

Indice

I. Forma, contenido y orden de los libros de la *Metafísica*.

1. Forma de los libros metafísicos
2. El contenido de los libros de la «*Metafísica*».
3. El orden de los libros metafísicos

II. El objeto de la «*Metafísica*»

1. La ciencia del «ὄν ἢ ὅν» (ontología)
 - 1.1. La polisemia del verbo 'ser' y la posibilidad de la Ontología
 - 1.2. Los distintos sentidos del 'ser' y 'lo que es'
 - 1.3. La entidad (ousía)
 - 1.4. Las propiedades y principios de lo que es, en tanto que algo es
2. La ciencia como entidad primera (teología)
 - 2.1. Existencia y naturaleza de la entidad primera
 - 2.2. La teología como ciencia primera
3. El problema de la unidad de la metafísica
 - 3.1. La dualidad irreconciliable de Ontología y Teología
 - 3.2. La absorción de la ontología por la teología
 - 3.3. La articulación de las perspectivas ontológica y teológica
 - a) La unidad «πρὸς ἑν» y la noción de lo «primero»
 - b) La entidad simple y plenamente actual, entidad primera
 - c) Universal de este modo: por ser primera

III. El texto de la *Metafísica* de nuestra traducción

1. El texto
2. Traducción

I. FORMA, CONTENIDO Y ORDEN DE LOS LIBROS DE LA METAFÍSICA.

1. Forma de los libros metafísicos

Los catorce libros aristotélicos editados tradicionalmente bajo el título de *Metafísica* no forman un tratado unitario y sistemático, sino una serie de escritos independientes que serían posteriormente agrupados, en parte por Aristóteles mismo y definitivamente por peripatéticos posteriores hasta dar lugar a la forma en que actualmente conocemos la *Metafísica*.

La *Metafísica* fue publicada por el peripatético Andrónico de Ropas (s. I a. C.) a quien se debe la ordenación y edición del *Corpus Aristotelicum*. Se trata de un conjunto de materiales que no estaban destinados originalmente a su publicación, sino a servir como soporte para la enseñanza. Por lo general, y con algunas excepciones, cada libro presenta el contenido específico de un curso o ciclo de lecciones. Cada uno de ellos constituye un «logos», un «méthodos»: hoy podríamos decir que en cada «logos» o «méthodos» se aborda y expone un «núcleo temático» bien definido. Muy posiblemente la lectura de estos textos serviría de base para las «lecciones» de Aristóteles sobre los temas filosóficos correspondientes.

Esta peculiar naturaleza de los libros que, en su conjunto, componen la *Metafísica* plantea al lector y a la crítica no pocos problemas, a la vez que permite comprender más adecuadamente ciertas características de los mismos y de la *Metafísica* en su totalidad. Por lo pronto, y a pesar de su afinidad temática, un libro —o un conjunto de libros— de los que actualmente componen la *Metafísica* podía constituir un curso con su propio planteamiento y con su propio punto de partida que no tiene por qué conectar con lo expuesto en el libro que le precede en la ordenación actual. Además, y en segundo lugar, queda abierta la posibilidad de que la redacción de unos libros y

otros no corresponda a una misma época de la vida y de la docencia de Aristóteles. En tercer lugar, y puesto que se trata de materiales utilizados reiteradamente para la docencia en sucesivas ocasiones, resulta perfectamente razonable suponer que el propio Aristóteles introduciría retoques en los mismos al volver sobre ellos, añadiendo o quitando pasajes e, incluso, alterando el orden de su tratamiento. La efectividad de estas posibilidades es hoy comúnmente admitida. Su admisión viene a suscitar, sin duda, multitud de problemas ulteriores (sobre la cronología de los distintos libros, sobre su composición interna, sobre la relación entre distintas partes de un libro y de cada libro con los demás, etc.), pero al mismo tiempo nos proporciona una perspectiva más amplia, más flexible y mucho más estimulante para el estudio de estos escritos aristotélicos.

2. El contenido de los libros de la «Metafísica»

Supuesta la forma de composición que acabamos de describir, cualquier estudio crítico y sistemático de la *Metafísica* de Aristóteles habrá de comenzar inevitablemente por el análisis del contenido y de la estructura de cada uno de los catorce libros que la componen. Dejando a un lado minuciosas cuestiones de detalle cuya discusión nos llevaría más allá de los límites y objetivos de esta Introducción, los distintos libros de la *Metafísica* pueden ser descritos conforme a las indicaciones que a continuación se ofrecen.

El libro I (A) "posee un carácter introductorio. En él se comienza ofreciendo una caracterización preliminar de la Sabiduría (*sophía*) como conocimiento (a) de lo universal, (b) de las causas y los principios primeros y (c) de la divinidad (caps. 1-2). A continuación, y tras proponer brevemente su propia teoría de las cuatro causas, Aristóteles pasa a exponer y criticar las doctrinas que los filósofos anteriores mantuvieron acerca de las causas (caps. 3-final), argumentando que todas ellas resultan insuficientes y que no son sino pasos sucesivos hacia el reconocimiento final de cuatro tipos de causas.

El libro II (α : alpha minor), el más breve de cuantos se incluyen en la *Metafísica*, contiene algunas indicaciones sobre la pertinencia de considerar a la filosofía como «ciencia de la Verdad» (cap. 1), una argumentación sobre la imposibilidad de que las causas sean infinitas (cap. 2) y algunas consideraciones de carácter metodológico general (cap. 3). No hay en él referencia alguna a ninguno de los otros libros y ninguno de los restantes libros contiene tampoco referencia alguna a él. Seguramente se trata de notas sueltas que fueron intercaladas tardíamente, una vez consolidada ya la ordenación de los libros de la *Metafísica*. Así lo atestigua con claridad su propio título de *alpha minor*.

El libro III (B) conecta directamente con el libro I y posee también un carácter introductorio. En él se enumeran primero (c. 1), y se desarrollan a continuación (caps. 2-final), una serie de problemas o «aporías», hasta un total de catorce, con los que ha de enfrentarse «la ciencia que se busca». Viene a ser, pues, algo análogo a un proyecto de investigación. Dada su naturaleza, constituye un buen punto de referencia para situar el resto de los libros sobre la base de su relación con las aporías expuestas en él.

El libro IV (Γ) responde —directa o indirectamente— a las cuatro primeras aporías del libro III, aporías de carácter general sobre el objeto de la ciencia cuya constitución se pretende. Se comienza afirmando la existencia de una ciencia universal que estudia «lo que es, en tanto que algo que es» (τό ὄν ἡὲ ὄν) (cap. 1). A pesar de la pluralidad y dispersión de sentidos que comportan el verbo 'ser' y la expresión 'lo que es', tal ciencia es posible en la medida en que todos esos sentidos refieren a uno primero y fundamental que los unifica, la entidad (*ousía*) (cap. 2). A continuación se establece que a esta ciencia corresponde ocuparse también de los primeros principios de la demostración y que el principio supremo de todos ellos es el de No-Contradicción

(cap. 3). El resto del libro (caps. 4-final) se dedica a desarrollar toda una batería de argumentaciones contra los negadores de tal principio.

El libro V (Δ) es una suerte de *diccionario filosófico* en el cual se distinguen los diversos sentidos o usos de ciertos términos, hasta un total de treinta, dedicándose un capítulo a cada término. Muchos de los términos analizados son de gran importancia dentro del léxico aristotélico, pero especialmente relevante es el capítulo séptimo dedicado a distinguir los múltiples sentidos de 'ser' (εἶναι) y 'lo que es' (τὸ ὄν). Se trata de un *libro totalmente autónomo* que no hace referencia a ningún otro libro de la serie de los metafísicos (los libros VI, VII, IX y X se remiten a él expresamente).

El libro VI (E), en su primer capítulo, conecta con el libro I con la problemática desarrollada en éste acerca de la ciencia universal de lo que es, en tanto que algo que es. El capítulo segundo se inicia con la enumeración de los distintos sentidos de 'ser' expuestos en el capítulo séptimo del libro V. El resto se dedica a dos de estos usos o sentidos: «ser accidentalmente» (caps. 2-3) y ser en el sentido de «ser verdadero» (cap. 4).

Los libros VII (Z) y VIII (H) constituyen una unidad, forman un amplio «*métodos*» dedicado al estudio de la *entidad sensible*. El capítulo primero del libro VII se remite también a la exposición de los múltiples sentidos de 'ser' ofrecida en el libro V para centrarse en las categorías, en la pluralidad de sentidos de 'ser' que comporta la pluralidad categorial, mostrando la primacía de la entidad (ousía). Esta tesis de la primacía de la entidad como sentido primero y fundamental de 'ser' es la misma que se establece en el capítulo segundo del libro IV, si bien no se hace referencia explícita alguna a este libro, ni tampoco a la problemática de la ciencia de «lo que es, en tanto que algo que es». Por otra parte, es importante señalar que en el cap. 2 del libro VII Aristóteles señala que su objetivo final, al cual se ordena el estudio de la entidad sensible que va a emprender, es el determinar si existen entidades carentes de materia, inmateriales, más allá de las sensibles.

El libro IX (Θ) se ocupa de *los sentidos de 'ser' como ser en potencia y ser en acto*, actualmente. Se trata de los dos sentidos de 'ser' citados en último lugar en el capítulo correspondiente del libro V. El libro IX se inicia con una referencia explícita a los dos libros anteriores, con los cuales conecta directamente. El modo de esta referencia indica inequívocamente que estos tres libros (VII, VIII y IX) constituían para Aristóteles un bloque unitario.

El libro X (I) constituye un «*métodos*» o tratado unitario y autónomo dedicado al *estudio de la unidad y nociones afines (identidad, semejanza, igualdad)*, así como a los *distintos tipos de oposición*. En el libro IV había establecido Aristóteles que el estudio de estas nociones corresponde a la ciencia universal de «lo que es, en tanto que algo que es». El libro X no hace referencia explícita a ello. Sí que hace referencia al libro III, a una de las aporías expuestas en él, y también hace referencia al libro VII. Por otra parte, ninguno de los libros de la serie de los metafísicos hace referencia alguna al libro X.

El libro XI (K) es un libro extraño que carece de unidad interna. En su presentación actual no puede considerarse un «*métodos*». En sus ocho primeros capítulos encontramos una exposición abreviada de los contenidos correspondientes a los libros III, IV y VI. Más que un resumen de éstos parece ofrecer un desarrollo paralelo de la temática correspondiente. La última parte del libro (capítulo 9-12) contiene un extracto de pasajes de la Física copiados de un modo prácticamente literal.

El libro XII (Λ) constituye un tratado autónomo acerca de la entidad o sustancia y acerca de la entidad suprema, inmaterial, inmóvil (Dios). Es el gran tratado «teológico» de Aristóteles. No hay

en él ninguna referencia a ningún otro libro de los que componen la *Metafísica*. No conecta, pues, con la serie desde el punto de vista formal.

Los libros XIII (M) y XIV (N) plantean múltiples problemas en cuanto a su composición y cronología. Con todo, presentan una indiscutible unidad temática. En ellos se exponen, analizan y critican distintas teorías acerca de las Ideas y los Números desarrolladas en el ámbito de la Academia platónica (del propio Platón, de Jenócrates y de Espeusipo). Esta discusión se enmarca en el problema fundamental de si existe, o no, algún tipo de entidades inmateriales aparte de las sensibles, cuestión que como ya hemos señalado, constituía el objetivo último programado y perseguido por Aristóteles al comienzo del libro VII.

3. El orden de los libros metafísicos

La pregunta por el orden de los libros de la *Metafísica* puede plantearse de dos maneras distintas. Cabe preguntarse por el orden cronológico de los mismos (cuáles fueron escritos antes y cuáles después, y en qué orden) y cabe también preguntarse por su secuencia lógica, por su ordenación desde el punto de vista de sus conexiones doctrinales.

La pregunta por el orden cronológico de los libros de la *Metafísica* no ha encontrado hasta ahora una respuesta capaz de alcanzar un mínimo consenso entre los especialistas, y no me parece previsible que pueda lograrse en el futuro. El esfuerzo más importante en este sentido ha sido el de Jaeger. Sin embargo, la multitud de críticas a que ha sido sometido, juntamente con la variedad de propuestas alternativas que han ido surgiendo con posterioridad, han terminado por rebajar cualquier tentación de entusiasmo al respecto.

Algo más prometedora es la cuestión relativa al orden lógico (o metodológico o, si se prefiere, pedagógico) que es posible encontrar en la serie de los libros metafísicos. Para orientarnos en ella podemos contar con el contenido mismo de los libros, con las referencias y conexiones recíprocas, con la forma en que cada uno de ellos plantea e introduce la temática de que se ocupa. Expondré sucintamente algunas conclusiones a las que, en mi opinión, puede llegarse.

a) Hay cuatro libros cuyo encaje y acomodo en la serie de los metafísicos resultan problemáticos: el libro II (alpha minor) que contiene notas sueltas que parecen más bien la introducción a un curso de física; el libro V (que contiene un «diccionario filosófico» autónomo al cual se remiten no solamente algunos libros de la *Metafísica*, sino también otros tratados aristotélicos; el libro XI (K) que contiene un agregado de una versión paralela, más concisa, de otros libros de la *Metafísica* y un extracto de algunos pasajes de la *Física*; el libro XII (A) que contiene un tratado general de la entidad (ousía) que culmina en la afirmación de una entidad inmaterial e inmóvil como causa última del movimiento del Universo.

b) Prescindiendo de los cuatro citados, los restantes diez libros presentan una coherencia suficiente. Tal coherencia resulta atestiguada de manera satisfactoria por sus referencias a las aporías del libro III y a la distinción de los sentidos de 'ser' catalogados en el libro V (cap. 7), así como por sus referencias y conexiones recíprocas.

Dentro de estos diez libros cabe distinguir, a su vez y ulteriormente, algunos bloques. Así:

— Los libros I, III, IV y VI forman una secuencia. Con todo, y como hemos señalado, en el capítulo segundo del libro VI parece producirse un giro en la exposición, en cuanto que en él se toma un nuevo punto de partida: la distinción de los sentidos de 'ser' expuesta en V 7.

— Los libros VII, VIII y IX constituyen una unidad. Su conexión con la secuencia anterior viene dada por la tesis de los distintos sentidos de 'ser' expuestos en V 7; en el libro VI se analizaban dos de estos sentidos (ser en el sentido de «ser accidentalmente» y ser en el sentido de «ser

verdadero»), en VII-VIII y IX se analizan los dos núcleos restantes de sentidos de 'ser' (las categorías y la entidad, la potencia y el acto). De este modo se viene a obtener la *secuencia usualmente reconocida* de I-III-IV-VI-VII-VIII-IX.

— Quedan los libros X, XIII y XIV. Respecto de estos dos últimos parece razonable (1) agruparlos conjuntamente, dada su unidad temática y a pesar de los problemas ya aludidos que plantea su composición, y (2) situarlos a continuación de la secuencia principal indicada: de una parte es lógico que la discusión de las entidades inmateriales venga a continuación del estudio de las entidades sensibles, como veíamos que indica el propio Aristóteles en VII 2; de otra parte, al comienzo del libro XIII se hace referencia explícita a un tratamiento previo de las entidades sensibles. En cuanto al libro X, hay razones para considerarlo adecuadamente situado donde está y hay también razones para posponerlo tras XIII-XIV. En todo caso, aun cuando no cabe negar la pertinencia de incluirlo en la *Metafísica*, dada su vinculación temática con el libro III (aporía de la unidad) y con IV 2, tampoco cabe encontrar un acomodo satisfactorio para él en una ordenación secuencial de los libros metafísicos'.

c) Tomemos como razonable la secuencia propuesta: I-III-IV-VI-VII-VIII-IX-X-XIII y XIV (o bien, ... XIII-XIV y X). ¿Cómo vinieron a intercalarse los cuatro restantes en el lugar que actualmente ocupan?

1. El caso del libro XII (el tratado teológico) es fácilmente comprensible: el lugar que «lógicamente» cabía asignarle era tras el estudio de las entidades sensibles y, por tanto, tras el bloque VII-VIII-IX.

2. La ubicación del libro V (el «diccionario» filosófico) posee también sentido. Como ya hemos señalado insistentemente, la exposición de la pluralidad de sentidos de 'ser' (V 7) se convierte en punto de partida y lugar de referencia a partir del capítulo segundo del libro VI: a modo de conjetura cabe imaginar que por ello se le buscó acomodo inmediatamente antes de éste.

3. Por lo que se refiere al libro II (alpha minor), probablemente su carácter general e introductorio llevó a situarlo donde actualmente se encuentra.

4. La ubicación del libro XI resultaba aún más problemática. Puesto que contiene un desarrollo paralelo, más breve, de III, IV y VI parecería más razonable (menos ilógico) acomodarlo después de estos libros. Pero como en su última parte contiene, además, extractos de la Física, parecería absurdo colocarlo inmediatamente después de III-IV-VI, puesto que quedaría interrumpida la secuencia de estos libros con el bloque VII-VIII-IX. Había que situarlo más atrás, pero antes, en todo caso, de iniciarse el estudio de la entidad inmaterial. Todo esto son conjeturas. Tal vez el libro XI encontró así un lugar, un lugar impropio, pero acaso el lugar menos malo que cabía encontrar le dentro del orden secuencial de los libros de la *Metafísica*.

II. EL OBJETO DE LA «METAFÍSICA»

La articulación de los distintos asuntos de la *Metafísica* tiene lugar, fundamentalmente, en torno a dos núcleos temáticos: en torno a la noción de «lo que es» («ón», la noción de ente, según la traducción latina y conforme a la tradición que de ella deriva), y en torno a la reflexión sobre la *entidad suprema*. El tratamiento de la primera de estas temáticas puede muy bien denominarse «ontología», aun cuando tal nombre no aparezca en Aristóteles y su acuñación sea relativamente tardía en la historia de la metafísica. Por su parte, el estudio de la entidad primera, inmaterial e inmóvil, puede denominarse «teología» y, de hecho, Aristóteles se refiere a él de nominándolo «ciencia teológica» (epistéme theologiké). *El problema de la unidad de la metafísica aristotélica puede resumirse en el problema de la unidad, o no, de Ontología y Teología.* A la relación entre ambas nos referiremos tras describir lo esencial de sendos núcleos temáticos.

1. La ciencia del «ὄν ἡὶ ὄν» (ontología)

1.1. La polisemia del verbo 'ser' y la posibilidad de la Ontología

En el comienzo del libro IV de la *Metafísica* aparece formulada la declaración enfática según la cual «hay una ciencia que estudia lo que *es*, en tanto que *algo que es* (τὸ ὄν ἡὶ ὄν) y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen» (IV 1, 1003a21-22). Inmediatamente añade Aristóteles que tal ciencia *no se identifica con ninguna de las ciencias particulares*. En efecto, ninguna de las ciencias particulares se ocupa «universalmente de lo que *es*», sino que cada una de ellas secciona o acota una parcela de la realidad ocupándose en estudiar las propiedades pertenecientes a esa parcela previamente acotada (ib. 1003a23-26). Aristóteles propone, pues, la ontología como un proyecto de ciencia con pretensión de universalidad, aquella universalidad que parece corresponder al estudio de lo que *es*, en tanto que *algo que es*, sin más, y no en tanto que *es*, por ejemplo, fuego o número o línea (IV 2, 1004b6), en cuyo caso nos habríamos situado ya en la perspectiva de una ciencia particular (la física, la aritmética y la geometría, respectivamente).

La constitución de semejante ciencia tropieza inmediatamente con una dificultad sustantiva y radical. Y es que la omnimoda presencia, explícita o virtual, del verbo 'ser' (εἶναι) y de su participio (ὄν) en nuestro discurso acerca de la realidad no garantiza la unidad de una noción que responda, a su vez, a la unidad de un objeto susceptible de tratamiento unitario y coherente. Sin unidad de objeto no hay unidad de ciencia y sin unidad de noción no hay unidad de objeto. Aristóteles es plenamente consciente de esta dificultad. Frente a Parménides y frente a Platón, Aristóteles reconoce la polisemia del verbo 'ser' en sus distintos usos y aplicaciones. Así, el capítulo siguiente (IV 2) comienza estableciendo la tesis de que «la expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos» (o bien, «lo que es se dice *tal* en muchos sentidos»: τὸ ὄν λέγεται πολλὰ ὅς) (1033a33), tesis a la cual nunca renuncia Aristóteles. Más bien, a su juicio, toda reflexión acerca del lenguaje y acerca de la realidad ha de partir necesariamente de la constatación y del reconocimiento de este hecho incuestionable.

La aporía a la que se enfrenta Aristóteles, como ha señalado P. Aubenque, proviene, en definitiva, del mantenimiento simultáneo de tres tesis cuya conjunción resulta inconsistente:

- 1) hay una ciencia de lo que es, en tanto que algo que es,
- 2) solamente puede haber unidad de ciencia si hay univocidad, si hay unidad de género,
- 3) la expresión 'lo que es' carece de univocidad, «lo que es» no constituye un género.

Es obvio que la conjunción de dos cualesquiera de estas tesis comporta, de modo inevitable, la exclusión de la restante.

El pensamiento aristotélico no quedó, sin embargo, paralizado definitivamente ante esta aporía. Aristóteles trató de encontrar una salida que pasaría por la matización de las dos primeras de las tesis enunciadas. La matización de la segunda tesis es de capital importancia. 'Ser' no comporta una noción unívoca, sino multívoca. No obstante, puntualizará Aristóteles, *su multivocidad no es tampoco la de la pura equivocidad u homonimia*. Entre los distintos sentidos de 'ser' y 'lo que es' existe una cierta conexión que Aristóteles compara con la conexión existente entre las distintas aplicaciones del término 'sano'. 'Sano' se dice, al menos, del organismo, del color, de la alimentación y del clima, y en cada caso se dice de un modo distinto: del organismo porque en él se da la salud, del color porque es síntoma de salud, de la alimentación y del clima porque, cada cual a su modo, son favorables a la salud. Pero en todos estos casos hay una cierta conexión: la referencia, en todos y cada uno de ellos, a lo mismo, a la salud. Así ocurre, a juicio de Aristóteles, con el verbo 'ser' y con su participio, 'lo que es', como se explica en el siguiente texto:

«de unas cosas se dice que son por ser entidades (ousíai), de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o

cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad» (IV 2, 1003b6-10).

Las diversas significaciones de 'lo que es' poseen, por tanto, la unidad peculiar que adquiere una multiplicidad en virtud de *su referencia común a algo uno (pròs hén)*, la referencia a una misma cosa (en el ámbito de lo real) y a una misma noción o significado (en el ámbito del lenguaje): referencia a la salud en el ejemplo utilizado y referencia a la entidad (ousía) en el caso de la indagación ontológica. Semejante forma de unidad comporta, pues, un término (y una noción) fundamental que es primero y que es universal en la medida en que siempre se halla referido o supuesto en cualquier uso del verbo 'ser'. Aristóteles habla de referencia «a una única naturaleza» (*mían tiná phýsim*: 1003a34), y también de referencia a un único principio (*arché* «así también 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio» (1003b5-6).

En consonancia con esta interpretación matizada de la polisemia de 'ser' y 'lo que es', Aristóteles matiza también la segunda de las tesis a que más arriba nos referíamos, es decir, la tesis de que solamente puede haber ciencia, unidad de ciencia, si hay univocidad, si hay unidad de género. Aun cuando no sea genérica en sentido estricto, *la unidad de referencia posibilita también la unidad de una ciencia*: «corresponde, en efecto, a una única ciencia estudiar, no solamente aquellas cosas que se denominan según un solo significado, sino también las que se denominan en relación con una sola naturaleza, pues éstas se denominan también en cierto modo, según un solo significado. Es, pues, evidente que el estudio de las cosas que son, en tanto que cosas que son, corresponde también a una sola ciencia» (IV 2, 1003b12-16). Por lo demás, y puesto que en tales casos hay siempre algo que es primero (el término común de referencia, la entidad o *ousía* en nuestro caso), es lógico que la ciencia así constituida se ocupe de manera prioritaria y fundamental de aquello que es primero: «ahora bien, en todos los casos la ciencia se ocupa fundamentalmente de lo primero, es decir, de aquello de que las demás cosas dependen y en virtud de lo cual reciben la denominación correspondiente. Por tanto, *si esto es la entidad, el filósofo debe hallarse en posesión de los principios y las causas de las entidades*» (ib. 1003b 16-19).

1.2. Los distintos sentidos del 'ser' y 'lo que es'

La unidad de referencia (*pròs hén*) en que Aristóteles fundamenta la ontología comporta, de suyo, la consideración del esquema de las categorías como *matriz fundamental de las significaciones* del verbo 'ser' y, en consonancia con ello, como clasificación básica de los distintos tipos de realidad: de una parte, la entidad que se expresa en la categoría primera y fundamental; de otra parte, las determinaciones accidentales de la entidad (cantidad, cualidad, etc.) que se expresan en una variedad de predicados que no dicen qué es, sino de qué tamaño, con qué cualidades, dónde, cuándo, etc. es (o está) la entidad a la cual se atribuyen.

Pero además de las significaciones correspondientes a las distintas categorías, Aristóteles menciona y distingue otros usos y significaciones del verbo 'ser'. El texto canónico y más completo al respecto es el correspondiente al capítulo séptimo del libro V. En él se distinguen las siguientes significaciones de verbo «ser»:

a) A veces, dice Aristóteles, utilizamos el verbo 'ser' para expresar que algo ocurre casualmente, accidentalmente (*katá symbebekós*), como cuando decimos que el matemático es músico, o que el músico es matemático. Entre «ser músico» y «ser matemático» no hay, señala Aristóteles, conexión necesaria alguna. Que un individuo humano sea músico y matemático «no ocurre ni siempre ni la mayoría de las veces», en expresión de Aristóteles. Se trata de una coincidencia que no es subsumible bajo regla general alguna.

b) Están, en segundo lugar, las categorías, «las distintas figuras en la predicación» que, por sí mismas, expresan otras tantas significaciones de 'ser'.

c) En tercer lugar como veritativo, 'es' se usa en el sentido de «es verdadero», «es verdad», y 'no es' en el sentido de «es falso». De esta manera, si ante la pregunta «¿pero es músico Sócrates?» contestamos «sí, es músico», el 'es' adquiere claramente un sentido enfático veritativo: «sí, es verdad que es músico».

d) 'Ser' y 'lo que es' significan, en fin, bien lo que es *en potencia*, bien lo que es *ya plenamente realizado, en acto*.

En el libro VI, a partir del capítulo segundo, se toma como punto de partida esta misma clasificación de las significaciones de 'ser'. Tras enumerar los cuatro ámbitos de significaciones que hemos señalado (VI 2, 1026a32-b2), Aristóteles pasa a ocuparse sucesivamente, en el resto de este libro, de los sentidos de 'ser' como «suceder accidentalmente» (caps. 2 y 3) y como «ser verdadero» (cap. 4). En cuanto al primero, Aristóteles argumenta que lo que es o sucede accidental o casualmente no puede ser objeto de tratamiento científico ya que, como decíamos, no resulta subsumible bajo una regla o ley de carácter general. En cuanto al segundo, Aristóteles lo excluye del ámbito de la ontología, argumentando que la verdad tiene lugar en el pensamiento que afirma y niega, y no propiamente en las cosas, no en la realidad. Quedan, pues, para la ontología las categorías y las nociones de potencia y acto.

Potencia y acto (es decir, ser algo potencialmente y serlo actualmente, de modo efectivo) son estudiados en el libro IX de la *Metafísica*. Estas nociones fueron introducidas originalmente por Aristóteles en el ámbito de la física, para explicar la posibilidad y naturaleza del movimiento, el cual vendría finalmente a ser conceptualizado como «actualización de lo que está en potencia en cuanto tal». Pero el alcance de estas nociones desborda el ámbito del movimiento, como el propio Aristóteles señala al afirmar que «la potencia y el acto van más allá de sus significados relacionados exclusivamente con el movimiento» (IX 1, 1046a1-2). Potencia y acto alcanzan también a la estructura de la realidad, de la *ousía* o entidad compuesta de materia y forma: aquella es potencia; ésta es acto, realización plena. Este doble ámbito de aplicación comporta el carácter análogo de tales nociones: «no todas las cosas se dice que están en acto del mismo modo, sino de modo análogo... En efecto, unas son acto como el movimiento en relación con la potencia, otras lo son, a su vez, como la entidad en relación con cierto tipo de materia» (IX 6, 1048b6-9).

Por lo demás, y en este mismo contexto (IX 6, 1048b11-15), Aristóteles introduce una interesante distinción entre dos tipos de actividad a las que se propone denominar, respectiva y simplemente, «movimientos» (*kinésis*) y «actos» (*energéiai*). Los movimientos se caracterizan por poseer un fin distinto de ellos mismos (así, no se edifica por edificar, sino para hacer una casa) y, por tanto, cesan una vez que se ha alcanzado el fin al cual están ordenados (el acto de edificar finaliza una vez que la casa ha quedado edificada). Por el contrario, aquellas acciones a las que aquí propone Aristóteles denominar simplemente «actos» no están ordenadas a un fin distinto de ellas mismas, ellas son propiamente el fin y, por tanto, no tienen, de suyo, por qué cesar. Aquellas acciones son inacabadas, incompletas; éstas son completas, cabales: «en efecto, no se va a un sitio cuando ya se ha ido a él, ni se edifica cuando ya se ha edificado... Por el contrario, uno ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado. A esto lo llamo yo acto y a lo otro, movimiento» (1048b30-35).

1.3. La entidad (*ousía*)

El término primero que garantiza la unidad (*pròs hén*) de las distintas significaciones de 'ser' y 'lo que es' es la entidad o *ousía* que se expresa en la primera y fundamental de las categorías. Y

puesto que «la ciencia se ocupa de lo primero», la ontología ha de ocuparse fundamentalmente de la entidad.

Esta parte de la indagación ontológica (el estudio de la entidad) es llevada adelante por Aristóteles en los libros VII y VIII de la *Metafísica*. El capítulo inicial del libro VII se dedica a establecer la primacía de la entidad en el ámbito de lo que es, de lo real, y a señalar cómo, en consecuencia, la pregunta acerca de «lo que es» viene a reducirse a la pregunta «¿qué es la entidad?» (1028b2-4). En el resto de este largo libro, juntamente con el siguiente, se lleva a cabo una laboriosa indagación acerca de la *ousía* o entidad, centrada fundamentalmente en el estudio de la entidad sensible, material.

No es posible (ni necesario, seguramente) recorrer ahora en detalle el contenido completo de estos libros. Bastará con algunas indicaciones cruciales acerca de los caminos por los que se despliega la indagación aristotélica al respecto.

a) De acuerdo con su modo habitual, de proceder, Aristóteles comienza distinguiendo los varios significados (usos, aplicaciones) de la palabra 'ousía' en el ámbito de la lengua filosófica; se dice que la *ousía* o entidad de cada cosa, es (1) su esencia, (2) el género y (3) la especie que delimitan su ser, y además, (4) el sujeto o sustrato. Con el estudio de este último rasgo inicia Aristóteles su análisis, ya que «entidad parece ser, en grado sumo, el sujeto primero (τὸ hypokeímenon prôton) (VII 3, 1029a12). Entidad es, pues, el sujeto primero (o último): sujeto o referente último de nuestro discurso acerca de la realidad y, paralelamente, sujeto o sustrato real de cuantas determinaciones le atribuimos a modo de predicados.

La búsqueda del sujeto último caracterizable como «entidad» no ha de hacerse mediante un proceso de remoción de determinaciones, ya que semejante modo de proceder nos llevaría, en último término, a algo indeterminado, a un sustrato material carente de cualquier determinación real: algo de suyo incognoscible a lo cual no cabría ya atribuir, como propio, predicado alguno. La entidad es sujeto, pero no cualquier sujeto es entidad: ha de tratarse de un sujeto 1) separado (choristón), es decir, dotado de subsistencia y 2) que sea un esto (τόδε τι) algo esencialmente determinado. Este es precisamente el caso de los individuos (un hombre, un caballo) pertenecientes a las distintas especies naturales.

b) Puesto que la materia es indeterminada de suyo ¿qué es lo que «saca» a la materia de su indeterminación haciendo que venga a ser, por ejemplo, un hombre, y no cualquier otra entidad o *ousía*? La *forma*, sin duda, señala Aristóteles. La entidad individual sensible es, pues, compuesta: es un compuesto de materia y forma. Esta estructura hilemórfica de las sustancias o entidades naturales posibilita, a su vez, tres usos o aplicaciones del término 'ousía'. Cabría denominar «ousía» de una cosa a su materia, además de denominar tal al compuesto (sύνολον) y a la forma. Pero, de acuerdo con los rasgos especificados, la materia no es propiamente entidad. Entidad es el compuesto de materia y forma⁽¹⁾, y con más razón aún lo es la forma misma, el εἶδος.

c) La forma o εἶδος, que es la entidad por antonomasia, es la *esencia* de cada cosa, aquello que cada cosa es por sí, aquello que a cada cosa la constituye en su *ser* (τὸ τι ἐν εἶναι). La interpretación de la entidad como forma / esencia configura una ontología esencialista. En este punto la indagación aristotélica anda pareja de la de su maestro Platón. Las Formas / Esencias platónicas son núcleos o nudos de inteligibilidad cuyo entramado constituye el universo ideal de lo

⁽¹⁾ Materia y forma son dos de las cuatro causas reconocidas por Aristóteles. Las otras dos son el agente (aquello de donde proviene el inicio del movimiento) y el fin o causa final (aquello para lo cual). La metafísica ha de ocuparse de las causas de lo que es, en tanto que algo que es, y por tanto, de las causas de la entidad.

plenamente cognoscible. En ellas buscaba Platón —y hallaba— las «entidades estables» (bébaios ousía: Crátilo 386e) capaces de soportar el conocimiento firme y la denominación consistente. También Aristóteles busca, dentro de un universo cambiante e inestable, ciertos puntos de anclaje sólidos y firmes para el conocimiento y para el discurso acerca de lo real. Bajo el movimiento, bajo la inestabilidad e indeterminación de lo accidental, Aristóteles halla estos «puntos de anclaje» en la entidad / esencia por referencia a la cual y acerca de la cual se articulan nuestro conocimiento y nuestro discurso.

Como consecuencia de esta sintonía de intenciones entre Platón y Aristóteles ha llegado a ser un lugar común aquel decir según el cual Aristóteles «bajó las Formas platónicas de los cielos a la tierra», eliminando su transcendencia y proclamando su inmanencia. Este tópico encierra cierta verdad, sin duda, si bien habría de someterse a no pocas puntualizaciones. Limitémonos a señalar al respecto que la forma, el *eîdos*, en tanto que esencia, presenta en Aristóteles una doble cara o vertiente. En primer lugar, el *eîdos* es aquello por lo que conocemos verdaderamente qué es cada cosa. Se trata de la cara o aspecto «lógico» que de la cosa se muestra al entendimiento y que éste comprende, articula y enuncia en la definición correspondiente. Pero Aristóteles no se limita a contemplar el *eîdos* «desde fuera», desde el aspecto que la cosa muestra al conocimiento. Además y en segundo lugar, Aristóteles lo considera también «desde dentro», y en esta consideración reside seguramente su mayor originalidad respecto de su maestro. Visto «desde dentro», el *eîdos*, la esencia, es la actividad o actividades que ejecuta una cosa de suyo y a través de las cuales se realiza en su ser. Así, si el hombre se define como «(viviente) animal racional», ser hombre efectivamente consiste en estar actuando como tal, consiste en ejecutar el conjunto de actividades que lo definen: ser hombre es alimentarse y reproducirse («viviente»), es ver, sentir y desear («animal») y es, además, recordar, pensar y querer («racional»).

La forma es, pues, acto o actividad (cf IX 8, 1050a21- b2). Acto o actividad que, conforme a la distinción aristotélica de IX 6, más arriba citada, no posee ningún fin distinto, más allá de sí misma, sino que *ella misma es el fin*. Los *eîdes*, las formas específicas o, si se prefiere, las especies en tanto que formas, no poseen otro fin que su propia actualización, su propia realización plena y permanente, generosa y gratuita.

1.4. Las propiedades y principios de lo que es, en tanto que algo es

Hasta el momento nuestra exposición de la ontología aristotélica se ha articulado apoyándose en la *unidad de referencia* (pròs hén) de los múltiples sentidos de 'ser' y 'lo que es'. Todos ellos, hemos visto, remiten a la entidad, a la *ousía*, como sentido fundamental y primero. La *ousía*, por su parte, garantiza la unidad y la universalidad del discurso ontológico: la unidad, en cuanto que la común referencia a aquélla permite superar la dispersión de la mera homonimia o equivocidad; la universalidad en cuanto que esa misma referencia comporta que la noción de *ousía* se halla siempre supuesta (implícitamente al menos) en todos los usos y significados de 'ser'. De ahí que Aristóteles considere razonable la «reducción» (anagogé) de la ontología a ousiología, de la pregunta por «lo que es» a la pregunta por la entidad, sin que tal reducción comporte la pérdida de su universalidad en el sentido indicado.

Al desplegar de este modo la ontología aristotélica hemos ido avanzando, a partir de los caps. 1 y 2 del libro IV, a través de los libros VI 2-4, VII, VIII y IX de la *Metafísica*. Sin embargo, una consideración atenta y completa del contenido del cap. 2 y siguientes del libro IV muestra que el proyecto aristotélico se interesa en otros temas y cuestiones.

Ya en la enfática declaración de IV 1 podíamos leer que «hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen» (1003a21-22). «Lo que es» posee, pues, propiedades o atributos en tanto que algo que es (cf. también 1004b5-6), y no en

tanto que es tal o cual cosa en particular. Se trata, sin duda, de las que posteriormente se denominarán propiedades transcendentales y, en particular, de la unidad. De ahí que a la ontología corresponda también estudiar la unidad y cuantas nociones caen bajo la noción de «lo uno» (lo mismo, lo igual, lo semejante). Y puesto que a la unidad es contraria la pluralidad, también de ésta se habrá de ocupar la ontología, y también de los contrarios, puesto que todos los contrarios se reducen a la contrariedad primera de «uno / múltiple» y «lo que es / lo que no es» (IV 2, 1003b22-1004a2). De estas nociones se ocupa Aristóteles en el libro X de la Metafísica. La pertenencia de estas cuestiones a la ontología se justifica, por lo demás, en la transcendentalidad de la noción de «uno».

Pero no solamente hay propiedades: hay también principios de lo que es, en tanto que algo que es, principios que son igualmente transcendentales y de validez universal. Tal es el caso del axioma o *Principio de No Contradicción* al estudio de cuya naturaleza y vigencia se dedica Aristóteles ampliamente a lo largo del libro IV.

2. La ciencia como entidad primera (teología)

Dentro de la Metafísica, los textos más relevantes en relación con la «ciencia teológica» se hallan en el libro XII y en el capítulo 1 del libro VI. En aquél se ocupa Aristóteles de la existencia y naturaleza de la entidad primera, inmóvil e inmaterial. En éste se ocupa del estatuto y lugar de la ciencia teológica dentro del cuadro de las ciencias teóricas (o teoréticas).

2.1. Existencia y naturaleza de la entidad primera

El libro XII de la Metafísica muestra ya, desde su inicio y a lo largo de su desarrollo, dos rasgos característicos:

- a) se presenta como una investigación acerca de la *ousía* o entidad (-«este estudio es acerca de la entidad»: *peri tês ousías he theoría*, dice su frase inicial, 1069a18) y
- b) no hay referencia alguna explícita a la problemática de «lo que es, en tanto que algo que es».

Con el fin de justificar la relevancia filosófica de la investigación que se propone llevar a cabo, Aristóteles argumenta muy concisamente en favor de la prioridad de la *ousía* (1069a19-26). Inmediatamente pasa a establecer el marco general de la indagación distinguiendo tres clases de entidades:

- 1) entidades sensibles corruptibles,
- 2) entidades sensibles incorruptibles (astros), unas y otras sometidas a movimiento, y
- 3) entidades inmóviles, no afectadas en absoluto por tipo alguno de cambio o movimiento.

Estas últimas constituyen, obviamente el objetivo final de la indagación aristotélica, ya que acerca de su existencia y naturaleza no existe acuerdo ni entre los filósofos en general ni, en particular, entre los platónicos.

Tras dedicar los primeros capítulos al estudio de las entidades sensibles, de sus principios y causas, Aristóteles inicia en el capítulo quinto la argumentación que llevará hasta la entidad primera. Puesto que el marco establecido al comienzo de este libro era el proporcionado por la distinción entre entidades en movimiento y entidades inmóviles, la argumentación parte de aquéllas, parte del hecho del movimiento en el Universo: puesto que el tiempo es eterno, ha de haber algún movimiento eterno (el circular); hay, por tanto, entidades que eternamente se mueven (las entidades sensibles e incorruptibles de la clasificación tripartita); por consiguiente, hay además, y necesariamente, algo que eternamente mueve sin estar ello mismo en movimiento (entidad inmóvil) (7, 1072a19-26). Esta entidad es acto o actualidad plena: carece de todo tipo de

potencia o potencialidad y es, por tanto, inmaterial (6, 107 1b21). Su actividad es vital, es un viviente, y a él corresponde la forma de vida más perfecta, la vida intelectual. Su acto consiste, pues, en el puro ejercicio del pensamiento, de la contemplación. Tal acto no es actualización de una potencia cognoscitiva (9, 1074b28-29): la entidad primera no es, propiamente, un entendimiento, sino acto de entender o pensar. Y tampoco se trata de un pensar cuyo objeto sea ajeno, distinto de él mismo: «se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento» (9, 1079b34-35). Este viviente feliz, «viviente eterno y perfecto» que es Dios (7, 1072b28-30) mueve al Universo «en tanto que amado, mientras que las otras cosas mueven al ser movidas» (7, 1072b3-4). Mueve, pues, como el fin o perfección a que el Universo aspira en la ejecución de sus movimientos regulares y eternos. Constituye así el principio «del cual penden (értetai) el Universo y la Naturaleza» (7, 1073b14).

2. La teología como ciencia primera

El capítulo primero del libro VI constituye, en su conjunto, el texto fundamental para cualquier discusión acerca de las relaciones entre la ciencia del *ὄν ἡὲ ὄν* (Ontología) y la ciencia de la *πρότε οὐσία* (Teología). A partir de su lectura es posible comprender la multiplicidad y disparidad de interpretaciones que aristotélicos y aristotelistas han ensayado en torno a esta cuestión, auténtica cruz de la *Metafísica*. El contenido de este capítulo se organiza en tres partes bien definidos.

a) El primer párrafo (1025b3-18) retoma, de modo aún más explícito, la contraposición establecida en IV 1 entre la ontología y las ciencias particulares, «todas las cuales, al estar circunscritas a algo de lo que es, es decir, a un cierto género, se ocupan de éste, pero no de lo que es, en sentido absoluto, es decir, en tanto que algo que es» (1025b7-10). Desde el punto de vista del texto resulta obvio que la oposición pertinente es aquí, una vez más, la oposición entre universal y particular. Por lo demás (y al igual que en IV 1), se citan explícitamente las matemáticas como ciencia particular, como una de aquellas ciencias que circunscriben un género o parcela de «lo que es» (1025b4-5).

b) En el párrafo central (1025b18-26a23) se pasa a analizar el estatuto y naturaleza de la física. Se trata también de una ciencia particular que se ocupa «de un cierto género de lo que es» (*περὶ γένος τι τοῦ ὄντος*, 1025b19): su objeto lo constituyen las realidades móviles, sometidas a movimientos, y materiales, incapaces de existir separadas de la materia. Pero existen, además, otras ciencias teóricas y, por tanto, ha de cuestionarse la pretensión tradicional, por parte de la física, de constituirse en «ciencia primera». Así, tenemos las matemáticas cuyo objeto son realidades inmóviles, si bien incapaces igualmente de existir separadas de la materia y, por tanto, constitutivamente materiales. Por encima de la física y de las matemáticas está, en fin, la teología que se ocupa de aquellas realidades que son inmóviles e inmateriales. Obviamente, es a la teología a la que corresponde el estatuto y el título de ciencia primera, de filosofía primera.

Hasta aquí, los dos primeros párrafos del capítulo parecen indicar que la teología es una ciencia particular: primera, pero particular. De una parte, la teología encuentra su lugar propio junto (y frente) a las matemáticas y la física, ambas explícitamente caracterizadas como ciencias particulares. De otra parte, su contraposición a estas ciencias determina la demarcación de su objeto propio y particular: aquellas entidades que son, a la vez, inmóviles e inmateriales.

c) Sin embargo, y a pesar, de lo anteriormente señalado, en el último párrafo del capítulo (1026a23-32) se suscita la cuestión de «si la *filosofía primera* es acaso universal, o bien se ocupa de un género determinado y de una sola naturaleza» (1026a23-25). La respuesta a esta pregunta, con la cual se cierra el capítulo, es la siguiente: «Así pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna

entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera (*kai kathólou hóutos hóti próte*). Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es» (1026a27-32).

3. El problema de la unidad de la metafísica

«Y será universal de este modo: por ser primera» (*kai kathólou hóutos hóti próte*). Con esta declaración, enérgica y lapidaria, Aristóteles pretende zanjar definitivamente, al parecer, el problema de la relación entre Ontología y Teología, afirmando su unidad en un único saber o ciencia cuyo nombre adecuado sería el de ciencia o filosofía «primera». Sin embargo, hay profundos desacuerdos entre los aristotelistas a la hora de interpretar el sentido y alcance de semejante declaración. Para algunos, para aquellos que sostienen una interpretación dualista de la metafísica aristotélica, estas palabras no aportan solución alguna al problema. Para otros, los que se inclinan por una interpretación unitarista de la metafísica, en esta frase está y ha de buscarse la clave de la solución aristotélica. Entrer estos últimos existen, a su vez, importantes diferencias de matiz y de énfasis.

3.1. La dualidad irreconciliable de Ontología y Teología

El más conocido e influyente promotor de la lectura dualista de la metafísica de Aristóteles ha sido, sin duda, W. Jaeger. Ya antes de él, a finales del siglo XIX, P. Natorp había proclamado que en los textos de la *Metafísica* existen dos concepciones irreconciliables de la ciencia suprema: la ciencia del *ón hêi ón* que se concibe a modo de una *metaphysica generalis*, y la ciencia de la entidad inmaterial e inmóvil que se concibe como *metaphysica specialis*. Aquélla se ocupa de «lo que es», del ente en general, es decir, del objeto máximamente universal y abstracto; ésta se ocupa de un determinado tipo de realidad, particular y concreta. Jaeger, por su parte, se esforzó en encontrar una explicación para esta aparente «coexistencia» de dos proyectos metafísicos irreconciliables recurriendo a sus conocidos criterios de carácter genético-evolutivo.

En realidad, se trata, a su juicio, de dos concepciones sucesivas de la metafísica que corresponden a etapas distintas del pensamiento aristotelico: de un lado, una concepción primera, platonizante, según la cual la ciencia suprema se ocupa de las entidades inateriales e inmóviles y es, por tanto, teología; de otro lado, una concepción posterior, más genuinamente aristotélica, en que se consuma el abandono del platonismo al concebirse la ciencia suprema como ciencia del *ón hêi ón*, como ontología. En cuanto al párrafo final de VI 1, la actitud de Jaeger es conocida: se trata de un «añadido posterior» que, bien vistas las cosas, «no suprime la contradicción», sino que la hace aún más notoria y patente al reclamar, para una ciencia particular, un tipo de universalidad que no es, ni puede ser, la universalidad propia y característica del *ón hêi ón* (págs. 250-51).

Teniendo en cuenta los límites propios de este ensayo no me parece oportuno entrar en una discusión general y detallada con este tipo de hermenéutica cuya metodología, desde el punto de vista filológico, resulta excesivamente radical. Sí resultará oportuno hacer dos precisiones específicas sobre el párrafo final de VI 1 y sobre el diagnóstico jaegeriano acerca del mismo.

1) La circunstancia de que sea o no un añadido posterior no altera en absoluto el estado de la cuestión: aun suponiendo que se tratara de un añadido, es claro que Aristóteles, al añadirlo, estaba reconociendo un problema y proponiendo una solución para él.

2) La argumentación esgrimida en el pasaje pone de manifiesto que para Aristóteles la ontología, el tratamiento universal de «lo que es en tanto que algo que es», ha de vincularse, necesariamente y siempre, a una ciencia que verse sobre un tipo determinado de *ousía*, a condición, eso sí, de que sea precisamente la ciencia que versa sobre la *ousía* primera. Si no existieran entidades inateriales e inmóviles, nos dice, «la física sería ciencia primera». Y de acuerdo con la lógica de

la argumentación, ha de concluirse que, en tal supuesto, la física sería universal, precisamente por ser primera y, por tanto, a ella quedaría vinculado el estudio de las cuestiones ontológicas de carácter «universal».

3.2. La absorción de la ontología por la teología

No hay (al menos, yo no la conozco) interpretación dualista alguna de la metafísica aristotélica que sea capaz de dar cuenta satisfactoriamente de este pasaje final de VI 1. Por ello, nada tiene de extraño que, tras varias décadas de predominio de la interpretación jaegeriana, terminara reivindicándose enérgicamente y con radicalidad la perspectiva «unitarista» bajo la forma de una lectura del proyecto aristotélico que cabría calificar como «teológica» (o «teologizante»). De acuerdo con esta interpretación no hay, en realidad, dos ciencias, no hay dos perspectivas integradas o integrables en un único proyecto metafísico. No hay más que una ciencia primera, y ésta es la teología, es decir, la ciencia que se ocupa de la(s) realidades primera(s). Esta lectura «teológica», que venía a oponerse frontalmente a los dualismos de tipo natorpiano y jaegeriano, fue promovida, de modo independiente, por Merlan y por Owens a comienzos de los cincuenta.

Ph. Merlan propone una interpretación platonizante (en realidad, neoplatonizante) de los pasajes ontológicos más relevantes: la ciencia de «lo que es, en tanto que algo que es», programada en los libros IV y VI 1, es la ciencia de la esfera suprema de lo real, de los Principios más altos a partir de los cuales derivarían las demás realidades. Ahora bien, estos Principios supremos son los *opuestos primeros*: *ón / mē ón* y *hén / pléthos* («lo que es / lo que no es» y «uno / múltiple»). De donde resulta que la universalidad de «lo que es» (*ón*), entendido como principio, no es la universalidad abstracta de una noción general, sino la universalidad que corresponde a un Elemento presente en todo lo real. La fórmula *ón hēi ón*, afirma Merlan, se refiere siempre y en cada caso (no sólo en XI 7, sino también en el libro IV y en VI 1) al Principio Supremo, «indeterminado» (pero no en el sentido de «abstracto», sino en el de «carente de limitaciones») y, por tanto, máximamente real. La fórmula no introduce, pues, una supuesta ciencia universal (al modo de una *metaphysica generalis*), sino que, más bien, a través de ella se define e instituye la ciencia primera como teología: «nunca hubo *metaphysica generalis* alguna en Aristóteles» (pág. 208), «jamás pretendió Aristóteles iniciar una metafísica general y, por tanto, su ciencia del *ser-como-ta*/había de ser de carácter neoplatónico» (pág. 209).

Los supuestos hermenéuticos de J. Owens, por lo que a la visión general del aristotelismo se refiere, son muy diversos de los puestos en juego por Ph. Merlan. J. Owens rechaza toda lectura platonizante (y más aún, neoplatonizante) de los textos correspondientes de la metafísica aristotélica. Sin embargo, se opone con idéntico vigor a las posiciones natorpiana y jaegeriana. En Aristóteles no hay, ni puede haber, una ontología entendida como *metaphysica generalis*. De acuerdo con el pensamiento aristotélico, no puede haber ciencia de lo indeterminado: toda ciencia ha de versar sobre una naturaleza determinada que, en el caso de la metafísica, es precisamente la entidad suprasensible. El «mecanismo» lógico-epistemológico que hace posible que la ciencia teológica sea universal es la *unidad de referencia* (*pròs hén*) en la cual se basa todo el proyecto metafísico de Aristóteles: la pluralidad de sentidos de 'ser' remite a la *ousía* como sentido primero: la pluralidad su sentidos de 'ousía' remite, a su vez, a la *ousía primera*. Y puesto que toda ciencia basada en la estructura *pròs hén* se ocupa siempre de lo que es primero, la ciencia del Ser se ocupará de la naturaleza del Ser Primero. Este sentido «pregnante» de 'ser' se expresa, a juicio de J. Owens, en la fórmula aristotélica *ón hēi ón*, fórmula que, consiguientemente, Aristóteles podrá aplicar y aplicará no solamente a la *ousía* en contraposición a las determinaciones accidentales, sino también a la *ousía primera* en contraposición al resto de las entidades de pendientes de aquélla.

La interpretación (minuciosa y documentada) de J. Owens comporta notables consecuencias respecto del sentido y el papel que los distintos libros de la Metafísica juegan en el conjunto del proyecto aristotélico.

1) Todos aquellos libros que se ocupan de cuestiones «ontológicas» (distintos sentidos de 'ser', entidad, potencia y acto: los libros desde el I al X) pertenecen al planteamiento «aporético» o, con otras palabras, son de carácter epistemológico-proemial en cuanto que en ellos se trata de fundamentar pero no de desarrollar aún, la ciencia primera.

2) El libro XII, donde hallamos desarrollada la teología aristotélica, no contiene explicación alguna sobre el modo en que tal ciencia es o puede ser universal. Para ello, señala el propio Owens, sería necesario dar un paso, una vez que en el libro XII se ha mostrado que la entidad primera es causa final universal: «habría que mostrar que la causalidad final es la base para la referencia *pròs hén* del Ser en todas las demás cosas... Este paso, sin embargo, no se da en el libro XII».

3.3. La articulación de las perspectivas ontológica y teológica

Las lecturas «teológicas» de Ph. Merlan y J. Owens han contribuido decisivamente a poner de manifiesto que carece de sentido hablar, en el caso de Aristóteles, de una ontología en el sentido moderno de «metafísica general» y que, por tanto, las , entre el estudio de «lo que es, en tanto que algo que es y el estudio de la Entidad Primera no han de interpretarse en términos de oposición entre abstracto/concreto o género/especie. Se impone rechazar las hermenéuticas dualistas (*metaphysica generalis vs. metaphysica specialis*). Pero, este rechazo no comporta que renunciemos a hablar de «ontología», de una perspectiva ontológica abierta como estudio o ciencia del *òn hêi ón*, ni que renunciemos a preguntarnos por el modo en que ésta se articula con la «teología», con la ciencia que estudia la(s) entidad(es) primera(s). La interpretación de Owens, por su parte, nos invita a comenzar explorando el funcionamiento de la «unidad de referencia» (*pròs hén*) como mecanismo de «unificación» en la metafísica de Aristóteles.

a) La unidad «pròs hén» y la noción de lo «primero»

Al referirse a la relación del Universo con la entidad suprema, Aristóteles utiliza ciertamente expresiones que se hallan muy próximas, por no decir que son materialmente idénticas, a las que utiliza para explicar la relación de los distintos sentidos de 'ser' con la *ousía* como principio primero y unificador de los mismos. Así, en XII 7, refiriéndose a la entidad suprema que mueve sin estar ella misma en movimiento, dice que «de un principio tal penden (o dependen, *értetai*) el Universo y la Naturaleza» (1072b13-14), y en XII 10, en relación con el Orden del Universo, señala que «todas las cosas están ordenadas a un fin único» (*pròs mèn gàr hèn hápanta syntéktai*: 1075a18-19). En este último texto se recurre a la expresión *pròs hén*; en el citado en primer lugar se recurre a la palabra *értetai*. Ambas expresiones eran utilizadas también por Aristóteles en el libro IV para caracterizar, a su vez, la relación que vincula los distintos sentidos de 'ser' con la entidad o *ousía*. Más arriba citábamos el pasaje de IV 2 en que Aristóteles establece que «en todos los casos la ciencia se ocupa de lo primero, es decir, de aquello de que las demás cosas *dependen* (*értetai*) y en virtud de lo cual reciben la denominación. Por tanto, si esto es la entidad, el filósofo deberá hallarse en posesión de los principios y las causas de las entidades» (1003b16-19). La entidad es «primera» respecto del resto de las determinaciones categoriales y sentidos de 'ser': la entidad suprema, inmaterial e inmóvil, sería «primera», a su vez y del mismo modo, respecto de la pluralidad de entidades que pueblan el Universo.

Desde el punto de vista, pues, de las expresiones utilizadas, los dos movimientos de «remisión» (anagogé) puestos en juego por Aristóteles (de la pluralidad de las categorías a la entidad, de la pluralidad de las entidades a la entidad suprema) parecen funcionar en un paralelismo perfecto.

Pero ¿qué comporta exactamente el ser *primero* en la relación de referencia *pròs hén*? ¿En qué sentido los demás términos *dependen* del primero? En el caso de los múltiples sentidos de 'ser' la unidad de referencia tiene lugar entre términos a los cuales 'ser' y 'lo que es' se aplica con sentidos distintos. En esta situación de polisemia la entidad es «primera», en cuanto que

- 1) la noción del resto de los términos incluye siempre la noción de entidad (dependencia «nacional») y
- 2) los restantes términos dependen de ella en cuanto a su existencia, puesto que son y existen solamente en tanto que son determinaciones de la entidad (dependencia «existencial»).

De este modo se garantiza adecuadamente, como veíamos, que la reducción del estudio de «lo que es, en tanto que algo que es» al estudio de la entidad no comporta la pérdida de la universalidad de tal estudio, al menos en un sentido relevante de «universalidad» que no cabe confundir con la universalidad de una «noción abstracta»: en cuanto que estudiar la entidad es estudiar aquello que está implicado necesariamente en el conocimiento de todas las demás realidades, aquello en virtud de lo cual todas las demás realidades existen y son lo que son. Al estudio de la entidad cabría aplicarle, sin restricción, la fórmula de «universal precisamente por ser primera», puesto que la *ousía* es primera en el sentido indicado.

Si pasamos ahora a considerar el modo en que las distintas entidades «remiten» o refieren a la entidad suprema, nos encontramos con que los rasgos señalados de la relación *pròs hén* resultan problemáticos. Por lo pronto,

- 1) Aristóteles nunca afirma de modo explícito que la noción, el conocimiento de las entidades sensibles dependa de la intelección de la entidad suprema ni incluya a ésta, y
- 2) tampoco encontramos en Aristóteles afirmación alguna en el sentido de que el resto de las entidades dependan en su ser y en su existencia de la entidad suprema: de acuerdo con el texto aristotélico, de aquélla dependen solamente el movimiento y el orden del Universo.

Podemos, con todo, insistir algo más en relación con ambos puntos, tratando de desarrollar ciertas posibilidades que cabría considerar implícitas en el propio Aristóteles. Así,

- 1) en la medida en que las entidades sensibles son materiales y sometidas a movimiento, cabría decir que en la propia noción de «entidad sensible» se halla incluida la noción de movimiento y que, por tanto y en último término, se halla también incluida la noción del principio primero del movimiento, de la entidad que últimamente mueve sin moverse. Del mismo modo,
- 2) en la medida en que el ser de las entidades sensibles comporta el ser móviles, cabría igualmente decir que las entidades sensibles dependen en su ser (entiéndase: en su ser-móviles) de la entidad primera que es el principio último del movimiento. En esta misma línea de dependencia cabría aducir el pasaje de IX 8 en que Aristóteles afirma que «tampoco está en potencia ninguna de las cosas que son necesariamente; ciertamente, éstas son las realidades primeras y, desde luego, si ellas no existieran no existiría nada» (1050b 18-19), pasaje que cabría poner en conexión, a su vez, con la argumentación que se nos ofrece en XII 6. Pero en ningún caso, obviamente, saldríamos del ámbito del movimiento.

Es un hecho incuestionable (con los textos metafísicos en la mano) que en su explicación de la relación del Universo con Dios, Aristóteles no fue más allá de considerar a éste como causa final del movimiento. Y, a mi juicio, lo más razonable es suponer que en ningún momento pretendió ir más allá de eso. En ningún lugar encontramos explicación alguna acerca del modo en que el ser de las entidades-formas podría depender o provenir del ser «propriadamente dicho» de la entidad-forma inmaterial primera. Por eso no encontramos tampoco en el libro XII (como reconoce

Owens) indicación alguna sobre la universalidad de la teología. Ha de reconocerse, sencillamente, que el libro XII, en su planteamiento y desarrollo, es ajeno a cualquier pretensión de interpretar la relación Dios-Universo en términos de la estructura *pròs hén*: de haber considerado pertinente el recurso a esta estructura, Aristóteles habría incluido alguna indicación al respecto. Es, a mi juicio, excesivo interpretar el *pròs* de la fase *pròs mèn gàr hèn hápanta syntéktai* («todas las cosas están ordenadas a un fin único»: 1075a18-19) desde la estructura lógico-epistemológica de la predicación *pròs hén*, aun cuando uno podría sentirse tentado a hacerlo. Consiguientemente, la dependencia (*értetai*) del Universo respecto de Dios no es tampoco la que corresponde estrictamente a la citada estructura lógico-ontológica.

b) La entidad simple y plenamente actual, entidad primera

Y, sin embargo, la lectura de la declaración aristotélica a —«y será universal de este modo: por ser primera»— nos deja una y otra vez la persistente impresión de que con ella se pretende ir más allá de la situación descrita. En XII 7, encontramos unas líneas que tal vez merezcan ser exploradas al respecto. Al explicar cómo mueve la entidad primera (en tanto que objeto de intelección y de deseo), Aristóteles puntualiza que «inteligible es, por sí misma, la segunda columna, y de ésta es primera la entidad, y de ésta lo es la que es simple y en acto» (1072a31-32). No nos es fácil precisar el alcance y transfondo de esta declaración. Uno se sentiría tentado a interpretar esta frase como expresión de que los dos movimientos de «remisión» (el que va de las determinaciones categoriales a la entidad y el que va de las entidades a la entidad Suprema) poseen idéntica estructura: la repetición «y de ésta... y de ésta» (*kai taútes... kai táutes*) parece sugerirlo elocuentemente. La tentación se hace aún mayor si suponemos que se trata de una gradación en el orden de la inteligibilidad: las otras cosas son inteligibles por relación a (*pròs*) la entidad, las entidades por relación a (*pròs*) la entidad suprema. Pero esto último no parece ser, desde luego, el caso: tanto la entidad (en general) como la entidad suprema pertenecen a la columna de los contrarios que son inteligibles por sí («inteligible es, por sí misma —*kath' hautén*— la segunda columna»). ¿Qué alcance tiene, entonces, la prioridad concedida, entre los términos positivos, a la entidad y, dentro de ésta, a la entidad suprema?

La prioridad de la entidad suprema parece ser la prioridad que corresponde al término primero de una serie respecto de los restantes miembros que forman parte de la misma. Si esto es así (y seguramente lo es), habremos de reconocer que nos hallamos ante una estructura diferente de aquella en que se sustenta la unidad de «referencia» *pròs hén* en sentido estricto.

Se trata, más bien, de una gradación o jerarquización de las entidades fundamentada en criterios de perfección entitativa, criterios que, por otra parte, se indican explícitamente en las dos líneas que vengo comentando: entre las entidades, es primera la que es simple y en acto. Así es la entidad suprema, *inmaterial* (simple) e *inmóvil* (en acto).

c) Universal de este modo: por ser primera

Tras estas consideraciones podemos volver a la declaración de VI 1 en que se establece que la teología es «universal por ser primera». Del conjunto de los textos metafísicos se desprende, ciertamente, que el punto de vista de la unidad de teología y ontología es predominante en toda la reflexión metafísica de Aristóteles. Esta unidad que predomina en el campo de la teoría se corresponde con la unidad real del Universo que es concebido como un todo ordenado y jerarquizado. La unidad propugnada por Aristóteles es, sin duda, más débil que la postulada por las distintas metafísicas panteístas, emanatistas y creacionistas. Sin perder de vista esta situación, pienso que el cuadro general de la metafísica aristotélica podría componerse a partir de las siguientes pinceladas básicas (que no pretenden reflejar un orden «cronológico» o genético, sino meramente lógico y sistematizador).

1) La vinculación de un saber de carácter general o «universal» con el saber acerca de Dios aparece ya en la descripción preliminar de la sabiduría (*sophía*) que Aristóteles ofrece en el libro I de la Metafísica, capítulo segundo. Esta ciencia «que andamos buscando», señala Aristóteles, ha de conocer *todas las cosas (pánta)* en alguna medida, aunque no exhaustivamente, no en su individualidad (*mè kath' hékaston*) (982a8-9, 21-23). Y ha de conocer la realidad más excelsa y máximamente inteligible (982a31) que no es otra que Dios, el cual es la «causa de todas las cosas» (*pâsin*, 983a9). Esta descripción introductoria de la sabiduría se basa en las opiniones comunes acerca del «sabio» y, por lo tanto, no se extiende hasta explicar la universalidad que le corresponde, excepto a través de una referencia genérica a la causalidad divina.

2) La universalidad de esta ciencia a que Aristóteles aspira se plantea, a partir de IV 1, desde la perspectiva de una ciencia que estudie «lo que es, en tanto que algo que es». Esta ciencia, en principio, no se identifica con ninguna ciencia particular porque su modo de considerar «lo que es» es distinto del modo en que lo consideran las ciencias particulares. Ella no lo considera en tanto que «fuego» o «línea», sino *en tanto que algo que es*.

Situados en esta perspectiva, han de tenerse en cuenta las dos consideraciones siguientes. 1) Al proponer como objeto de conocimiento «lo que es, en tanto que algo que es», Aristóteles no está proponiéndose estudiar una idea o «noción» abstracta (la noción de «lo que es» o de «ente», en la terminología tradicional): se propone estudiar lo que es, es decir, las cosas que hay, las múltiples realidades que pueblan el Universo. Considerando las cosas en tanto que *son*, Aristóteles se encuentra con que son, y decimos que son, o bien por ser entidades o bien por ser afecciones, etc., de las entidades (referencia *pròs hén*). Se produce así la «reducción» de la ciencia universal de «lo que es, en tanto que algo que es» al estudio de la entidad, de la *ousía*. 2) En este momento se pone de manifiesto, creemos, cómo para Aristóteles no hay incompatibilidad alguna en que la ontología sea universal a pesar de ir se ocupe «sobre todo» y «por así decirlo, exclusivamente» VII 1, 1028b5-6) de un tipo de realidad, siempre que se trate de la que es primera. Más aún, no sólo no hay incompatibilidad, sino que ha de ser así necesariamente, como decíamos.

3) La ciencia universal de «lo que es» se centra, por lo tanto, en el estudio de la entidad. Pero también en este caso hemos de hacer una doble consideración. 1) Hemos de insistir nuevamente ahora en lo que acabamos de decir respecto del estudio del *òn hêi ón*: lo que se propone estudiar Aristóteles no es una «noción», en este caso la de «entidad» o *ousía*, sino las entidades que hay y componen el Universo. Ciertamente, el estudio de la noción es fundamental para no extraviarse ni errar, pero lo que de verdad interesa a la indagación aristotélica es qué tipos de entidades hay, *si hay entidades inmateriales aparte de las sensibles*, etc. [VII 2]. 2) Ha de tenerse en cuenta que la ciencia de «lo que es, en tanto que algo que es» aparece caracterizada desde el primer momento (ya desde el capítulo primero del libro IV) como una indagación acerca de las causas últimas de lo que es y, por tanto, como una búsqueda de las causas y principios últimos de la entidad (1003a26-32, 1003b16-19). El punto de vista causal que aparecía ya en la descripción preliminar de la «sabiduría» (I 2) viene a recogerse de en la formulación misma del proyecto de una ciencia que ahora se caracteriza como ciencia de «lo que es, en tanto que algo que es».

4) El proyecto ontológico aristotélico comporta, pues, la adopción del punto de vista causal que, para Aristóteles, encuentra su lugar propio en la explicación del movimiento y el orden del Universo (cf. libro XII, a partir del c. 6). Desde este punto de vista se alcanza a demostrar que hay una entidad inmóvil, que es causa primera del movimiento y del orden del Universo. Pero el discurso teológico de Aristóteles no se limita a señalar su papel de causa. Al indagar el «modo de ser» de esta causa primera, Aristóteles encuentra que se trata de la entidad más perfecta simple, inmaterial, pura y plena actualidad. No es meramente su prioridad como causa, sino, además y sobre todo, su prioridad en el orden de la perfección lo que justifica que el estudio de

las estructuras ontológicas de lo real se vincule al estudio de la entidad primera. En efecto, el modo de ser de la entidad primera (que es inmaterial y actualidad perfecta) proporciona una perspectiva privilegiada para comprender el sentido de estructuras fundamentales de la realidad, como la de materia/forma y la de potencia/acto. Y lo mismo ha de decirse respecto de las propiedades de «lo que es, en tanto que algo que es», puesto que tales propiedades (como la unidad, la autoidentidad) se cumplen en la entidad primera del modo más pleno y definitivo.

Un ejemplo claro y sumamente significativo de esto último lo encontramos en el tratamiento aristotélico del Principio de No-contradicción (en IV 3 ss.). Este Principio expresa la exigencia de unidad y de autoidentidad de lo que es, en tanto que algo que es. 1) Se trata de un Principio ontológico de validez universal, como comienza proclamando Aristóteles: «pertenecen a todas las cosas, en tanto que cosas que son» (*hêi ónta hypárchei pâsi*, 1005a27). 2) Ahora bien, como cabría esperar, teniendo en cuenta la dinámica propia de la estructura *prós hén* en la argumentación aristotélica el Principio aparece vinculado a la *ousía*, a la entidad. Es en ésta, más allá de la indeterminación e inconsistencia de lo accidental, donde se cumple de modo más efectivo la exigencia señalada de autoidentidad: aquellos que niegan el Principio de No-contradicción «suprimen la entidad y la esencia» (1007a20-21) reduciéndolo todo a la indeterminación y a la inconsistencia de lo accidental. 3) Pero más allá aún de las entidades sensibles, materiales (en las cuales «se da mucho la naturaleza de lo indeterminado», puesto que en ellas hay mucho de potencialidad: 1010a2-3), el Principio de No-contradicción se cumple plena y cabalmente a en la Entidad Primera, carente de toda potencialidad y no sujeta movimiento ni cambio alguno. Las referencias a la Entidad primera en la discusión de este Principio no son, pues, casuales ni meramente marginales, sino totalmente pertinentes y adecuadas. Me atrevo a sugerir que es precisamente en la discusión del Principio de No-contradicción donde Aristóteles deja ver, con más claridad que en ningún otro lugar de la *Metafísica*, de qué modo coinciden la indagación ontológica y la perspectiva teológica en el estudio de «lo que es, en tanto que algo que es».

III. EL TEXTO DE LA METAFÍSICA DE NUESTRA TRADUCCIÓN

1. El texto

De todos los manuscritos griegos utilizados por E. Bekker para su edición de la *Metafísica*, los más importantes editores de esta obra aristotélica han retenido posteriormente como valiosos exclusivamente dos: el códice «Parisino Regio», identificado con la letra E, y el códice «Laurentiano», conocido como A^b. El primero de ellos data del s. X y hay razones para suponer que se remonta a una edición bizantina que, a su vez, se apoyaría en una edición peripatética. El segundo, A^b, es más reciente (s. XII). Sus múltiples y notorias diferencias respecto de E muestran que uno y otro pertenecen a dos familias diferentes. En su edición de la *Metafísica* (1885), W. Christ se atuvo exclusivamente a estos dos manuscritos.

Posteriormente, tanto W. D. Ross como W. Jaeger han estudiado y tomado en consideración un tercer manuscrito, el «Vindobonense» (s. X), conocido usualmente como J. Se trata, seguramente, del más antiguo manuscrito en que se conserva el texto de la *Metafísica*. Su comparación con los dos anteriormente citados ha puesto de manifiesto que posee una afinidad mucho mayor con E que con A^b. Estamos, pues, ante dos familias de manuscritos, una de ellas representada por EJ (W. Jaeger utiliza la sigla II para la concordancia entre ellos) y la otra representada por A^b.

Además de los manuscritos propiamente dichos de la *Metafísica*, para fijar el texto de esta obra se suelen tener en cuenta los Comentaristas griegos de la misma, así como sus traducciones medievales, muy especialmente la realizada por G. de Moerbeke. La literalidad de esta traducción permite reconocer con fidelidad las palabras griegas a que en cada caso corresponde. En cuanto a

los Comentaristas griegos, el más importante es, sin duda, Alejandro de Afrodisias (s. II-III d. C.). Tras estudiar las concordancias y discrepancias de Alejandro con los manuscritos anteriormente citados y los méritos de cada cual en los casos de discrepancia, W. D. Ross llegó a la conclusión de que en tiempos de Alejandro circulaban tres textos de la *Metafísica* de un valor semejante. Actualmente estos tres textos estarían representados, respectivamente, por el conjunto de EJ, por A^b y por el correspondiente al Comentario de Alejandro.

En mi traducción he seguido el texto de la edición de W. D. Ross (*Aristotle's Metaphysics*, I-II, Oxford, Clarendon Press, 1975 (primera ed., 1924)). El editor reconoce que no hay razones definitivas para seguir de modo exclusivo EJ o A^b. No obstante, toma la decisión de seguir el grupo EJ, teniendo en cuenta la circunstancia de que tanto los Comentaristas griegos como las traducciones medievales están decididamente de parte de él. En consecuencia, solamente se inclina por A^b en aquellos casos en que los Comentarios y las traducciones medievales, o bien la gramática, o el sentido, o los «usos» aristotélicos, favorecen las lecturas ofrecidas por este último.

Cualquier conocedor del texto de la *Metafísica* y de sus más importantes ediciones contemporáneas reconocerá seguramente que éste plantea muchos problemas más allá de las discordancias entre los distintos manuscritos. No pocos de estos problemas provienen probablemente del propio texto producido por Aristóteles. Por otra parte, edición tras edición, se han ido acumulando multitud de conjeturas (Bonitz, Schwegler, Christ, Bywater, Jaeger, el propio Ross, etc.) sucesivamente aceptadas e incorporadas por los editores, aun en pasajes en que la lectura de los manuscritos es unánime. Creo que en este punto se va haciendo necesario un minucioso trabajo de revisión y restauración, en su caso. Algo, aunque insuficiente, he hecho al respecto al preparar esta traducción de la *Metafísica*. Como consecuencia de ello me separo del texto de Ross en una veintena de casos. Como puede observarse en la relación que sigue, en todos los casos, excepto en uno, me limito a reponer lecturas en las que coincide toda la tradición manuscrita [Cf. *Metafísica*. Ed. Gredos].

2. Traducción

Todos los conocedores de los textos filosóficos griegos saben bien de las dificultades que plantea la traducción de la *Metafísica* de Aristóteles, tanto desde el punto de vista de la sintaxis como desde el punto de vista del léxico. Por mi parte, y como criterios de carácter general, he procurado realizar una traducción que no se aleje de la literalidad y que, hasta donde sea posible, restituya la frescura y el sentido original del texto, más allá de las múltiples mediaciones, especialmente escolásticas, que la tradición ha venido a interponer entre el texto aristotélico y nosotros.

Desde el punto de vista sintáctico he procurado ser cuidadoso, muy especialmente en la traducción de las conjunciones, ya que éstas son las que nos permiten captar adecuadamente la estructura lógica de las argumentaciones aristotélicas, el lugar que cada enunciado ocupa en la argumentación, sea como conclusión o como premisa. Cuando me ha parecido que para la comprensión del texto resultaba oportuno añadir alguna palabra o frase, he recurrido al expediente usual de encerrar éstas entre paréntesis angulares, a fin de que el lector quede en condiciones de reconocer cuál es la estructura y el contenido literal del pasaje aristotélico.

Por lo que se refiere al léxico, me alejo intencionadamente de las versiones tradicionales, escolásticas, en múltiples aspectos esenciales. En primer lugar y muy especialmente, en la traducción del participio «τὸ ὄν, τὰ ὄντα», tradicionalmente traducidos como «el ente, los entes». He prescindido de la palabra 'ente' porque tal palabra, en vez de aclarar, oscurece el sentido del problema que se plantea Aristóteles al respecto, el problema de la pluralidad de sentidos o usos

del verbo 'ser'. El hablante griego, el lector griego de Aristóteles, percibía perfectamente que «ὄν» es una forma del verbo «εἶναι»: nuestro hablante no percibe ya en absoluto que 'ente' sea una forma del verbo 'ser'. Por eso he preferido finalmente traducir «τὸ ὄν» como «lo que es» y «τὰ ὄντα» como «las cosas que son», a fin de que aparezca el verbo 'ser' de una manera explícita.

He procurado mantenerme igualmente fiel en el caso de otras expresiones y términos típicamente aristotélicos, términos y expresiones que Aristóteles acuñó o especializó para su uso filosófico. Hay casos en los que no resulta adecuado traducir una palabra griega por medio de una única palabra de nuestra lengua en distintos contextos: un buen ejemplo de ello lo tenemos en la palabra «δύναμις», que puede comportar los matices de potencia, capacidad y posibilidad. En tales casos he decidido recurrir alternativamente a la palabra más adecuada de estas. No obstante, he procurado mantener siempre la correspondencia entre las palabras griegas y las españolas correspondientes a fin de que el lector pueda estar siempre seguro acerca de los términos griegos implicados en cada caso. Aun cuando o faltan notas a pie de página con aclaraciones relativas al léxico, el lector puede tomar como guía general la siguiente lista algunos términos filosóficos fundamentales:

GRIEGO	TRADUCCIÓN
τὸ ὄν, τὰ ὄντα	lo que es, las cosas que son
οὐσία	entidad
τι ἔστι	qué-es
το τί ἦν εἶναι	esencia
δύναμις	potencia, capacidad, posibilidad
ἐνέργεια	acto, actividad, actualización
ἐντελέχεια	realización, estado de plena realización, acto perfecto

GRIEGO	TRADUCCIÓN
τέλος	fin, perfección
τέλειος	perfecto, completo
οὐ ἕνεκα	aquello para lo cual
ὅθεν ἀρχὴ τῆς κινήσεως	de donde proviene el inicio del movimiento
πάθος	afección, cualidad, propiedad
ἔξις	posesión, hábito, estado

La traducción va acompañada de un amplio número de notas aclaratorias a pie de página. Las normas de la B. C. G., que limitan la extensión de las notas, no me han permitido incluir todas las que me hubiera gustado, pero no he renunciado a ninguna aclaración que me ha parecido esencial para la comprensión del texto, sea desde el punto de vista filológico, sea desde el punto de vista filosófico y conceptual. Allí donde me ha parecido que resultaba necesaria una aclaración he incluido la nota correspondiente.

Quiero, en fin, expresar mi agradecimiento a cuantos amigos y colegas han leído partes del manuscrito y me han brindado sugerencias sobre él. Estoy agradecido a todos ellos, muy especialmente al Prof. José Luis Calvo Martínez, Catedrático de Filología Griega, y a la Prof. Paloma Ortiz García, que se ha tomado el enorme trabajo de revisar cuidadosamente, línea por línea, el texto de la traducción. Gracias a ella me ha sido posible subsanar ciertos errores que se deslizaron, por lo general, al mecanografiar el manuscrito, así como algunos descuidos que me habían pasado desapercibidos.

Al proceder finalmente a la publicación de este trabajo y tras haberle dedicado mucho —quizás excesivo— tiempo, no me siento plenamente satisfecho de él, aunque sí moderadamente satisfecho. Entre las múltiples traducciones que de la *Metafísica* existen en nuestra lengua, me complacería que ésta, juntamente con sus anotaciones, constituyera un instrumento fiel, riguroso y útil para lectores y estudiosos de Aristóteles. Parafraseando al propio Aristóteles, diré que me daría por satisfecho, y lo tendría por suficiente, si hubiera alcanzado a hacer «unas cosas mejor y otras no peor» que aquellos que me han precedido en esta difícil tarea.

Granada, marzo de 1994