte, las etapas de su propia evolución filosófica.¹²

Parece obvio, por tanto, que el enfoque propuesto por Jaeger no debe despreciarse sin más, y sería inútil tratar de negar que las doctrinas de los grandes filósofos han surgido en un contexto histórico, del mismo modo que es evidente que los problemas de la época en que el autor vivió e incluso su propia biografía influyen en sus escritos y en su concepción de la realidad. Pero eso no significa que las verdades no puedan sobrevivir más allá del tiempo que las vio nacer; se pueden alcanzar verdades suprahistóricas, que trascienden las fronteras del momento en que vieron la luz y están destinadas a permanecer siempre, aunque siempre también quepa ahondar

¹¹ «Se piense lo que se piense sobre la exactitud de sus resultados, dicho método ha puesto de relieve que hay un modo mejor de examinar a Aristóteles que el tradicional hasta ese momento. No sólo es mejor por representar un método más sólido de investigación especializada, sino también porque, al exigir un estudio crítico del trasfondo histórico del filósofo, de su vida (especialmente de su dilatada pertenencia a la Academia platónica), de las idiosincrasias de su mente y personalidad y de la variedad de sus escritos, este método ha infundido un vigor y atractivo nuevos a los estudios aristotélicos». GUTHRIE, William Keith Chambers: *A history of greek philosophy. Volume VI. Aristotle. An encounter*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 5; tr. cast.: *Historia de la filosofía griega, Vol. VI, Introducción a Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1993, p. 19.

¹² DÜRING, Ingemar: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2. Aufl., 2005, S. 43; tr. cast.: *Aristóteles*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, p. 81. Sobre esta afirmación de Düring, que hoy forma parte de lo pacíficamente adquirido en torno a cualquier autor, pero llevándola en cierto modo al extremo, basaré en buena medida mi propio planteamiento y su desarrollo.

más en ellas.¹³ Merece, pues, la pena estudiar a un autor como Aristóteles, e intentar redescubrir las verdades intemporales que él alcanzó: máxime cuando, como acabo de sugerir, el saber humano resulta *siempre* perfectible.

Precisamente por prestar la atención exigida por las advertencias de Jaeger, la perspectiva histórica-genética, en su versión más extrema, ha sido en parte superada. Muchos son los autores que, después de él, han puesto en duda las conclusiones de Jaeger y han tratado de dar una visión *crítica* más unitaria de la *Metafísica*. Aunque, repito, se trata de algo conocido, pretendo presentar aquí las tesis principales de algunos de los estudiosos más relevantes, y ofrecer así una visión de conjunto, antes de esbozar mi propia propuesta.

1.2. Recuperación matizada de la unidad de la *Metafísica*

Uno de estos escritores, Guthrie, ha sido ya mencionado. Aunque reconoce su deuda con los teóricos de la evolución,¹⁴ mantiene que la filosofía del Estagirita puede ser considerada como un sistema unitario, al menos en líneas generales.¹⁵ Según él, el error de Jaeger consistió en dar por hecho, sin suficiente fundamento y, por

¹³ En cierto modo, como ya subrayó Agustín de Hipona, toda auténtica “verdad”, también las que se refieren a hechos históricos, es de naturaleza suprahistórica e incluso eterna. De ahí, como asimismo sabemos, que sus intentos por alcanzar el auténtico Ser “pasen” de ordinario por la verdad, que es donde se nos muestra la inmutabilidad del ser en su sentido más fuerte. Según explica Gilson, en Agustín de Hipona encontramos un “movimiento” análogo —semejante y desemejante, pues su inspiración es netamente platónica o, mejor, neoplatónica— al que expondré en Aristóteles como núcleo de este trabajo: «Saint Augustin a voulu surtout mettre en évidence la nécessité qui s'impose à la pensée d'expliquer l'esse bâtarde qui s'offre à nous dans l'expérience par un suprême *Vere Esse*, c'est-à-dire par un être pleinement digne du titre d'être. Or, pour lui comme pour Platon, l'ὄντως ὄν est essentiellement l'identique à soi-même et par conséquent l'immuable. Ce “réellement réel”, ce *vere esse*, c'est ce qu'Augustin nomme l'*essentia*, et toute l'économie de ses preuves s'explique par son dessein de mettre en évidence l'existence de cet être identique à soi-même, parfaitement immuable, donc parfaitement être, que nous nommons Dieu». GILSON, Étienne : *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris : Vrin, 2^e éd., 3^e reimp., 1982, p. 26-27 ; cf. también las páginas anteriores y posteriores.

¹⁴ «What we owe to the development-theorists is a constant awareness that we are in the presence not of a writer of textbooks but of a lively and highly original genius, subject moreover throughout his maturity to a continual *tension* between his twenty years of association with Plato and his own in some ways very un-Platonic temperament». GUTHRIE, William Keith Chambers: *o. c.*, pp. 13-14; tr. cast., p. 27.

¹⁵ He utilizado el término “sistema” porque es el mismo que emplea Guthrie: «That philosophy can still be regarded as in outline at least a unitary system, a brilliant synthesis culminating in the extraordinary conception of the Divine Intellect which is the ultimate cause of the universe, while remaining completely indifferent to its existence or non-existence» (*ib.*, p. 13; tr. cast., p. 27). Sin embargo, considero que, aunque se entiende lo que el autor quiere decir y estoy de acuerdo con él, el uso de esa palabra no es del todo oportuno, pues Aristóteles nunca pretendió crear un *sistema* filosófico, como más adelante explicaré con detenimiento.

tanto, de forma unilateral, que Aristóteles había ido alejándose progresivamente de Platón, conforme avanzaba su vida y maduraba su propia visión de la realidad.¹⁶

Por su parte, Berti añade un nuevo matiz, que refuerza la crítica de Guthrie. Refiriéndose a Jaeger y sus seguidores, en *La filosofía del primo Aristotele*, escribe: «Aun apreciando la seriedad de todos estos análisis, uno no puede sino advertir que todos ellos proceden de la asunción de Jaeger de que el platonismo es sencillamente idéntico a la doctrina de las Ideas y el abandono de las mismas significa volverle la espalda».¹⁷ Pero no es mi intención detenerme aquí en la relación entre Platón y Aristóteles, aunque algunos de los autores establezcan las etapas del desarrollo del Estagirita en función de la vigencia o no de tal nexo.

Volviendo a Guthrie, y como adelanté de manera genérica, el investigador inglés concede a Jaeger que la posición de un filósofo en la historia se debe tanto al estado de la filosofía de su momento como al desarrollo interno de sus ideas, en contacto con la realidad; pero añade que también es un hecho que, aunque esas ideas puedan cambiar, el tipo de mente permanece inalterable en su núcleo originario. Y concluye: «Esta actitud mental básica, o inclinación psicológica, dará color a todos sus escritos y determina de una forma fundamental las direcciones en las que modifica la obra de sus predecesores».¹⁸

Otro autor también nombrado, pero al que parece imprescindible volver al hablar de esta controversia, es Ingemar Düring. Düring realizó un impresionante estudio sobre Aristóteles, que publicó cuatro décadas después de la obra de Jaeger del mismo título, en el que considera errónea la neta distinción de tres etapas claramente diferentes en el pensamiento de Aristóteles, tal como las estableció Jaeger. A su entender, e interpretándola en esencia como un abandono del “idealismo” platónico, para sustituirlo por los estudios experimentales, esa organización está equivocada: el hecho innegable de que Aristóteles se apoyara en la experiencia y acudiera a las comprobaciones empíricas para reafirmar sus demostraciones, no impidió que a lo largo de toda su vida dominara en él el elemento especulativo.¹⁹

¹⁶ «Así, cuando se sometía a discusión una nueva porción del corpus aristotélico, planteaba la cuestión: “¿En qué medida está alejada de Platón su posición filosófica?” y, según la respuesta, le asignaba su lugar, temprano o tardío, en la serie cronológica de los escritos aristotélicos. Hay ocasiones en que efectivamente parece que él completa el círculo de la argumentación y, si por razones externas se sabe que un documento es tardío, pone de relieve en él todos los rasgos marcadamente aristotélicos y minimiza cualquier colorido platónico que pueda poseer» (*Ib.*, pp. 14-15; tr. cast., p. 28).

¹⁷ BERTI, ENRICO: *La filosofía del primo Aristotele*. Padua: Cedam, 2ª ed., 1962, p. 323.

¹⁸ GUTHRIE, William Keith Chambers: *o. c.*, p. 89; tr. cast., p. 102.

¹⁹ «Intérpretes recientes quieren persuadirnos de que las manifiestas contradicciones en el pensamiento de Aristóteles se pueden aclarar mediante la conjetura de que avanzó de un estadio de evolución “idealista” a uno “realista”; dicho en otra forma: que al principio de su actividad filosófica se interesó por la “filosofía teórica de las cosas primeras” (= metafísica), para volverse en los años posteriores a la investigación empírica en biología y zoología,

Tampoco niega Düring que en la obra de Aristóteles se encuentren contradicciones, algunas pequeñas y otras más graves. En su opinión, las primeras se deben simplemente a que estudia el mismo aspecto desde diversos puntos de vista. Y sin desprestigiar las segundas, arguye que es lógico que a lo largo de los treinta años que separan los primeros escritos de los últimos haya modificado en algunos puntos su concepción de la realidad, refinándola progresivamente y alcanzando una comprensión más profunda y sutil. Pero esto mismo muestra que su pensamiento goza de una unidad orgánica, lo cual se advierte en parte en que «incorpora lo anterior en lo posterior y erige esto sobre los fundamentos de aquello; y, en parte, en que conserva inalterada su concepción fundamental».²⁰ Por otro lado, se trata de una característica propia de cualquier pensamiento vivo, en el que es inevitable que las nociones sufran variaciones con el tiempo; y más aún, añadido yo, de un modo de conocer cuyo telón de fondo es siempre la atención a lo real, ya que la realidad se nos va mostrando de modo progresivo.

Un filósofo que ha consagrado también buena parte de sus esfuerzos al Estagirita es el conocido francés Pierre Aubenque. Tampoco él podía dejar de pronunciarse sobre el método histórico-genético y la unidad de la obra aristotélica. Lo hace, por decirlo de algún modo, en dos momentos. Ante todo, asienta un principio metodológico fundamental:

La tesis de la evolución no significa, por consiguiente, que tal obra no deba ser considerada como un todo; ninguna interpretación filosófica, sea del autor que sea, resulta posible si no se establece como principio que ese autor sigue siendo en cada instante responsable de la totalidad de su obra, mientras no reniegue expresamente de tal o cual parte de ella.²¹

De inmediato, añade que esto se aplica particularmente a Aristóteles, por el carácter especial de sus escritos. Como se sabe, estos no fueron concebidos como una obra para publicar, sino como material para utilizar en sus clases. Y esto —como

a la investigación de archivos y semejantes. Esta construcción de su desarrollo es, a mi parecer, falsa. Aun cuando Aristóteles se apoya en la experiencia y en el *consensus omnium*, y aduce hechos empíricos como medio de demostración, sin embargo, siempre domina en él el elemento especulativo». DÜRING, Ingemar, *o. c.*, S. VII-VIII; tr. cast., p. 8.

²⁰ Copio aquí la cita en su contexto original: «Die zahlreichen, zumeist kleinen Widersprüche in seinen Schriften beruhen in der Regel darauf, daß er in verschiedenen Schriften dieselbe Frage von verschiedenen Blickwinkeln her diskutiert; wir finden aber auch schwere Widersprüche. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß er in vielen seiner Schriften, besonders in jenen, in denen er innerakademische Streitfragen erörtert, eine kontinuierliche Debatte mit seinen akademischen Kollegen führt. Zwischen den frühesten und den spätesten der im Corpus erhaltenen Schriften liegen mindestens dreißig Jahre. Es ist selbstverständlich, daß er während dieser Zeit zu neuen Ergebnissen kam und in mancher Hinsicht seine Ansichten modifizierte. Es handelt sich dabei um Stufen eines Denkprozesses, der zu immer verfeinerten Denkstrukturen und immer subtilerem Verständnis führt. Die organische Einheit seines Denkens zeigt sich teils darin, daß er Früheres in Späteres einbaut und Späteres auf den Grundlagen des Früheren errichtet, teils darin, daß er seine Grundkonzeption unverändert beibehält» (*Ib.*, S. 24; tr. cast., p. 52).

²¹ AUBENQUE, Pierre : *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris : Presses Universitaires de France, 1962, p. 9-10; tr. cast.: *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Escolar y Mayo, 2008, p. 16.

experimenta hoy cualquier docente, de manera patente, mediante el uso del ordenador—²² implicaba que debía tener al día sus “apuntes” y hacer las modificaciones necesarias de acuerdo con el desarrollo de su pensamiento.

La tesis que mantiene Aubenque en *El problema del ser en Aristóteles* parte de la consideración de que las contradicciones que encontramos en un autor pueden estar situadas en tres planos: en quienes lo leen, en el propio autor, o en el objeto de su estudio. El primer caso se debería a un fallo del intérprete, con lo cual no tendría ningún interés propiamente filosófico. Los otros dos, en cambio, sí que incumbirían a la filosofía. Según Aubenque, Jaeger adjudicó la contradicción al autor, postulando por ello la existencia de diferentes etapas en su pensamiento, porque había hecho caso omiso de la tercera de las opciones.²³ El filósofo francés trata de explotar esta última posibilidad, basándose en el hecho de que la realidad que se presenta a Aristóteles como objeto de su ciencia tiene diversos sentidos y que la unidad que pretende no se halla presente desde el principio, sino que es un proyecto, una búsqueda. La postura de Aubenque me parece coherente con el planteamiento aristotélico y considero que esa *adhesión a lo real*, que está en la base de todo su pensamiento, hace que su filosofía sea como es. Por desgracia, Aubenque concluye que, en ese proceso de búsqueda, el Filósofo griego descubre que la filosofía primera, la ciencia a la que él aspira, a pesar de ser la más sublime de todas... es imposible.

Por su parte, el británico Ross añade a este diálogo su propia obra sobre Aristóteles, al que interpreta desde una nueva perspectiva. En su opinión, «la metafísica es de un extremo al otro, y más completamente que cualquier otro dominio del pensamiento, una materia de “problemas” o de “dificultades”. Si concentra la atención en ciertos puntos con preferencia a otros, su exposición en conjunto no es un sistema dogmático, sino una serie de ensayos para descubrir la verdad en una región que siente llena de oscuridad».²⁴

²² Pido perdón por aclarar que no estoy atribuyendo a Aristóteles el uso de la moderna tecnología. Pero la comparación me parece válida, máxime cuando la “limpieza” de los textos que hoy llevamos a cabo con un simple clic, la realizaron penosamente, y no siempre de la mejor manera, los compiladores y copistas de los escritos de los antiguos.

²³ «Dans le premier cas, elle tient à une défaillance de l'interprète et est donc philosophiquement négligeable; dans le second et le troisième, elle appelle au contraire une élucidation et une décision d'ordre philosophique. Il faut d'abord s'assurer qu'elle est réelle (et Aristote nous apprend précisément, par les distinctions de sens, à déjouer les fausses contradictions); si elle est réelle, il ne reste plus que trois hypothèses: ou elle se laisse réduire par une évolution (ce qui est une autre façon de la considérer comme seulement apparente), ou elle tient à une inconséquence du philosophe, ou elle reflète la nature contradictoire de son objet. Jaeger a repoussé à juste titre, du moins comme présupposition méthodologique possible, la deuxième de ces hypothèses: il faut avoir épuisé toutes les chances de la compréhension avant de taxer un auteur d'inconséquence; mais il n'a retenu la première hypothèse que parce qu'il a délibérément ignoré la troisième». AUBENQUE, Pierre: *o. c.*, p. 10; tr. cast., p. 16.

²⁴ Ross, William David: *Aristotle*. Londres: University Paperbacks, 1964 [5 ed. revisada, 1949], p. 155; tr. cast.: *Aristóteles*. Buenos Aires: Charcas, 2ª ed., 1981, p. 223.

En resumen, aunando los matices de los autores citados hasta el momento, podríamos decir que a Jaeger le deslumbra la potencia de su propio descubrimiento, el alcance del método filológico, y eso le hace atender más al texto que a la “realidad” a la que ese texto apunta.²⁵ Esto último, servirse del texto para trascender hasta el pensamiento y el desarrollo especulativo de un pensador —y, en fin de cuentas, a la realidad a la que ese conocimiento apunta—, suele ser más eficaz que atenerse en exclusiva y rígidamente a la letra del escrito y permite siempre una interpretación más coherente del autor del que se trate.

De hecho, semejante actitud ha sido habitual a lo largo de la historia del pensamiento: siempre, al menos los mejores y menos polémicos, han intentado salvar las supuestas contradicciones descubiertas en la obra de un filósofo. Ejemplo de ello es Brentano, quien antes incluso de que Jaeger sacara a la luz la problemática que estamos tratando, escribía ya que las contradicciones que se presentan en la obra de un filósofo, en este caso de Aristóteles, la mayoría de las veces resultan solo aparentes, y que si profundizamos en ellas tratando de armonizarlas nos daremos cuenta de que no son tales.

Este juicio, además, está de acuerdo con la postura que pretendo adoptar, que recuerda la célebre afirmación que Tomás de Aquino refiere a su vez a Aristóteles: a fin de cuentas, no importa tanto lo que dijeran un autor u otro, sino cómo es de hecho la realidad.²⁶

Así expone Brentano la cuestión en su conjunto:

Guardándonos, pues, de creer sencillamente contradictorias las afirmaciones en apariencia inconciliables del filósofo y de cohonestar el extraño proceder de repudiar las que parecen menos dignas de crédito, en obsequio a hipótesis aún más extrañas, la dificultad misma de armonizar unas y otras dará más valor a los puntales que se salven de ese modo y diremos con Aristóteles que la *aporía* (la dificultad) se convierte en *euporía* (facilidad). Será, pues, necesario buscar el modo de hacer posible la conciliación de las varias aserciones, de manera que no sólo una afirmación dé luz para la recta interpretación de la otra, sino que así podamos llegar a reconstruir varios miembros del sistema total aristotélico, que no siéndonos dados

²⁵ Entrecorillo “realidad” porque estimo que son dos las que están en juego: a) el pensamiento de Aristóteles; b) lo que a través de él (y de su expresión escrita) quiere darnos a conocer.

²⁶ Aunque esta afirmación, varias veces aludida a lo largo de mi trabajo, se encuentre al final del párrafo que transcribo, estimo pertinente reflejar también su contexto: «Dicunt autem quidam [...] quod Aristotelis consuetudo fuit in pluribus non obicere contra intellectum eorum, qui erat sanus, sed contra verba eorum, ne aliquis ex tali modo loquendi errorem incurreret, sicut dicit Simplicius in commento. Alexander tamen voluit quod Plato et alii antiqui philosophi hoc intellexerunt quod verba eorum exterius sonant; et sic Aristoteles non solum contra verba, sed contra intellectum eorum conatus est argumentari. Quidquid autem horum sit, non est nobis multum curandum: quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum». TOMÁS DE AQUINO: *In De Caelo et Mundo*, I, 22, n. 8.

directamente en su modo de expresarse sucinto y fragmentario, son, sin embargo, necesarios para reconstruir el conjunto.²⁷

Como afirma el texto que acabo de transcribir, esto resulta más difícil que recurrir a diferentes etapas irreconciliables, pero el esfuerzo que requiere nos permite una comprensión más profunda y cabal del filósofo y su obra y, como también he apuntado, de la realidad misma.²⁸

A todos los anteriores podrían sumarse también los estudios de Reale y de Berti, aunque con perspectivas diversas e incluso enfrentadas. La importancia de Reale es tanto mayor cuanto que realiza un estudio específico sobre la *Metafísica* de Aristóteles utilizando las mismas armas que Jaeger: un método estrictamente filológico,²⁹ basado en los términos que Aristóteles utiliza en las presuntas distintas *Metafísicas* y comprobando que en cualquiera de ellas se encuentran elementos que pertenecerían teóricamente a las restantes.³⁰

Sus investigaciones le llevan, por tanto, a la conclusión opuesta a la del célebre estudioso alemán, aunque matizada:

Si resulta sin duda excesivo hablar de una “unidad literaria” de la *Metafísica*, es menester, sin embargo, admitir una “unidad filosófica”, una unidad de contenido y, hasta cierto punto, también de diseño. La tradición, en el fondo, estaba en lo cierto: el orden en el que nos ha transmitido los catorce libros resulta el mejor posible, y las distintas hipótesis sugeridas para reconstruirlos con una disposición diversa, cuando se las coteja con el texto, resultan ser inadecuadas, cuando no inconsistentes.³¹

²⁷ BRENTANO, FRANZ: *Aristóteles*. Barcelona: Labor, 1951, p. 25.

²⁸ «Quizá la explicación de la coherencia de un juicio con otro, exige ciertos conceptos intermediarios, descubriéndosenos así la totalidad del pensamiento aristotélico de manera mucho más completa» (*Ib.*, p. 6).

²⁹ Desde tal punto de vista, sostiene: «L'interpretazione storico-genetica, proprio applicando il metodo inaugurato da Jaeger, si può rovesciare in vari modi e addirittura annullare». REALE, Giovanni: *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*. Roma: Vita e Pensiero, 5ª ed., 1993, p. XXII.

³⁰ Como ya es habitual, Reale distingue cuatro enfoques posibles de la “metafísica” aristotélica: como ciencia de los principios, como saber del ente en cuanto tal, como estudio de la ousía y como indagación sobre Dios (algunos añaden una quinta perspectiva al diferenciar entre “causas” y “principios”); y muestra que la pretendida ciencia de los principios es presentada por Aristóteles como saber de los principios “de los entes”; que en la investigación sobre la “ousía” no abandona en absoluto la perspectiva “ontológica”, puesto que la “ousía” es el ente en su sentido más propio; que la “teología” estudia a Dios como “Ousia” y como “Causa” por excelencia de “los entes”, etc.

En este caso, los textos son tan numerosos que sí que puede afirmarse que escojo uno de ellos casi al azar: «Riasumendo: l'ontologia aristotelica si configura strutturalmente cmo usiologia e questa si pone fondamentalmente como telologia o teoria della *πρώτη οὐσία*. Como, essendo dottrina della *πρώτη οὐσία*, la metafisica sia, ad un tempo, conoscitiva delle altre sostanze e dei vari modi dell'essere, si è visto. Restano così destituite di fondamento quelle interpretazioni genetiche che, proprio dal preteso contrasto fra “ontologia” e “teologia”, traggono argomento per la costruzione di presunte “parabole evolutive” del pensiero metafisico dello Stagirita, spezzettando e frammentando un pensiero, che è, invece, così chiaro nelle sue linee fondamentali» (*Ib.*, p. 121).

³¹ *Ib.*, p. 339.

Los estudios de Berti resultan, si cabe, más decisivos. Su perspectiva, más de conjunto, se aleja ostensiblemente de la de Reale, al renunciar a tomar en consideración el estudio que sobre Aristóteles había realizado la escolástica medieval —aunque la conozca perfectamente—, y rechazar cualquier ampliación enaltecedora del pensamiento del Estagirita, ya sea por parte de los neoplatónicos o de los tomistas, incluso acusándoles de falsificar su pensamiento.

Pero, frente a Reale, Berti no dedica un escrito exclusivo a mostrar la unidad de la *Metafísica*, sino que vuelve una y otra vez sobre el pensamiento de Aristóteles con enfoques diversos y complementarios. Por lo que una exposición, incluso somera, de su pensamiento a este respecto constituiría probablemente el tema de toda una tesis doctoral.³²

En cualquier caso, tras estos autores y mientras no se descubra algún nuevo elemento “revolucionario”, el enfoque filológico parece que ha dicho la última palabra. Agotado este, considero que merece la pena ensayar una perspectiva especulativa, que establezca, desde su propio enfoque, si la visión que nos ofrece la *Metafísica* es o no unitaria. En mi opinión, y siguiendo las sugerencias del propio Aristóteles, un ensayo de este tipo —sin excluir otros posibles acercamientos también especulativos— podría articularse en torno a los sentidos del ser.

Avala esta postura la autorizada afirmación de Reale, que sostiene que, frente a lo que suele opinarse sin mayor discernimiento, el conjunto de la filosofía griega clásica es más bien una *henología*, y que precisamente Aristóteles hizo de la metafísica un estudio del ente en cuanto ente, introduciéndola de manera largamente vigente por los senderos del ser.³³

³² Para comprobarlo, bastaría pasar revista a los escritos de Berti en los que figura de manera expresa el nombre de Aristóteles.

³³ «In genere si ritiene che la *metafisica* coincida con *l'ontologia* e si ritiene che la definizione data di essa da Aristotele, ossia “scienza dell'essere in quanto essere”, sia paradigmatica in senso assoluto. Ma così non è: l'ontologia non è la metafisica, bensì una specifica metafisica.

Va sempre più emergendo dagli studi contemporanei che il paradigma metafisico di base da cui è nato e attorno a cui si è sviluppato il pensiero greco è quello *henologico*, ossia quello della metafisica dell'uno, al quale si è affiancato quello *ontologico*, ossia quello della metafisica *dell'essere*. Questo secondo ha raggiunto i suoi vertici con Aristotele, ma in Grecia non si è sviluppato, ed è rinato solo con gli Arabi e con la Scolastica e poi sotto varie forme in epoca moderna. In Grecia ben si può dire che sia rimasto predominante quello *henologico* [...].

La fondazione della metafisica dell'essere, in un certo senso, risale a Parmenide, e Platone stesso in parte la sviluppa; ma è stato Aristotele a codificarla nella *Metafisica*, un testo che ha avuto una storia di influssi forse senza pari.

Aristotele ha assorbito la problematica dell'Uno in quella dell'Essere, ha negato che l'Uno sia al di sopra dell'essere, e ha costruito la metafisica appunto come “scienza dell'essere come essere”, formula da cui è derivato il paradigma ontologico nella sua imponente statura». REALE, Giovanni: “Saggio introduttivo”; in WOJTYŁA, Karol: *Persona e atto*. Testo polaco a fronte. Saggio introduttivo di Giovanni Reale. Saggio integrativo di Tadeusz Styczeń. Revisione della traduzione italiana e apparati a cura di Giuseppe Girgenti e Patrycja Mikulska. 2 edizione. Milano: Bompiani Testi a fronte, 2005 [1 ed. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1979], p. 16.

Considero, además, que una propuesta teórica tiene una ventaja adicional, a la que ya antes me refería: nos permite esclarecer no solo lo que era para Aristóteles la filosofía primera, sino también —cosa más importante, si cabe— alcanzar a través de ella la realidad. Es la misma idea que late en el fondo de este texto de Casanova,³⁴ según el cual «lo escrito por Aristóteles no es más que una vía. Pero, por eso, se puede llegar a ver la misma realidad que vio Aristóteles, y del mismo modo, sin seguir sus señales, por descubrimiento propio. De aquí que la fuente principal de la hermenéutica de los textos del Estagirita sean las cosas de las que él hablaba, sólo a la luz de las cuales cobran sentido las fórmulas que él empleó».³⁵ Al fin y al cabo, como vengo diciendo, lo definitivamente importante es llegar a la verdad sobre las cosas.

Tratemos, pues, de sacar la suma de lo ya visto e iniciar nuestra propia andadura, provocada en buena parte, como afirman la mayoría de los filósofos que he citado, por las aparentes “contradicciones” del pensamiento aristotélico.

2. Un enfoque especulativo

2.1. *Carácter particular de la filosofía primera*

En primer término, coincidiendo en esto con Jaeger, hay que reafirmar que la filosofía de Aristóteles es una filosofía viva. Un pensamiento que, tal como señalaba Düring, va adquiriendo mayor profundidad y finura. Y esto es así porque Aristóteles nunca aparta su mirada de la realidad, y la realidad no la advertimos tal cual es al primer golpe de vista, sino que nos va mostrando sus facetas conforme ahondamos en ella. Con palabras de Melendo, «Aristóteles es un pensador unitario, a la par que poliédrico, porque unitaria y polimorfa —más frondosa siempre que el conocimiento humano— es la realidad».³⁶ Como ya he dicho, esta adhesión a lo real es constitutiva de la filosofía del Estagirita y hace que su pensamiento varíe en ocasiones y se modifique, porque la realidad muestra constantemente aspectos y matices nuevos, que no pueden dejar de reflejarse en el desarrollo especulativo de quien la contempla.

³⁴ Carlos Casanova ha publicado recientemente una obra sobre la filosofía de Aristóteles en la que también aborda desde una perspectiva teórica el problema de la unidad de la *Metafísica*. McNerny, en el prólogo, escribe lo siguiente: «el fantasma de la perspectiva genética todavía vaga por los estudios aristotélicos y aún es preciso confrontar los seudo-problemas que planteó para poder alcanzar una mejor lectura del texto».

El profesor Carlos Casanova nos propone aquí una obra metafísica que puede tomarse como presagio de una nueva era en los estudios aristotélicos». Cf. CASANOVA, Carlos Augusto: *El ser, Dios y la ciencia según Aristóteles*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2007.

³⁵ *Ib.*, p. 23.

³⁶ MELENDO, Tomás: *La metafísica de Aristóteles. Método y temas I*, cit., p. 10.

Conviene además llamar la atención sobre un punto importante, al que ya aludí, pero que en ocasiones pasa desapercibido: Aristóteles nunca pretendió crear un *sistema*. Aunque nos cueste entenderlo desde nuestra perspectiva moderna, los griegos no pretendían sistematizar el saber: lo cual deja de extrañar en cuanto caemos en la cuenta de que conocer no es sino conocer la realidad... y la realidad tampoco es sistemática. Como he dicho, en Aristóteles la preocupación por la *verdad* primaba sobre el método y el rigor de la demostración: es decir, subordinaba los que hoy calificaríamos como aspectos *metódicos* al hecho de que el conocimiento se atuviera “al ser de las cosas”, a la realidad. Una realidad, repito, que, aunque no es caótica y ni siquiera “desordenada”, tampoco puede calificarse de sistemática.³⁷

De ahí que probablemente el Estagirita no consideraría una ofensa la acusación de Kant y Hegel de que su esquema de las categorías es simplemente rapsódico y no sistemático. Es más, creo que lo admitiría con alegría, porque sería una prueba de que no se estaba alejando de su principio fundamental: el atenimiento a lo real, a una realidad que no es sistemática, en el sentido racionalista de la expresión.³⁸

Por tanto, puesto que lo que Aristóteles persigue no es un conocimiento perfecto, un saber cerrado y total, sino un conocimiento adecuado a la realidad, no le queda otro remedio que hacer una filosofía no sistemática. Independientemente de que Aristóteles escribiera su metafísica de corrido o en diferentes etapas, nunca pretendió hacer de ella un sistema. Como bien dice Jaeger, «si hay alguna totalidad por la que pugne Aristóteles, es la totalidad, no del conocimiento acabado, sino de los problemas».³⁹

³⁷ Vendría bien, a este respecto, la afirmación genérica de Heidegger sobre lo mejor de la filosofía griega: «En la actualidad, cuando empleamos la palabra “ciencia” esta significa algo tan esencialmente diferente de la doctrina y *scientia* de la Edad Media como de la *ἐπιστήμη* griega. La ciencia griega nunca fue exacta, porque según su esencia era imposible que lo fuera y tampoco necesitaba serlo». HEIDEGGER, Martin: “Die Zeit des Weltbildes”, im *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 8. Aufl., 2003, S. 70; tr. cast.: “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 5ª ed., 2008, p. 64.

³⁸ Ahora es Pieper quien podría venir en nuestra ayuda, oponiéndose precisamente a Heidegger (y Jaspers): «Ambas posturas, la de Jaspers y la de Heidegger, tienen en común una vigilancia sencillamente celosa, que atiende a que la peculiaridad formal del acto filosófico no se vea afectada y puesta en peligro. La “pureza” metódica del filosofar parece tenerse casi por más importante que la respuesta a la pregunta filosófica. Precisamente aquí reside la diferencia decisiva con respecto a la actitud de la gran filosofía occidental. Casi se podría decir que, en este sentido, Platón y Aristóteles no se interesaron lo más mínimo por “filosofía”, en todo caso no por una disciplina académica con una delimitación formal impecable, y absolutamente nada por la delimitación misma. En lugar de esto, se interesaron, con una energía interrogativa que absorbía totalmente su atención, por tener ante los ojos y no perder nunca de vista qué pueda ser en definitiva “la virtud humana”, el “Eros”, “la realidad en general”. Ninguna otra cosa les preocupaba, sino únicamente obtener una respuesta a esta pregunta, por torpe y fragmentaria que fuese». PIEPER, Josef: *Verteidigungsrede für die Philosophie*. München: Kösel-Verlag, 1966, S. 136-137; tr. cast.: *Defensa de la Filosofía*. Barcelona: Herder, 4ª ed., 1979, pp. 136-137.

³⁹ «Wenn es eine Totalität gibt, nach der Aristoteles strebt, so ist es nicht die fertigen Erkenntnis, sondern die Totalität der Probleme». JAEGER, Werner: *o. c.*, S. 401; tr. cast., p. 428.

A esto mismo apunta Düring, cuando explica que, al editar sus obras:

Andrónico creó una imagen nueva del filósofo Aristóteles. Fundamentalmente, Aristóteles fue pensador de problemas y creador de métodos. Es cierto que tenía un poderoso impulso sistemático, pero, a lo que tendía, era a una sistemática de problemas. Siempre procuraba ordenar el problema parcial dentro de un conjunto mayor. (...) Aristóteles estaba fundamentalmente convencido de que diversos dominios del saber exigen diversos métodos y de que, en consecuencia, el investigador tiene que buscar siempre nuevos puntos de partida, nuevos *archai*. Esta variedad de *archai* es una característica esencial de la filosofía aristotélica. De ahí que resulte absolutamente imposible encontrar en él un sistema cerrado, mientras se piense con ello una filosofía que presente una construcción doctrinal bien articulada y fundada en un concepto unitario. De hecho fue Andrónico quien, con su edición puso la base para la idea de que Aristóteles aspiraba a un sistema filosófico cerrado.⁴⁰

De todos modos, y si no yerro, conviene matizar las palabras que acabo de transcribir, tanto de Jaeger como de Düring. La idea de fondo está clara en ambos: se refieren a la inconveniencia de buscar en Aristóteles un sistema de conocimiento cerrado. Pero, frente a lo que parecen apuntar, quizá tampoco sea cierto que en el Estagirita se dé únicamente una unidad de problemas. Considero, en cambio, pues de lo contrario no estaría redactando estas páginas, que podemos encontrar en su obra también una unidad temática, aunque ciertamente peculiar. Y la particularidad del tema afectará intrínsecamente a la del saber que trata sobre él. Intentaré mostrar, simultáneamente, una y otra.

Es de todos conocida la insistencia de Aristóteles en señalar que el ser, el ente en cuanto ente, no es un género, pues, como explica Berti, «los géneros se predicán de sus propias especies, pero no de las diferencias que existen entre éstas, mientras que el ser se predica tanto de todos los entes como de sus diferencias».⁴¹ Lo que hay es más bien un género de lo cognoscible, internamente articulado, con una articulación simultánea de las realidades y de su cognoscibilidad. De ahí la particularidad de la *πρώτη φιλοσοφία*, correspondiente al tema que considera. La metafísica no es “una” por tratar sobre un único género de realidades, entendiendo aquí por “género” algo similar a lo que consideran las restantes ciencias. La filosofía primera goza de unidad por abarcar toda la realidad, todo lo que es, *pero* en sus múltiples y diversos sentidos, que llevan intrínsecamente aparejados un distinto grado de cognoscibilidad.⁴²

⁴⁰ DÜRING, Ingemar: *o. c.*, S. 42; tr. cast., pp. 78-79.

⁴¹ BERTI, Enrico: *Introduzione alla metafisica*. Milán: UTET, 1993, p. 65.

⁴² A lo apuntado en el texto hay que añadir la diferencia entre lo cognoscible en sí y lo cognoscible para nosotros, pues hay realidades que, aunque máximamente cognoscibles en sí mismas, no lo son para nuestro entendimiento. Pero, como dice el Estagirita, «la causa de esta [dificultad] no está en las cosas, sino en nosotros mismos. En efecto, como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas». ARISTÓTELES: *Metafísica* II, 1, 993a30-b12. Con todo, y de nuevo tras las huellas de Aristóteles, la dificultad de alcanzar tal conocimiento no debe llevarnos

Ahondando un poco más en esto, podemos decir que el Fundador del Liceo no solo no construye un sistema cerrado, sino que ni siquiera parte, como hacemos hoy día, de un saber ya establecido sobre un tema ya determinado. Mucho, y muy bien, se ha hablado sobre la filosofía primera aristotélica como la ciencia o el saber que este “busca” a lo largo de su no breve existencia como pensador.⁴³ Pero quizá cabe todavía insistir en que Aristóteles busca la ciencia a la par que su objeto; o, dicho con otras palabras, que pretende simultáneamente alcanzar un conocimiento riguroso sobre algo que, en los inicios, le resulta parcialmente desconocido, puesto que de ellos solo sabe con certeza que es... *todo*.

Todo lector de la *Metafísica* se ha sentido arrastrado una y otra vez por la fuerza de sus páginas iniciales. Aristóteles desarrolla en ellas con irresistible poder la idea de que lejos de ser contrario a la naturaleza humana el ocuparse con estudios teóricos, el placer de ver, de entender y de conocer está profundamente arraigado en él, limitándose a expresarse de diferente manera según el distinto rango en que el hombre es consciente y culto. Él es la verdadera realización de la más alta naturaleza humana; no se reduce a ser un simple medio de satisfacer las crecientes exigencias de la vida civilizada, sino que es el más alto de los valores, el valor absoluto y cima de la cultura.⁴⁴

Y de todos esos saberes, Aristóteles busca el más alto: una ciencia que abarque toda la realidad, la totalidad de las cosas.⁴⁵ Pero es precisamente eso: una *ciencia buscada* (ζητούμενη ἐπιστήμη), puesto que no le es dada de antemano, sino que tiene que ir construyéndola él a partir de lo que la realidad sensible le muestra.

Como escribe Casanova,

a dejarlo por imposible, pues más vale tener un conocimiento imperfecto de lo más perfecto que un conocimiento absoluto de algo que no valga la pena. Refiriéndose a la sabiduría, escribe Aristóteles que «cabría considerar con razón que el poseerla no es algo propio del hombre, ya que la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos, de modo que —según dice Simónides— *sólo un dios tendría tal privilegio*, si bien sería indigno de un hombre no buscar la ciencia que, por sí mismo, le corresponde» (*Ib.*, I, 2, 982b27-32).

Siempre que no diga expresamente lo contrario, al citar la *Metafísica* de Aristóteles, utilizo la traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1998.

⁴³ En la primera de sus cinco lecciones de filosofía, Zubiri deja esto bien claro: Aristóteles «quiere una epistémé en el sentido estricto en que él la ha definido: una ciencia apodíctica, no simplemente una ciencia que se mueva en visiones, en Ideas, como decía Platón, sino una ciencia verdaderamente demostrativa. Este es el gran intento aristotélico. Y por esto llama a la filosofía “la ciencia que se busca”». ZUBIRI, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1980, p. 29. Y añade más adelante algo que está muy en la línea del planteamiento que pretendo exponer: «Como ninguna otra ciencia tiene este objeto, resulta que qué sea el ente no es algo que la filosofía pueda recibir de otra ciencia. Y como además la entidad es un carácter supremo allende el cual nada es dable, resulta que la filosofía misma tiene que determinar qué se entiende por ente» (*Ib.*, pp. 29-30).

⁴⁴ JAEGER, Werner: *o. c.*, S. 68; tr. cast., p. 85.

⁴⁵ Los saberes habidos hasta entonces no habían tenido el todo como tema, sino que habían acotado una parte de él para hacerlo objeto de su saber. Como dice Zubiri: «Aristóteles pretende que la filosofía recaiga sobre ese todo, y que ninguna cosa sea sabida por sí misma en cuanto distinta de las demás, sino según el todo (καθόλου) en que está. Hasta ahora había habido filosofías, pero no filosofía. [...] La totalidad consiste en la coincidencia de todas las cosas en un mismo carácter. Y aquello en que coincide todo cuanto hay es justamente en “ser”. (...) Por tanto, la filosofía tiene como objeto propio el ente en cuanto ente (ὄν ἢ ὄν)». ZUBIRI, Xavier: *o. c.*, p. 29.

[...] al inicio, la filosofía primera es sólo una “ciencia buscada”, porque se ha rechazado su construcción a partir de las ideas separadas y los números, y se desconoce, precisamente por esto, si alguna disciplina distinta de la física y la matemática puede tener un género sujeto con sus propiedades, más unos principios y unas causas que buscar.⁴⁶

2.2. La metafísica como ciencia buscada

«Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen».⁴⁷ Con esta afirmación comienza Aristóteles el libro IV de su *Metafísica*. Pero quizá, como dice Aubenque, «la seguridad de Aristóteles al afirmar resueltamente la *existencia* de una ciencia semejante era menos la expresión de la constancia de un hecho que el reflejo de un anhelo aún incumplido»,⁴⁸ aunque —añado por mi cuenta— lo atisbaba como posible. En todo caso, cuando comienza su largo periplo, Aristóteles todavía no sabe muy bien en qué consiste ese “lo que es”. El conocimiento del ente no se mantiene constante a lo largo del desarrollo del pensamiento del Estagirita, sino que va madurando y alcanzando límites más precisos conforme la realidad recién descubierta o mejor profundizada le va reclamando una mayor atención en virtud de su grado de cognoscibilidad, adecuado o proporcional a su modo de ser. Y, lo que tal vez constituye el eje y la relativa novedad de mi planteamiento, también la ciencia del ente se va perfilando conforme se determina más y mejor el objeto sobre el que versa.⁴⁹

⁴⁶ CASANOVA, Carlos Augusto: *o. c.*, p. 110.

También Jaeger alude a esto mismo, aunque con un matiz algo diferente: «Corrientemente pasamos por alto el hecho de que la manera más común que tiene el filósofo de designar la nueva disciplina es “la ciencia que andamos buscando”. En contraste con todas las demás ciencias, parte ésta no de un objeto dado, sino de la cuestión de si su objeto existe. Así, tiene que empezar por demostrar su propia posibilidad como ciencia». JAEGER, Werner: *o. c.*, S. 404-405; tr. cast., p. 432.

⁴⁷ *Metafísica* IV, 1, 1003a18.

⁴⁸ «“Il y a une science qui étudie l’être en tant qu’être et ses attributs essentiels”. Cette affirmation d’Aristote au début du livre Γ de la *Métaphysique* peut paraître banale après plus de vingt siècles de spéculation métaphysique. Elle ne l’était certainement pas pour ses contemporains. Peut-être même l’assurance d’Aristote posant résolument l’existence d’une telle science traduisait-elle moins une constatation qu’elle ne trahissait un souhait encore inexaucé : l’insistance qu’il met dans les lignes suivantes à justifier une science de l’être en tant qu’être —alors qu’un tel souci n’apparaît pas lorsqu’il s’agit des sciences “particulières”— montre en tout cas que la légitimité et le sens de cette science nouvelle n’aillent pas de soi pour ses auditeurs, ni peut-être même pour lui». AUBENQUE, Pierre : *o. c.*, p. 21; tr. cast., p. 25.

⁴⁹ Todo comienza con esta pregunta que formula Brentano: «¿Cuál es para nosotros el objeto de la sabiduría?

Si conociéramos desde luego, como Dios, toda verdad, es claro que el primer principio de todas las cosas sería también objeto de la sabiduría humana. Ahora bien, no es así. Tendremos, pues, que señalarle como objeto, otra cosa. Y como el horizonte de lo que depende del primer principio lo abarca todo, no podemos considerar como objeto de la sabiduría humana, sino el concepto del ser en general.

Pero aquí se nos presenta una dificultad, porque el nombre de ser no parece usarse en un solo sentido. Se llama ser todo lo que existe, pero esto no significa lo mismo en todos los casos». BRENTANO, FRANZ: *Aristóteles*, cit., pp. 36-37.

Dicho de otro modo: en un principio Aristóteles se enfrenta a la realidad toda, a todo lo que es. El Filósofo mantiene una actitud de apertura, de contemplación, y con lo que se encuentra es con una diversidad abrumadora, que le lleva a la afirmación de que lo que es puede decirse en varios sentidos. «Que hay ente quiere decir, para Aristóteles, que hay múltiples entes; y ese “que hay muchos entes” significa que, en sí mismo, el ente es (y se dice) de muchas maneras».⁵⁰

Conforme va examinando esos grupos de sentidos advierte no sólo que son distintos, sino que, precisamente por ese motivo, no todos postulan ni permiten el mismo grado de conocimiento: la ciencia “buscada” exige una articulación interna de su propio objeto, también en función del grado de saber que cada ente admite y reclama. La realidad no puede simplemente conocerse o no conocerse, sino que ese conocimiento admite un más y un menos, según el grado de ser, pues, como leemos en la *Metafísica*, «cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser».⁵¹ Estas palabras de Aristóteles, que contienen gran riqueza, son la clave de lo que pretendo exponer: puesto que el ser se dice de muchas maneras, puesto que hay diversos grados de ser, también hay distintos niveles de verdad en la realidad, diferentes grados de conocimiento. Por eso la búsqueda del tema de la metafísica lleva aparejada la búsqueda de la cognoscibilidad de (los integrantes de) ese mismo tema.

Sin más pretensiones que ilustrar este hecho, cabría traer aquí a colación el famoso texto de Aristóteles en el que define a Dios como νόησις νοήσεως νόησις y analizar algunas de sus características más pertinentes para el trabajo en curso:

En primer lugar, si no es acto de pensar, sino potencia, es lógico que le resulte fatigosa la continuidad de la actividad de pensar. Además, es obvio que lo más excelso sería otra cosa en vez del pensamiento: lo pensado. Y es que la capacidad de pensar y la actividad de pensar se dan, incluso, en quien piensa la cosa más baja; con que si esto ha de ser evitado (pues no ver ciertas cosas es mejor, incluso, que verlas), el pensamiento no será lo más perfecto. Por consiguiente, si es la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento.⁵²

Se observa en estas líneas que, frente a lo que sucede a buena parte de los filósofos en los últimos siglos, Aristóteles concede una gran importancia a la categoría intrínseca de lo pensado, a lo que estoy llamando “objeto” o “tema”, y no solo ni principalmente a la perfección del acto de pensar; de ahí que Dios deba pensarse a sí mismo, pues si pensara algo inferior a Él, estaría rebajándose: “dejaría de ser Dios”, casi podríamos decir. Esto enlaza con lo que vengo afirmando sobre la cognoscibilidad del tema de la metafísica, que Aristóteles busca simultáneamente con su objeto:

⁵⁰ MELENDO, Tomás: *La metafísica de Aristóteles. Método y temas II*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, núm. 44, 1997, p. 29.

⁵¹ *Metafísica II*, 9, 993b31.

⁵² *Ib.*, XII, 9, 1074b27-35.

para el Estagirita, la cognoscibilidad intrínseca al objeto de nuestro conocimiento reviste una gran trascendencia; por ese motivo, a lo largo del desarrollo de su pensamiento, buscará aquello que sea susceptible de un mayor conocimiento, porque ese será el tema prioritario (no exclusivo) de la ciencia que persigue.

Más aún, frente a la pretensión de sistematicidad que a menudo inconscientemente se le atribuye, y como negando desde el primer momento el presunto dogmatismo de “la metafísica”, el primer paso del saber buscado por Aristóteles le lleva a descubrir y a dejar clara constancia de que hay algunas cosas de las que lo único que podemos saber, en el sentido fuerte de este término, es que “las hay”. De ahí la paradoja —no la contradicción— de que en distintos pasos de la *Metafísica*, Aristóteles sostenga que a ese saber no le corresponde estudiar aquellas realidades... de las que, justamente, está tratando. Una vez más, porque lo que busca nuestro Filósofo no es un conocimiento completo y perfecto, sino un conocimiento adecuado a cada realidad, que no se deja conocer por igual.⁵³

Como dije, en un principio la *πρώτη φιλοσοφία* pretende alcanzar un conocimiento cabal de todo lo que hay, sin excluir nada, aunque esto implique que su objeto esté todavía poco perfilado. Solo después, poco a poco, irá delimitando más la concepción del ente, hasta llegar al conocimiento de lo que lo es con más propiedad. Podríamos decir que es la misma totalidad de lo real la que, al irse presentando en su exuberante variedad al filósofo que la contempla, le marca el camino que debe seguir:⁵⁴ le invita a “dejar de lado” unas realidades y a profundizar en el conocimiento de aquellas otras que, por ser de un modo más pleno, permiten y exigen una mayor atención.

Si se admite la comparación, nos encontraríamos con una especie de *Aufhebung* similar a la de Hegel, aunque, por lo mismo, también muy desemejante: lo entes que lo son en menor grado —los célebres entes *coincidentales*⁵⁵ de la moderna analítica—, son objeto de la filosofía, exclusivamente, para negar que exista ciencia alguna que pueda tratar sobre ellos.

⁵³ De nuevo, como ilustración, unas palabras de Heidegger, que siguen de cerca a las antes citadas: «Por el contrario, todas las ciencias del espíritu, e incluso todas las ciencias que estudian lo vivo, tienen que ser necesariamente inexactas si quieren ser rigurosas. Cierto que también se puede entender lo vivo como una magnitud de movimientos espacio-temporal, pero entonces ya no se capta lo vivo. La inexactitud de las ciencias históricas del espíritu no es ningún defecto, sino únicamente un modo de satisfacer una exigencia esencial para este tipo de investigación». HEIDEGGER, Martin: *o. c.*, S. 79; tr. cast., p. 66.

⁵⁴ Y, al menos desde esta perspectiva, determina también el *método* pertinente en cada circunstancia.

⁵⁵ Al *ens per accidens* se le han asignado muchos nombres diferentes a lo largo de la historia: el famoso ente coincidental de la filosofía analítica al que acabo de aludir (del que Millán-Puelles afirmó en públicamente que era una expresión incorrecta), ente coincidental, por concomitancia, ente consecuencial...

Aunque un tanto simplificado, cuanto vengo explicando se concreta en la articulación de los sentidos del ser y en la búsqueda del más noble de ellos, a la par que la de su cognoscibilidad.

3. La filosofía primera como “ontología articulada”

3.1. *Lo ente en sentido menos propio*

Cualquier estudiante de filosofía conoce hoy los al menos cuatro grupos de sentidos que nuestro filósofo refiere al ente en cuanto ente, porque así los ve en la realidad que le rodea y en el uso que hacemos del lenguaje. Pero puede que no haya caído en la cuenta de que esa diversidad le corresponde al ente justo en cuanto tal, es decir, también en cuanto compone el tema de la metafísica. Sin embargo, es un punto crucial, en el que han insistido los mejores conocedores de Aristóteles. Berti, por ejemplo, sostiene, tajante:

[...] tematizar el ente en cuanto ente, esto es, sin ulteriores determinaciones, equivale a tematizar cualquier ente, en cualquiera de sus aspectos, de los que se pueda decir que es: es decir, todos los entes o, más aún, todo el ser de todos los entes (*tutto l'essere di tutti gli enti*). En consecuencia, con la expresión “ente en cuanto ente” no se alude solo a lo que todos los entes tienen en común, sino a todos sus aspectos, tanto los que poseen en común como aquellos en virtud de los cuales uno se distingue de otro. Esta última puntualización es importante, porque nos hace comprender que la noción de ente, justo cuando se la toma en esta acepción simple (Aristóteles diría “simplemente”, *haplòs*, o “per se”, *kath'auto*), es decir, sin especificaciones ulteriores, no posee un solo significado, sino muchos, irreducibles entre sí.⁵⁶

En cualquier caso, lo que asimismo suele conocer nuestro presunto estudiante de filosofía es que, en bastante de los textos en que Aristóteles expone la pluralidad de sentidos del ser, el miembro inicial del primero de esos conjuntos es el que acabo de mencionar en los párrafos precedentes.

‘Lo que es’, sin más precisiones, se dice en muchos sentidos (*τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*): en primer lugar, está lo que *es* accidentalmente; en segundo lugar, lo que *es* en el sentido de “es verdadero” y lo que *no es* en el sentido de “es falso”; además, están las figuras de la predicación (por ejemplo, qué (es), de qué cualidad, de qué cantidad, dónde, cuándo (es), y cualquier otra cosa que signifique de este modo), y aún, además de todos estos (sentidos), lo que *es* en potencia y en acto.⁵⁷

Corriendo el riesgo de repetirme, recuerdo que los grupos de sentidos del ser que Aristóteles describe no poseen una estructura sistemática, sino una vertebración que podríamos llamar orgánica, organicidad que deriva de la realidad misma. De

⁵⁶ BERTI, ENRICO: *Introduzione alla metafísica*, cit., p. 55.

⁵⁷ *Metafísica* VI, 2, 1026a33 - b1.

ahí la enorme variedad de enumeraciones que encontramos en sus escritos, y que sólo por razones didácticas cabe resumir en los cuatro célebres grupos: el ente *per se* y el ente *per accidens*, el ente como verdadero y el no ente como falso, el esquema de las categorías, y el ente según el acto y la potencia.⁵⁸

Mucho más importa subrayar que, efectivamente, el ente es múltiple, que así lo advierten todos sin ningún esfuerzo y que, cuando usamos el término “es”, no lo hacemos siempre del mismo modo. Como consecuencia, «el indagar los elementos de las cosas que son, sin distinguir previamente los muchos sentidos en que se dice (‘lo que es’) hace que el encontrarlos resulte imposible».⁵⁹

Después de siglos en los que estos juicios parecieron olvidarse, hoy vuelven a adquirir la relevancia que el propio Aristóteles les dio. Y así, mantiene Reale:

No puede discutirse el hecho de que la fórmula “ente en cuanto ente” pierde su originario significado histórico si se la separa del contexto establecido por la multiplicidad de los sentidos del ente. Quien atribuya a éste el significado de *puro essere* o de *essere generalissimo*, por debajo o por encima de sus variadas determinaciones, cae en aquel error eleático o platónico contra el que el Estagirita no se cansa de ponernos en guardia.⁶⁰

Inicialmente, como se ve, todo lo que es, del modo que sea, se encuentra incluido en la noción de ente y, por tanto, corresponde a la metafísica estudiarlo. Solo más adelante, cuando se produce una intensificación en la comprensión del ser y nuestro saber se vuelve más riguroso, cuando se delimita más la noción de ente en virtud de su mayor o menor realidad y de la consiguiente exigencia de conocimiento, solo entonces se dejan de lado algunos de los seres antes incluidos, aunque nunca se abandonen por completo. Es el caso del ente *per accidens*, al que ya aludí, y del ser en cuanto verdadero (veritativo) y, más aún, en cuanto falso.⁶¹

En relación al primero, afirma Aristóteles: «Lo que no es ni siempre ni la mayoría de las veces, eso decimos que es accidente».⁶² Y por eso mismo no puede haber ciencia de lo accidental, «pues toda ciencia se ocupa de lo que es siempre o la mayoría de las veces: si no, ¿cómo se podría aprender o enseñar a otro?»⁶³ El *κατὰ σμυβεληκός*, por tanto, parece estar más cerca de lo que no es,⁶⁴ motivo por el cual el

⁵⁸ Una obra de referencia en la que se explica pormenorizadamente los distintos sentidos del ente es la de BRENTANO, FRANZ: *Von der mannigfachen bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1862; tr. cast.: *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Madrid: Encuentro, 2007. Cf. También LLANO, Alejandro: *Metafísica y lenguaje*. Pamplona: EUNSA, 2ª ed., 1997.

⁵⁹ *Metafísica* I, 9, 992b18-20.

⁶⁰ REALE, Giovanni: *o. c.*, p. XXX.

⁶¹ Que propiamente sería un modo del no-ser, aunque en la mente.

⁶² *Metafísica* VI, 2, 1026b32-33.

⁶³ *Ib.*, VI, 2, 1027a20-22.

⁶⁴ Cf. *Ib.*, VI, 2, 1026b20.

filósofo debe dirigir la vista hacia otras cosas que merezcan más su atención, justo porque admiten un conocimiento superior.⁶⁵

Pero aun así, no puede prescindir de ello, pues, aunque débilmente, el *per accidens* no deja de ser. Más aún, la realidad está plagada de entes *per accidens*, sin cuya admisión el mundo resultaría ininteligible; como tampoco podría entenderse si lo *per accidens* se absolutiza, en lugar de referirlo a lo *per se*.

Como explica Aubenque, «el ser por accidente no es, por tanto, un ser que se baste a sí mismo; presupone “el otro género del ser”. Pero por precario e imperfecto que sea al compararlo con el ser “propriadamente dicho” (κυρίως), el ser por accidente no deja por eso de ser un ser».⁶⁶

De ahí que Aristóteles, y cualquiera que pretenda ser metafísico, no puedan prescindir de él, aunque tampoco se detengan a estudiarlo directamente. Si no, no estarían dando cuenta del “todo” ni de la realidad tal como es: estarían explicando un universo diferente del que habitamos. Por ello hay que dejar un lugar al ente coincidencial, incluso no siendo el tema de indagación de ningún saber científico, ni en sentido estricto de la metafísica. En el desarrollo de la filosofía, el metafísico debe acudir al *per accidens*, así como al *κατὰ λόγον*,⁶⁷ aunque sin detenerse en ellos, sino para reducirlos a otra entidad que lo sea más propiadamente.

Con otras palabras: por más que lo que permanezca delante de sus ojos sea ahora el esquema de las categorías y el ente como acto y como potencia, no puede “olvidar” del todo lo que ha dejado detrás (el *katà symbebekós* y el *katà lógon*),⁶⁸ entre otros

⁶⁵ Un estudio más detallado del *ens per accidens* puede encontrarse en la obra de QUEVEDO, Amalia: *Ens per accidens. Contingencia y determinación en Aristóteles*. Pamplona: EUNSA, 1989.

⁶⁶ AUBENQUE, Pierre : o. c., p. 143; tr. cast., p. 124.

⁶⁷ También sobre el *òn katà lógon* habría mucho que decir, pero aquí solo puedo apuntar que Aristóteles, al hablar de él, no está refiriéndose sólo a lo lógico, sino a todo lo mental, incluyendo en esta categoría también al deseo y, más en general, a cuanto atañe a las tendencias: cosa que se muestra más en los ejemplos que aduce que en el tratamiento temático, reservado más bien al ámbito cognoscitivo. En cualquier caso, la importancia que le atribuye es extraordinaria, hasta el punto que en ocasiones, al hablar de los sentidos del ser, se limita a contraponer, de forma expresa y exclusiva, lo *katà lógon* a lo *katà physin*.

⁶⁸ «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, y tratándose de las cosas simples y del qué-es, ni siquiera en el pensamiento. Posteriormente tendremos que investigar todo aquello que ha de estudiarse acerca de lo que es y lo que no es en este sentido. Y puesto que la combinación y la división tienen lugar en el pensamiento y no en las cosas, y lo que es en este sentido es distinto de las cosas que son en sentido primordial (pues el pensamiento junta o separa bien el qué-es de una cosa, bien la cualidad, bien la cantidad, bien alguna otra determinación suya), lo que es en los sentidos de “es accidentalmente” y “es verdadero” ha de dejarse a un lado. Y es que la causa del uno es indeterminada y la del otro es una cierta afección del pensamiento, y ambos están referidos al otro género —al que queda— de lo que es, y fuera (de este género no manifiestan que exista ninguna naturaleza de lo que es. Por ello, dejémoslos de lado e investiguemos las causas y los principios de lo que es mismo, en tanto que algo que es». *Metafísica*, VI, 4, 1027b17-1028a4.

motivos de más peso y a los que ya he aludido, porque no existe algo que pueda ser más importante sin otro “algo” que lo sea menos; si desapareciera por completo esto segundo, lo primero se quedaría sin punto de comparación. Por tanto, aunque en cierto modo resulten arrinconados, lo coincidencial y lo *katà lógon* siguen estando ahí.

Podemos afirmar, entonces, con Casanova:

Parecería, pues, que el “ente en cuanto ente” constituye una cierta razón común. Y que esa razón común se realizara incluso en el ente *per accidens* permitiría que en la filosofía primera se hiciera un estudio del *per accidens* —aunque fuera somero—, tal como se contiene en *Metafísica Épsilon*, 2-3. Se dice allí, al menos, cuál es su naturaleza, cuál su causa y por qué no puede ser objeto de ciencia, considerado en cuanto *per accidens* (no en cuanto ente).⁶⁹

Estimo que conviene detenerse en la puntualización de la última frase: también para Aristóteles el ente *per accidens* es ente, aunque, sin duda alguna, no se trata de un ente *per se*. De ahí que se incluya en el objeto inicial de la metafísica, pero se excluya —manteniéndolo siempre en el horizonte— cuando el saber de la realidad se pretende más riguroso.⁷⁰ Si lo *per accidens* se opusiera al ente *en cuanto ente* (no en cuanto ente *per se*), no tendría sentido la afirmación reiterada de que el ente, justo en cuanto tal, es y se dice de muchas maneras, entre las que figura (lo mínimo para ser tenida en cuenta e inmediatamente abandonada) la propia de lo *coincidental* o *concomitante*.

En mi opinión, se trataría más o menos de lo siguiente: a la filosofía primera le corresponde determinar la “naturaleza” de lo *per accidens*; y, al hacerlo, advierte que ningún ente coincidencial de los muchísimos que se dan en nuestra experiencia, admite un tipo de saber cierto por causas, propio de las ciencias y, a un nivel superior, de la filosofía.⁷¹

El carácter *histórico* o *progresivo* que vimos afirmar a Jaeger y a prácticamente todos los que, antes o después de él, se ocuparon de la cuestión, no sólo es característico de Aristóteles, sino de cualquiera que pretenda acercarse a la realidad, justo en cuanto real. Es ella misma la que impone mantener *simultáneamente* las distintas

⁶⁹ CASANOVA, Carlos Augusto: *o. c.*, p. 59.

⁷⁰ De nuevo la ciencia que se busca *como ciencia*.

⁷¹ Cosa que se expresa, de manera más *técnica*, al sostener que carece de causa *per se*, aunque la tenga *per accidens*. Esto es lo que hace que no pueda haber un conocimiento científico del *per accidens*, porque la ciencia siempre lo es de lo universal y, como dice Brock, «las cosas que son una *per accidens* se encuentran en individuales, no en universales (véase *In V Meta.* lec. XI, § 910)». Brock, Stephen L.: *Action and conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*. Edinburg: T&T Clark, 1998, p. 19; tr. cast.: *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Barcelona: Herder, 2000, p. 33. Con todo, sí que puede haber conocimiento sobre el *katà symbebekós*, aunque no sea de tipo científico: precisamente Aristóteles insiste en que lo que realmente conocemos son los singulares, pues es lo que encontramos en la realidad.

perspectivas que *parecen* afirmar y negar “lo mismo de lo mismo”, en función de su propia riqueza y de la limitación de nuestro conocimiento.

3.2. *Lo ente propiamente dicho*

Avancemos todavía, ahora en terreno más firme. Excluidos el ente *per accidens* y el ser mental, aunque conservándolos de alguna forma, nos quedan los dos últimos grupos de sentidos del ser: las categorías y el ente como acto y como potencia, el $\delta\nu\delta\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$,⁷² los cuales «se copertenecen y están unidos entre sí de la forma más íntima»,⁷³ ya que las categorías se dan siempre moduladas por el acto y la potencia. Las categorías, la substancia con sus nueve géneros de accidentes, son ahora el auténtico *ente en cuanto ente*, y por tanto constituyen el sujeto primario de la *próte philosophía*. Pero tampoco la substancia y los accidentes están al mismo nivel, ya que la primera es *por sí*,⁷⁴ mientras que los accidentes son siempre *en* la substancia.⁷⁵ Esta es la razón de que, al perfilar aún más el objeto de la metafísica, Aristóteles se centre en la *ousía*, proclamándola como la (casi) única merecedora de las atenciones del filósofo, ya que, en última instancia, el ser de los accidentes se reduce al de la *ousía*.⁷⁶

⁷² «Acto es, pues, que la cosa exista, pero no como decimos que existe en potencia. Decimos que existe en potencia, por ejemplo, el Hermes en la madera y la semirrecta en la recta entera, ya que podría ser extraída de ella, y el que sabe, pero no está ejercitando su saber, si es capaz de ejercitarlo. Lo otro, por su parte, (decimos que está) en acto. Lo que queremos decir queda aclarado por medio de la inducción a partir de los casos particulares, y no es preciso buscar una definición de todo, sino que, a veces, *basta con captar la analogía en su conjunto*: que en la relación en que se halla el que edifica respecto del que puede edificar se halla también el que está despierto respecto del que está dormido, y el que está viendo respecto del que tiene los ojos cerrados, pero tiene vista, y lo ya separado de la materia respecto de la materia, y lo ya elaborado respecto de lo que está aún sin elaborar. Quede el acto separado del lado de uno de los miembros de esta distinción y lo posible o capaz, del otro». *Metafísica*, IX, 6, 1048a30-b5.

⁷³ BRENTANO, FRANZ: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, cit; tr. cast., p. 83.

⁷⁴ Aunque se trata de una formulación correcta y avalada por el uso, tal vez sería más oportuno calificarla de *en sí*.

⁷⁵ «Es evidente que el primer ente de estos es la quiddidad, que significa la substancia (pues cuando expresamos la cualidad de algo determinado decimos que es bueno o malo, pero no que es de tres codos o una persona; en cambio, cuando decimos qué es, no decimos blanco ni caliente ni de tres codos, sino un hombre o un dios); y los demás se llaman entes por ser cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra cosa del ente en este sentido. Por eso podría dudarse si “andar” y “estar sano” y “estar sentado” significan cada uno un ente, y lo mismo en cualquier otro caso semejante; pues ninguno de ellos tiene naturalmente existencia propia ni puede separarse de la substancia, sino que más bien, en todo caso, serán entes lo que anda y lo que está sentado y lo que está sano». *Metafísica* VII, 1, 1028a15-25. En este caso he utilizado la traducción de la *Metafísica* que realiza García Yebra, Gredos, 1970, ya que la considero más correcta que la de Calvo Martínez.

⁷⁶ «Se identifica con la *ousía* no sólo el ente en sentido primordial que a la metafísica corresponde estudiar de forma prioritaria, sino lo que en pasajes paralelos muy anteriores equivalía a todo lo existente. Ese *ón hé ón* que en principio se dice en múltiples sentidos, incluyendo el *katá symbebékos* y el *katá lógon*, y que después se aplica a todas las categorías, se asimila aquí sólo a uno de esos predicamentos: la substancia». MELENDO, Tomás: *La metafísica de Aristóteles. Método y temas II*, cit., pp. 74-75.

Lo explica muy bien Casanova, cuando se pregunta por qué la substancia es, en sentido más propio, el objeto de la *próte philosophía*, aun cuando haya que decir que todos los sentidos del ente lo son de algún modo. Y responde: «Porque en ella, y sólo en ella, se realiza de modo pleno la razón de ente: sólo ella es ente *simpliciter*, mientras los demás son “en otro” (modos de ser de ese otro) o vía hacia el ser o desde el ser o modos de concebirlo la mente humana».⁷⁷

Así lo expresa el propio Aristóteles:

[...] el ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la salud [...]. Así también el ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son camino hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia. Por eso también decimos que el no-ente *es* no-ente.⁷⁸

Pero dicha primacía de la substancia tampoco significa, menos aún que en el caso del ente por concomitancia y el ente de razón, que los accidentes abandonen por completo el horizonte especulativo de la metafísica. La ontología tiene su fundamento en la *ousía*, que es el ente en el sentido más propio y principal, pero también se basa —aunque en menor grado— en la referencia (*πρὸς ἕν*) que todo lo que es tiene respecto a esa substancia o ente por excelencia.

Vemos, por tanto, que a estas alturas de su pensamiento, lo que cae bajo la consideración *directa, expresa y formal* de Aristóteles ya no es *todo*, como lo era al principio. Ahora las condiciones que el Fundador del Liceo pone a la realidad se han vuelto más exigentes, o más bien podríamos decir que es la propia realidad la que le ha guiado hasta este punto: ha situado en primer plano lo que *es* en sentido más propio y más digno de ser conocido (más cognoscible por tanto), mientras que ha pasado a segundo o tercer término otras realidades que en los inicios sí se incluían —entonces con el mismo e “indefinido” derecho— bajo el título de “ente”.

Si bien, como ya se ha dicho, en este proceso de purificación que lo real demanda a nuestro desarrollo especulativo, lo que se abandona no se rechaza de forma absoluta sino que permanece de algún modo; lo contrario supondría alejarnos de la

⁷⁷ CASANOVA, Carlos Augusto: *o. c.*, p. 68.

⁷⁸ *Metafísica* IV, 2 1003a33-b12. (En este caso he vuelto a citar la traducción de García Yebra) Este otro texto es también bastante significativo: «Con que la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es “lo que es”, viene a identificarse con esta: ¿qué es la entidad?» (*Ib.*, VII, 1, 1028b2).

realidad tal como realmente es y nos incapacitaría para dar razón de lo que se nos ofrece en la experiencia.⁷⁹

Llegados a este punto, Aristóteles formula la inevitable pregunta que todos conocemos y que constituye el motor que hace avanzar su metafísica:

Tras exponer primero esquemáticamente qué es la substancia,⁸⁰ habremos de examinar [...] cuáles son las substancias, y si hay alguna fuera de las sensibles o no las hay, y cuál es el modo de ser de estas, y si hay alguna substancia separada fuera de las sensibles, y por qué y cómo, o si no hay ninguna.⁸¹

Como es característico en él, el Estagirita comienza su análisis por la substancia sensible, y a través de ella llega hasta la suprasensible.⁸² Al hablar de substancia sensible —explica—, podemos referirnos a tres “realidades” diversas: a la materia, al compuesto o a la forma.⁸³ De estas tres, la prioridad corresponde a la forma,⁸⁴ ya que

⁷⁹ La experiencia tiene una gran importancia en la filosofía de Aristóteles: es siempre el punto de partida y aquello a lo que hay que volver para explicarlo. Las siguientes palabras del Filósofo, entre otras muchas que podrían citarse, avalan esta afirmación: «Quienes poseen una mayor familiaridad con los hechos naturales resultan más capaces de establecer principios tales que permiten relacionar mayor cantidad de fenómenos. Otros, en cambio, se entregan a excesivos razonamientos e, ignorantes de los hechos existentes, solo consideran unos pocos y se expresan con ligereza». ARISTÓTELES: *Acerca de la generación y la corrupción*. Madrid: Gredos, 1987, 316a5-10.

Muchos autores han resaltado este rasgo del Estagirita, designándolo como la *primacía del particular* y haciendo de él el fundamento de su crítica a la Teoría de las Ideas de Platón. Guthrie, por ejemplo, escribe: «Since motion and change are the most characteristic marks of nature, it is precisely these that have to be understood and explained —not run away from. To assume another world of static perfection is mere “empty talk and poetic metaphor” (*Met.* 991a20), nor, if such existed, could one establish any causal relationship between it and our own». GUTHRIE, *William Keith Chambers: o. c.*, p. 102; tr. cast., p. 115.

También Melendo dice que «estudiar al ente en cuanto ente equivale a considerarlo en *cuanto que es* y, por ende, justo en el modo y manera en que *efectivamente es*; tal como se encuentra en la realidad, donde sólo existen los singulares». MELENDO, Tomás: *La metafísica de Aristóteles. Método y temas I*, cit., p. 32.

⁸⁰ El término griego utilizado en este caso es el de “οὐσία”, y aunque Calvo Martínez lo traduce por “entidad” considero más correcto emplear el vocablo “substancia”. En el resto de la cita he traducido siempre “οὐσία” por “substancia”.

⁸¹ *Metafísica* VII, 2, 1028b27-30.

⁸² Hay un texto de la *Metafísica* en el que Aristóteles deja claro que ese es el camino que se debe seguir. Quiero citarlo aquí porque, además, enlaza con varias de las cuestiones que he tratado hasta ahora y avala la línea general de mi planteamiento: «Comencemos, pues, la investigación por estas [las realidades sensibles]. Es, desde luego, provechoso avanzar hacia lo más cognoscible, ya que el aprendizaje se lleva a cabo, para todos, procediendo así: a través de las cosas menos cognoscibles por naturaleza hacia las que son cognoscibles en mayor grado. Y esto es lo que hay que hacer: (...) habrá de conseguirse que las cosas cognoscibles por naturaleza lleguen a ser cognoscibles para el individuo a partir de las que son más cognoscibles para él. Por lo demás, las cosas que son cognoscibles y primeras para cada uno son, a menudo, escasamente cognoscibles [por naturaleza], y poco o nada hay en ellas de “lo que es”. No obstante, ha de intentarse llegar a conocer las cosas totalmente cognoscibles a partir de las que son escasamente cognoscibles, pero cognoscibles para uno, avanzando a través de estas, como queda dicho» (*Ib.*, VII, 3, 1029b1-12).

⁸³ Cf. *Ib.*, VIII, 1, 1042a27-30.

⁸⁴ Se podrían escribir numerosas páginas sobre el sentido de la forma en Aristóteles, pero de nuevo no puedo más que apuntarlo, por lo que remito a la obra de GARAY, Jesús de: *Los sentidos de la forma en Aristóteles*. Pamplona: EUNSA, 1987.

es el acto tanto de la materia, que es potencia respecto de ella, como del compuesto. Y es la consideración de la substancia como forma la que le permite establecer un puente con las substancias suprasensibles, pura forma sin mezcla de materia, ya que «el ser *capaz de existencia separada* y el ser *algo determinado* parecen pertenecer en grado sumo a la substancia». ⁸⁵ Las substancias separadas, entonces, serían substancia en sentido más pleno que las sensibles, constatación que lleva al metafísico a dar un paso más y considerar (*casi*) solo a estas como objeto digno de su estudio.

Esto nos conduce de nuevo a la controversia que planteaba Jaeger. Afirmaba el autor alemán que, en el pensamiento del Estagirita, se dieron dos etapas diferentes e irreconciliables: una inicial en la cual, influido por el platonismo, consideraba la filosofía primera como *teología*; y otra, en un estadio ya más maduro, en la que la concebía como *ontología*. Esta segunda fase incluiría la totalidad de lo real, mientras que la primera no sería universal, por ceñirse a un solo género de entes. Escribe Jaeger en su obra que hubo una etapa en el desarrollo intelectual de Aristóteles en la que este «no consideraba la metafísica como el desenvolvimiento dialéctico de los múltiples sentidos del ser, y en que pensaba que el objeto de la misma era pura y simplemente lo imperecedero y eterno». ⁸⁶ Creo haber mostrado ya, al menos dentro de los límites de este trabajo, que esto no es exactamente así: a mi entender, no hay tal oposición en Aristóteles; por el contrario, alcanza la substancia inmóvil, eterna y separada, precisamente a través del análisis y la contemplación del ente en cuanto ente, que se le ofrece primero como ente físico. Y una vez aquí, puesto que tal substancia existe, no puede hacer otra cosa que considerarla como el tema más propio de la filosofía primera.

Como dice Casanova, «el “ente” es una noción que se capta en lo sensible, pero que pone un horizonte que lo sobrepaja porque ella no se circunscribe a lo corpóreo. A partir de ella puede realizarse el ascenso intelectual». ⁸⁷

También pueden servirnos de apoyo las siguientes palabras de Guthrie:

Las dos divisiones que hemos observado en el estudio del ser *en cuanto ser* (págs. 145 sig., *supra*) ni están separadas, ni se excluyen entre sí. La búsqueda de la forma o la esencia en nuestro propio mundo imperfecto es la primera fase de la peregrinación del filósofo, la cual, si es perseverante y razona de acuerdo con los principios aristotélicos ortodoxos, le llevará finalmente cara a cara con Dios —con el dios, al menos, que Aristóteles le concede—. ⁸⁸

⁸⁵ *Metafísica* VII, 3, 1029a27. En este pasaje he vuelto a traducir la palabra “οὐσία” por “substancia”, término que me parece más apropiado.

⁸⁶ JAEGER, Werner: *o. c.*, S. 215-216; tr. cast., p. 240.

⁸⁷ CASANOVA, Carlos Augusto: *o. c.*, p. 113.

⁸⁸ GUTHRIE, William Keith Chambers: *o. c.*, p. 220; tr. cast., p. 233.

O estas otras de Ross:

Según Aristóteles, pueden sostenerse dos opiniones acerca del contenido de la metafísica. Se puede, en efecto, preguntar si la filosofía primera persigue un objetivo universal o si se trata de un género particular de la realidad. Pero estas dos maneras de ver son conciliables; si existe una substancia invariable, su estudio constituirá la filosofía primera, la cual será universal justamente porque es primera. Estudiando la primera clase de ser, la metafísica estudia el ser como tal. La verdadera naturaleza del ser no se manifiesta en aquello que puede existir solo como elemento de un todo concreto, ni en lo que está afectado por la potencialidad y el cambio, sino solamente en aquello que es a la vez substancial e invariable.⁸⁹

Nos encontramos, por tanto, con que ahora es Dios el que se sitúa en el punto de mira del metafísico: es a Él a quien debe dirigir toda su atención, puesto que solo la substancia suprasensible es propiamente ente. El término *ón hê on* se reserva en este punto para las más nobles de las substancias, las que carecen de materia. Y esto es lo que hace posible la equiparación de la ontología con la teología.

Pero, insisto, lo ahora ganado no implica que las fases anteriores de la búsqueda del ente en cuanto ente sean suprimidas. Lo propio del metafísico sigue siendo estudiar todo lo que es, toda la realidad, y no solo los seres espirituales o Dios. Es cierto que a estos deberá otorgarles una atención prioritaria, por cuanto son los más excelsos, los más propiamente entes; pero *todo*, en cuanto que *todo es*, aunque con intensidad diversa, merece caer bajo la mirada de Aristóteles y de cualquier filósofo.

Al considerar a Dios como el *primer ser*, el metafísico no tiene por qué olvidar que junto a él, y dependientes de él, coexisten otras substancias materiales e incluso otras realidades cuyo ser es debilísimo y que Aristóteles calificaba como *katà symbebekós*. Todo es compatible en una filosofía primera que pretende atender a la realidad. Las diferentes fases que se producen en la búsqueda del objeto más noble y propio de la metafísica no se excluyen entre sí, sino que se incluyen unas dentro de otras y permanecen siempre presentes. El metafísico, al dirigirse a todo lo que es, apela a esa realidad también en la medida en que es; por eso dirige una atención prioritaria a lo que se le muestra como más ente, pero sin repudiar lo que lo es menos. En la medida en que el conocimiento avanza y va profundizando más en la realidad, ahondando en los distintos sentidos del ser y en su cognoscibilidad, eso que es "más ente" va identificándose con el ente sin más. Si bien todo permanece dentro del horizonte de la filosofía primera, puesto que todo es.

Podemos concluir entonces que el tipo de unidad que encontramos en la metafísica de Aristóteles no es el de la *simpleza* de lo monótono y uniforme, sino una unidad dinámica, capaz de abarcar la diversidad de lo real... del modo en el que al

⁸⁹ Ross, William David: *o. c.*, pp. 156-157; tr. cast., pp. 225-226.

hombre le es posible: un modo siempre imperfecto y por fuerza sucesivo.⁹⁰ Es lo que, no siempre entendiéndolo correctamente, los sucesores de Aristóteles calificarían como unidad de “analogía”.

3.3. La unidad de la metafísica en cuanto saber

Quedaría aún mucho por decir, pero pretendo apuntar tan solo, y como en escorzo, una cuestión más.⁹¹ Lo que vengo diciendo sobre el sentido de la unidad de la *Metafísica* se refiere sobre todo a su “tema” y no a nuestro conocimiento de él. Por consiguiente, no estaría completo sin considerar también que el saber metafísico adopta en el sujeto la forma de un hábito, similar al que constituye o forma parte de cualquier otro saber, especulativo o práctico.⁹² Intentaré mostrar, de manera aún más concisa que lo visto hasta ahora, algunos de los rasgos más peculiares de este saber-hábito.

En la tradición aristotélica, sobre todo a partir de Avicena, tomó cuerpo de principio la afirmación de que el ente es lo primero conocido y aquello en lo que se resuelve todo otro conocimiento.⁹³ Pues bien, ese *primum cognitum*, al que cabría llamar hábito *entitatis*,⁹⁴ es la *perfección conquistada* que permite al entendimiento humano realizar su propia función como entendimiento: conocer la realidad tal como es, es decir, como real.⁹⁵ Por su carácter doblemente participado, el entendimiento no se basta a sí mismo; además de requerir el apoyo de los sentidos, necesita auto-capacitarse mediante ese hábito, que le lleva a conocer la realidad como es en sí: en cuanto ente y en cuanto otra, distinta de mí.

Lo cual nos remite de nuevo al centro de nuestro estudio, ya que ese abandonar-conservando al que he aludido a lo largo del escrito se entiende mejor teniendo en

⁹⁰ De ahí que no pueda evitarse una evolución en el pensamiento y que en ocasiones parezca incluso que se dan diferentes etapas. Pero esto se debe a que el conocer humano es siempre progresivo.

⁹¹ Cuestión que, como decía al inicio del trabajo referido no solo a esto sino a todo el escrito, necesita un estudio mucho más profundo del que he podido realizar hasta ahora e incluso justificar si realmente es como aquí propongo.

⁹² No puedo detenerme a considerar los distintos tipos de hábito propios del conocimiento especulativo, ni menos todavía su semejanza y diferencia interna, y lo que los une y los separa de los correspondientes al saber práctico.

⁹³ Cf. CALDERA, Rafael Tomás: *La primera captación intelectual*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, núm. 81, 2ª ed. revisada, 1999.

⁹⁴ Respecto a la consideración del *primum cognitum* como hábito puede consultarse MELENDO, Tomás: *La irrenunciable prioridad del ser*. “Burgense” 33/1, Burgos: Facultad de Teología del Norte de España, 1992. Ver también la afirmación de Romera: «De este modo el *ens* como *primum cognitum* es un hábito que aparece en un primer acto de la mente por el que aferra y entra en contacto con la realidad». ROMERA, Luis: *Pensar el ser*. Berlín y otras: Peter Lang, 1994, 218 ff.

⁹⁵ A diferencia de los animales, que no conocen la realidad como real, sino que solo la advierten en referencia a ellos mismos, en tanto que supone un estímulo en relación con su supervivencia o la de su especie.

cuenta el componente habitual del conocimiento humano maduro: si precisamente en cuanto ente lo que es se dice de muchas maneras, el conocimiento metafísico del ente en cuanto ente no sería verdadero —y, por tanto, no sería conocimiento— si se mostrara incapaz de aunar el carácter plural de los modos de ser con el particular del ente que en un momento dado considera.

La distinción entre conocimiento actual y conocimiento habitual abre una puerta para superar la presunta aporía. Y el que vengo llamando hábito *entitatis* entra en juego aquí de manera decisiva, pues en él pueden estar contenidos —aunque no en el modo de la consideración actual, precisamente por su carácter de hábito— todos los sentidos del ente contemplados a lo largo de la biografía de quien ahora conoce, que con cada nueva captación de la realidad enriquece además al propio hábito.

Con otras palabras: aunque hayamos tenido que dejar de lado algunas formas de lo ente, en provecho de otras que lo son en sentido más pleno, los distintos sentidos permanecen a manera de hábito, si bien de modo actual solo podamos ocuparnos de un objeto cada vez. Por tanto, en el conocimiento de cada ente se pone en juego todo el conocimiento de la realidad en cuanto tal, sedimentado gracias a los hábitos; se juega *simultáneamente* con múltiples sentidos de “lo ente”, englobados de algún modo en el hábito a través del que “pasa” el acto por el que conocemos cada ente. Y eso es lo que nos permite adquirir un saber más perfilado y hondo de aquel que en cada circunstancia nos ocupa.

Lo que acabo de esbozar explica —también en un sentido gnoseológico— cómo es posible la unidad de la *Metafísica*, no solo ni principalmente de Aristóteles, sino de aquel que la está conociendo: pues, inevitablemente, cuando alguien asimila lo que otro autor ha dicho, lo está haciendo suyo, también con el peligro de deformarlo.