



LA PROBLEMÁTICA DE LA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES A LA LUZ DE LA «*ἐνέργεια*»

Problematic of the Metaphysics of Aristotle in the Light of the «*ἐνέργεια*»

DAVID VILLODRES MALDONADO

Investigador de HERCRITIA, España

KEY WORDS

Aristotle
Aristotelianism
Metaphysics
First Philosophy
Greek Philosophy
History of Philosophy
Andronicus of Rhodes

ABSTRACT

We approach the problem about the meaning of Aristotle's Metaphysics from a perspective that, beyond the historiographic and hermeneutical approach of contemporary Aristotelianism, seeks its foundation in the very analytic-modal nature of the first philosophy centered on the concept of ἐνέργεια. Based on this approach, we discard that the text entitled «Metaphysics», whose authorship is attributed to Andrónico de Rodas, is an exposition of Aristotle's first philosopher, defending a new configuration of it in which the metaphysical and logical treatises, published in the corpus Aristotelicum separately, are integral moments of it.

PALABRAS CLAVE

Metafísica
Filosofía primera
Aristóteles
Modalidad
Aristotelismo
Estoicismo
Andrónico de Rodas

RESUMEN

Abordamos la problemática acerca del significado de la Metafísica de Aristóteles desde una perspectiva que, más allá del enfoque historiográfico y hermenéutico del aristotelismo contemporáneo, busca su fundamento en la propia naturaleza analítica-modal de la filosofía primera centrada en el concepto de ἐνέργεια. A partir de este enfoque, descartamos que el texto titulado «Metafísica», cuya autoría se atribuye a Andrónico de Rodas, sea una exposición de la filosofía primera de Aristóteles, defendiéndose una nueva configuración de ella en las que los tratados metafísicos y lógicos, editados en el corpus aristotelicum por separados, son momentos integrantes de la misma.

Recibido: 07/07/2021

Aceptado: 31/08/2021

Referir la *filosofía primera* de Aristóteles bajo el nombre «*metafísica*» es polémico en un doble sentido. Por un lado, si por «*metafísica*» entendemos el tratado titulado *τα μετά τα φυσικά* (Τά μεταφυσικά¹), es decir, «*los metafísicos*», el sentido de la polémica se centraría sobre todo en su autoría pues la mayoría de las fuentes antiguas que nos han llegado al respecto apuntan a Andrónico de Rodas como editor y compositor de las obras del *corpus aristotelicum*, *Τά μεταφυσικά* entre ellas. Así parecen indicarlo las noticias que provienen, por ejemplo, de Porfirio, las cuales parecen corroborar las más antiguas todavía de Estrabón y el hecho de que las listas y catalogaciones antiguas desconozcan la organización de los textos aristotélicos tal y como aparecen en el *corpus aristotelicum*². Pero esta problemática no es ni de lejos la polémica principal que asoma cuando referimos la *filosofía primera* bajo el nombre «*metafísica*» pues más enjundia que la cuestión sobre el *nombre* (ὄνομα) encierra la cuestión sobre *logos* (λόγος), es decir, sobre el concepto «*metafísica*» porque todo nombre, en efecto, encierra un concepto. Y es que cuando hablamos de «*metafísica*» se hace una doble referencia que no debemos confundir: una, al tratado *Τά μεταφυσικά*; otra, a la ciencia llamada *metafísica* que, tomando el nombre del tratado, se irá gestando en Occidente de manos de traductores, comentaristas y, sobre todo, de los estudios doctrinales posteriores de autores como Suarez, Fonseca o C. Wolff. Serán los desarrollos doctrinales de estos autores, en efecto, los responsables de la “formalización” de la *Metafísica* Occidental tal cual llega a la *Lógica Trascendental*, intentando dotar de un sentido y sistematicidad a los textos aristotélicos dada la complejidad originaria de la edición de Andrónico. De la *traducción* al *Comentario* y del

Comentario a la *explicación doctrinal*: así se gestó el proceso de transformación de lo que inicialmente fue una mera compilación de textos bajo un nombre, *τα μετά τα φυσικά*, en toda una ciencia con significado propio en Occidente: la *metafísica*. Hay que decir que la misma singularización del título *Τά μεταφυσικά*, pues en este proceso histórico de formalización «*los metafísicos*» pasaran a denominarse «*metafísica*», no contribuye sino a ahondar la triple confusión entre la «*filosofía primera*» de Aristóteles, el tratado titulado «*los metafísicos*» y la ciencia posterior llamada «*metafísica*». Aún en plena actualidad, los debates del aristotelismo contemporáneo en torno a si la *Metafísica* de Aristóteles, es decir, el tratado titulado *Τά μεταφυσικά*, constituye una Ontología, una Teología o una Onto-teología cree que debate sobre la *filosofía primera* cuando en realidad polemiza en torno a un producto histórico posterior, la *metafísica*, que no es ni por su concepto ni por su modalidad de origen griego³. Y es que intentar comprender la *filosofía primera* a través de “formalización” de la *Metafísica* Occidental, esto es, a través de la escisión onto-teológica que vemos acabada en C. Wolff, supone querer explicar “*lo más claro por lo más oscuro lo cual es propio de quienes son incapaces de distinguir lo que es cognoscible por sí mismo de lo que no lo es*”⁴. Será más bien la *filosofía primera* la que explique qué es la *metafísica* y no la *metafísica* qué es la *filosofía primera*, un saber milenario ya en tiempo de Aristóteles o «*sabiduría*» sin génesis cronológica en el hombre⁵.

Pero el estudio en profundidad de estas polémicas que acaban entrelazadas, pues la cuestión sobre «*nombre*» se desliza por sí mismo a la cuestión primera sobre el «*concepto*», no forma parte de este artículo. Y ello no solo por una cuestión de extensión: en la medida que la

¹ Por contracción del título original «*τα μετά τα φυσικά*», la referiremos como *Τά μεταφυσικά*: *los metafísicos*.

² De Porfirio sabemos que Andrónico vino a hacer con los textos de Aristóteles lo que él mismo con las obras de Plotino, esto es, “reunir las obras cuyo contenido era homogéneo”. Vid. Vida de Plotino, Cap. 24. Ello parece corroborar el testimonio de Estrabón según el cual la obra de Aristóteles fue “descubierta” trescientos años después de su fallecimiento en forma de manuscritos sueltos, sin un orden ni organización por tratados y entregados a Andrónico de Rodas, como experto, para que así lo hiciera.

³ Un estudio panorámico y completo acerca de este debate contemporáneo, y la defensa de una lectura griega de Aristóteles, puede el lector encontrarlo en *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el S.XXI*, de Oñate y Zubía Teresa (2001) Dykinson.

⁴ Vid. Aristóteles (2007) *Física* 193 a 1-5

⁵ Vid. W. Jaeger (1996) pág. 146: “*Su doctrina*, afirma Jaeger refiriéndose a Aristóteles, “*era la de que en la historia humana vuelven a aparecer las mismas verdades, no simplemente una o dos, sino indefinidamente*”.

problemática en torno al significado de «*los metafísicos*» acaba transformado en una crítica al modo de pensamiento metafísico y en el subsiguiente postulado de una *reparación o reconstrucción de la filosofía primera*⁶, el estudio en profundidad de aquellas polémicas constituye una aporía surgida en la historia de la ciencia primera cuya investigación debe preceder a dicha reparación. “*Es imposible pretender hallar a la vez la ciencia y el método de la ciencia*”⁷: esta observación de Aristóteles es especialmente oportuno en esta cuestión porque tratar la polémica sobre «*los metafísicos*» aristotélicos, criticar refutativamente el pensamiento metafísico occidental que domina en el aristotelismo actual y, por último, reparar a partir de ello la *filosofía primera* unificando los tratados metafísicos y lógicos, resolver esta triple polémica, decíamos, no es la actividad de la propia *filosofía primera*.

Las pretensiones de este artículo no se dirigen a encarar esta triple problemática, tal y cómo sí abordamos en otra investigación y formato⁸. Hemos de reconocer que nuestro enfoque inicial acerca del significado de “*los metafísicos*” nació también inmerso bajo la presunción de que tratábamos con la “*filosofía primera*” de Aristóteles y no con una ciencia, la “*metafísica*”, cuya configuración onto-teológica fue producto histórico de un modo de pensamiento sin efectividad aún entre los filósofos griegos. Pero fruto de la propia marcha de la investigación nos vimos obligados a no confundir el tratado «*Τά μεταφυσικά*», la «*metafísica*» occidental y la «*filosofía primera*» de Aristóteles. El periplo de nuestra investigación quedó así claramente separado en tres temáticas entrelazadas pero claramente diferenciadas. Vamos sumariamente a señalarlas porque sirven de fundamento y contextualización a las tesis defendidas en este artículo. Por un lado, dedicamos una primera parte al estudio bibliográfico e historiográfico del aristotelismo en general y del tratado «*Τά μεταφυσικά*» en particular, ordenando la disputa acerca de las posibles lecturas ontológica,

teológica, onto-teológica y aporética del mismo, tarea que ocupa el debate del aristotelismo contemporáneo. Tras ello, dedicamos una segunda parte al estudio de los fundamentos analíticos de esta disputa, dejando en un segundo plano el tratado «*Τά μεταφυσικά*», para iniciar lo que llamamos estudio «*modal del pensamiento*» con vista a la fundamentación crítica del modo de pensamiento metafísico dominante en los planteamientos del aristotelismo contemporáneo y su intento de categorizar la «*filosofía primera*» bien como una ontología, una teológica o una onto-teología. Las conclusiones del estudio analítico-modal vinieron a correlacionar diferentes configuraciones de la ciencia primera según ésta siguiera en su desarrollo los principios del pensamiento especulativo, según el cual Ser y pensar constituyen una y la misma actividad, o bien siguiera los principios del «*pensamiento que piensa según el Entendimiento*» (Verstand), donde la ciencia del ser y del logos aparecen escindas según “*la presuposición de Oposición*” entre Conciencia y Objeto específica de la “*Idea del Conocer*”⁹. Descartada la escisión onto-teológica del pensamiento metafísico occidental como configuración propia de ciencia primera griega, la tercera parte de la investigación hace una presentación de la *filosofía primera* aristotélica en la que quedan unificados los tratados metafísicos y lógicos, de acuerdo al principio de identidad del Ser-pensar griego.

El propósito de este artículo, como dijimos, no es resumir ni sustituir en una pocas líneas la más de setecientas páginas que suma aquella investigación centrada en la reconstrucción de la *filosofía primera*, reconstrucción, por cierto, que la Lógica Trascendental primero y, sobre todo, la Lógica especulativa del Hegel llevaron ya a cabo advirtiendo la necesidad de que el concepto mismo de la ciencia acabara integrado en ella como momento de la misma, a fin de ser *primera*. El objetivo del artículo será más modesto pero no menos ambicioso: intentaremos mostrar al lector cómo la problemática acerca de la *Metafísica* de Aristóteles se despliega en tres niveles: historiográfico, hermenéutico y analítico, cuyo desarrollo conduce directamente a la

⁶ Vid. Hegel G.W.F (1985) pág. 238 y 330.

⁷ Vid. Aristóteles (2007) *Metafísica* 995 a 12-15.

⁸ Se convirtieron en una investigación doctoral que el lector puede buscar bajo el título “*De la «Metafísica» de Andrónico de Rodas a la «Filosofía primera» de Aristóteles*”.

⁹ Vid. Hegel G.W.F (1999) párrafo §226 en relación a los párrafos §26 y 27

defensa de una *filosofía primera* resultado de la recomposición de los textos originarios, esto es, «previos» a la edición del *corpus aristotelicum*, desbordando los enfoques historiográficos y hermenéuticos. Y para llevar a cabo tal objetivo vamos a dividir la problemática en dos cuestiones que nos servirán para vertebrar la propuesta de una *filosofía primera* al margen de toda tradición, a saber: por qué el tratado titulado *Τά μεταφυσικά* no corresponde a la *filosofía primera* de Aristóteles; y por qué, entonces, tampoco la *filosofía primera* de Aristóteles puede ser una ontología, ni una teología, ni una onto-teología y, mucho menos, el resultado aporético de una ciencia fracasada, según debate el aristotelismo contemporáneo sin alcanzar solución definitiva alguna. Veremos entonces que un mismo «porque» responde a ambas preguntas y que, como causa unitaria, viene a coincidir y a presentarnos el «concepto» mismo de la *filosofía primera*. Será por fin cuando tanto la crítica al pensamiento metafísico occidental cuanto la defensa de una *filosofía primera* unificando los metafísicos y la lógica queden plenamente justificados. Por supuesto, que la unificación de estos dos grandes textos del *corpus aristotelicum* encuentra respaldo, ante todo, en los propios textos y doctrinas en ellos contenidos, según iremos observando a lo largo de su justificación y defensa. Que no piense el lector que en este artículo se postula una simple ocurrencia. Adentrándonos en el punto de vista «analítico», lo que perseguimos a través de aquellos dos interrogantes es que la reunificación de los tratados metafísicos y lógicos presenten, junto a su propia fundamentación positiva, también la forma de una demostración refutativa acerca de la imposibilidad de su contrario, esto es, de la imposibilidad de separar los estudios del Ser y del Pensar (νοεῖν) de acuerdo al Poema de Parménides, de ahí el fracaso del aristotelismo en su intento de dotar de un significado a *Τά μεταφυσικά* y, en general, del mismo pensamiento metafísico occidental en cuanto tal.

Regresando, pues, a las dos las cuestiones planteadas, a saber, por qué el tratado titulado *τα μετά τα φυσικά* no responde al contenido de la *filosofía primera* y por qué la configuración onto-teológica de la metafísica occidental carece

de potencia para categorizar correctamente la *filosofía primera* de Aristóteles, regresando a las dos cuestiones planteadas, decíamos, su respuesta obliga una doble consideración «histórica» y «analítica» del pensamiento griego en general y del aristotélico en particular. La primera consideración como condición de posibilidad más remota y material de la tesis de la reunificación; la segunda, como condición necesaria o principio formal de la misma. Pero iremos por partes.

En relación a la primera de las cuestiones, por qué el tratado titulado *Τά μεταφυσικά* no responde al contenido de la *filosofía primera*, lo primero a tener en cuenta, en efecto, pasa por indagar si existen evidencias directas o indirectas de la autoría aristotélica en la composición de los tratados del *corpus aristotelicum*, pues si así fuera todo intento reparador de la *filosofía primera* estaría inmediatamente de más. Cualquiera que fuere el sentido de esta evidencia, afirmativo o negativo, lo cierto es que, planteado el debate sobre el significado de *Τά μεταφυσικά*, su estudio e investigación debe comenzar siendo historiográfico. Comprobaremos rápidamente, no obstante, que tal marco de estudio se revela del todo insuficiente para resolver las aporías que envuelven la *filosofía primera* de Aristóteles dirigiéndolo a una perspectiva de naturaleza «analítica», como así calificamos nosotros a la «hermenéutica» llevada al extremo reconstructivo del texto de acuerdo al punto de vista activo o modal¹⁰. Tenga en cuenta el lector que todo texto y toda ex-posición de un contenido es, en efecto, la exteriorización de un modo o principio modal.

Situándonos, por tanto, en el primer punto de vista «historiográfico», la problemática relativa a la autoría y autenticidad de las obras que componen el *corpus aristotelicum*, en general, y del tratado *Τά μεταφυσικά*, en particular, se puede ordenar en dos grandes líneas narrativas con conclusiones nítidamente opuestas, a pesar del ingente número de respuestas y matizaciones que se pueden encontrar al respecto. Resulta

¹⁰ La hermenéutica convertida en actividad analítica-modal rompe así los límites del texto: éstos dejan de ser la forma o principio activo para asumir el principio pasivo o material de la reconstrucción de texto.

prácticamente imposible encontrar dos investigaciones cuyas conclusiones sobre las circunstancias que rodean la autoría y autenticidad de las obras aristotélicas coincida con exactitud. A grandes rasgos la casuística que domina en la historiografía aristotélica se puede, sin embargo, agrupar en dos grandes líneas interpretativas. Ya se refiera a la autoría y autenticidad del *corpus aristotelicum* o del tratado Τά μεταφυσικά en particular, hay una primera serie de autores capitaneados por la investigación de Karl Ludwig Michelet¹¹ quienes sin cuestionar la autenticidad de los textos que componen las obras del *corpus aristotelicum*, sin embargo, su autoría sí se atribuye sin ambigüedades a la persona de Andronico de Rodas como responsable «autónomo» de la edición, entre otros, del tratado Τά μεταφυσικά. Según las tesis de K. L. Michelet este tratado reuniría diversos escritos aristotélicos cuya autoría quedan a salvo de la problematización gracias a las listas y catalogaciones que se conservan de la antigüedad. En el S. XX esta misma línea de investigación la capitanea a su vez Ingemar Düring¹² quien llega incluso a negar la existencia no solo de un tratado aristotélico titulado Τά μεταφυσικά sino incluso de una «metafísica» aristotélica, en el sentido histórico venidero. Hay, sin embargo, una segunda línea de investigación, exclusiva del S.XX que desde mediados del siglo hasta su final fue abriéndose paso a partir de los trabajos de P. Moraux y W. Jaeger¹³ hasta convertirse en la doctrina mayoritaria. Según esta segunda línea, la posible «autoría material» por parte de Andrónico de Rodas de las obras del corpus no impediría considerar a Aristóteles como su «autor intelectual», en especial, de Τά μεταφυσικά. Para P. Moraux que encabeza esta segunda corriente de pensamiento, podríamos decir, Andrónico de Rodas es trescientos años después del fallecimiento del maestro, *la mano ejecutora* de Τά μεταφυσικά.

Hemos de advertir que hablamos de dos grandes líneas de relatos-narraciones respecto de las cuales el lector de este artículo, como cualquier otro investigador, podrá adherirse o separarse según su propia lectura e interpretación de los textos aristotélicos. No queremos con ello tampoco defender el relativismo en torno a esta cuestión, pues podrá comprobar de inmediato el lector nuestro propio posicionamiento en favor de unos de estos dos relatos: nuestro interés es más bien mostrar la inexistencia de un criterio de verdad que pudiere imponerse dogmáticamente desde *los hechos históricos* al margen de la decisión final de cada lector o intérprete de los textos y fuentes aristotélicas. En este sentido, podríamos decir que las verdades históricas, lo mismo que las filosóficas, dependen no tanto del sujeto cuanto del grado de su honestidad e inteligencia, esto es, de que una inteligencia tal se encuentre con otra semejante pues como defendían los antiguos, “*lo semejante se conoce con lo semejante*”¹⁴.

En relación a la cuestión debatida, los hechos históricos de interés para la investigación y desnudos de interpretación son, en efecto, pocos: se concretan en dos especies de fuentes históricas y en un número total de individualidades se pueden contabilizar con los dedos de una mano. Nos referimos, por un lado, a los «testimonios» directos o indirectos de autores antiguos y, por otro, a las «listas o catalogaciones de obras» que nos han llegado de la antigüedad. Los testimonios se reducen prácticamente a uno: Andrónico es el autor de la edición del *corpus aristotelicum*, de Porfirio; las listas, a tres: la de Diógenes Laercio, la llamada Anónima y un tercer catálogo árabe del S.XIII (Usebi'a). Suman en total cuatro *datos históricos*. Del otro lado, las numerosas noticias sobre la oscuridad de los textos aristotélicos y/o disrupciones en sus contenidos, en especial, de Τά μεταφυσικά, son una constante histórica¹⁵. Todo lo demás es negatividad, privación de noticias y datos: «*lo que no se dice*» de la metafísica o «*lo que no aparece*» en las listas. Pero a esta eximia relación de «datos históricos» desnudos y huérfanos de integración hermenéutica volveremos más adelante cuando

¹¹ Nos referimos a su texto *Examen Crítico de la Metafísica de Aristóteles*. Editorial Iman 1946

¹² Su texto imprescindible es *Aristóteles* (2005) UNAM

¹³ De Jaeger destacamos *Aristóteles* (1996) FCE. De Paul Moraux *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. (1951) Éditions Univ. Louvain

¹⁴ Vid. Aristóteles (2007) *Metafísica* 1000b 5

¹⁵ Vid. Michelet Karl Ludwig (1946) pág. 53

concluamos nuestro estudio historiográfico. Iniciemos, pues, ahora este estudio distinguiendo las dos líneas hermenéuticas que comentamos.

Empezando, siguiendo el orden de la historia, por la línea decimonónica abierta por K. L. Michelet, su obra *Examen Crítico de la Metafísica de Aristóteles* es, a nuestro juicio, una joya hoy día desvalorizada, por no decir olvidada. En este sentido, es significativo que ni siquiera el monumental tratado de I. Düring titulado *Aristóteles*, cuyo escepticismo sobre la existencia de una Metafísica atribuible a Aristóteles secunda las tesis de K. L. Michelet, se digna mencionarla en su «Índice de autores y obras» teniendo en cuenta que, por su extensión, parece tener pretensiones de índice bibliográfico completo acerca del estudio del aristotelismo. La idea rectora que sirve de guía al *Examen Crítico* de K. L. Michelet es que Τά μεταφυσικά fue una composición llevada a cabo por Andrónico a partir de textos, fragmentos y manuscritos auténticos de Aristóteles “*incitado por la similitud de los temas que trataban, constituyendo con ellos una nueva ciencia o parte de la filosofía, denominada luego «Metafísica»*”¹⁶. A partir de esta hipótesis que K. L. Michelet va fundamentando a través de distintas fuentes históricas, el autor acaba identificando algunos libros de los 14 metafísicos con los títulos de las listas antiguas, sobre todo de Diógenes Laercio, que da por buena. Pareciere que esta posición de K. L. Michelet se tratare de un lugar común aceptado mayoritariamente por los especialistas contemporáneos pero encierra, sin embargo, una tesis fundamental que no tendrá continuidad en el S. XX salvo por algunas posiciones radicales de autores como I. Düring, a saber: el tratado Τά μεταφυσικά y la *Filosofía primera* no son literaria ni conceptualmente la misma obra. Hay una diferencia de *forma* que legitima una reparación o recuperación de la *filosofía primera* originaria, estuviese ésta redactada en vida por Aristóteles bajo un único texto o bien dispersa en varios tratados. El «Índice general de materias» del estudio *Aristóteles* de I. Düring, en este sentido, es heredero directo del *Examen Crítico* de K. L. Michelet cuando disgrega los 14 logoi metafísicos en cuatro materias de estudio distintas: “*Los primeros principios*”, “*La polémica*

¹⁶Ibíd., pág. 54

en torno a los primeros a las Ideas”, “*Existencia y verdad*” y finalmente una llamativa pregunta, “*¿Qué es la Metafísica aristotélica?*”.

Hay que subrayar que este espíritu crítico, acorde al ímpetu ilustrado aún vivo en la Europa decimonónica de K. L. Michelet, quién se lanza a la búsqueda de la *filosofía primera* al margen de la compilación de Andrónico y quién, recordemos, fue alumno aventajado de Hegel¹⁷, hay que subrayar que este espíritu ilustrado de K. L. Michelet, decíamos, desaparecerá por completo en el complejo S.XX. Acorde con la decadencia que este siglo representó para la filosofía, muy en especial para la *filosofía primera* sin duda por el dominio de la ideología sobre la filosofía, los estudios historiográficos de manos de P. Moraux y W. Jaeger son una clara reacción al aristotelismo ilustrado decimonónico, retroceso que podemos observar también en relación a los estudios decimonónicos sobre Platón de manos de la tesis de la Escuela de Tubinga y Roma y su *nuevo paradigma* basado en sus enseñanzas no escritas¹⁸. La segunda línea de interpretación con P. Moraux a la cabeza viene, en efecto, a devolver al aristotelismo al sendero de la tradición latina del *corpus aristotelicum*, esto es, a la escolástica, al margen de la crítica y proyectos ilustrados en torno precisamente a la recuperación secular de la filosofía griega, en general, y del aristotelismo en particular. En este sentido, la tesis fundamental de P. Moraux en *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote* será que todo dato histórico o discrepancia entre la autoría de las obras de corpus y los manuscritos originales de Aristóteles los salva la distinción entre autoría «*material*» e «*intelectual*». Esto es: allí donde una noticia refiere la autoría de τα μετά τα φυσικά a Andronico de Rodas y no a Aristóteles (Porfirio) o tal título no aparece en

¹⁷Hegel G.WF. (1985) Hegel parece conocer y aprobar el *Examen crítico* de Michelet pues a sus tesis se remite continuamente en sus lecciones. Son numerosas las notas a pie de página remitiendo a esta obra como argumento de autoridad sobre la materia. Véase, por ejemplo, págs. 256, 263 o 283.

¹⁸Nos referimos a las tesis de De Hans Krämer, *La nueva imagen de Platón, Platón y los fundamentos de la Metafísica*), De Honrad Gaiser, *La metafísica de la historia en Platón*; T.A. Szlezák: *Platón y la escritura de la Filosofía*. De sus seguidores en Roma destaca G. Reale en su *Por una nueva Interpretación de Platón*. Herder 2003.

una lista o catálogo antiguo (Diógenes Laercio) se solventa apelando a la autoría «indirecta» del discípulo siguiendo las instrucciones del maestro porque a la base de esta segunda línea de interpretación nos encontramos la simple “presuposición” de que «*Τά μεταφυσικά*» y «*filosofía primera*» son expresiones sinónimas. O dicho con otras palabras: que bajo el título «*Τά μεταφυσικά*» se esconda no ya un *tratado* redactado u ordenado por Aristóteles sino una *ciencia* distinta de la «*filosofía primera*» es algo que escapa por completo al horizonte de interpretación de esta segunda corriente historiográfica. De esta manera, tampoco la lectura de Tomás de Aquino, pilar de la Teología católica, se referiría a la obra errática de un discípulo de Aristóteles, Andrónico de Rodas, sino a la obra genuina de su maestro, Aristóteles de Estagira. Pero veamos, en efecto, como se despliegan las tesis de estas dos corrientes historiográficas del aristotelismo en relación a las noticias y fuentes históricas concretas.

Por lo que se refiere a las listas antiguas son tres los catálogos que nos han llegado. Por un lado, el Catálogo de Diógenes Laercio (S. III d. C.), recogido en el Libro V de sus *Vidas, doctrina y opiniones de los filósofos ilustres*. Consta de 146 registros o libros-papiros (*biblion*)¹⁹ tomados por Diógenes Laercio seguramente procedente de la antigua Biblioteca de Alejandría. Un segundo catálogo, el *Catálogo anónimo*, llamado así porque Hesiquio de Mileto (S. VI d.C.) lo copia del apéndice de una obra anónima acerca de la vida de Aristóteles. Consta de 192 títulos, de los cuales 132 se recogen en el catálogo de Diógenes²⁰. Por último, el Catálogo de Ptolomeo (S. II d.C.), transmitido de forma incompleta a través de un catálogo árabe del S.XIII (Usebi'a). Éstas últimas son las listas de obras más cortas: contienen 92 títulos, y como vienen a ser una reproducción de las tablas de Andrónico de Rodas, ello origina que la importancia de las catalogaciones al efecto de la autoría o no de Andrónico se desplace a las dos primeras, a la lista de Diógenes Laercio y a la llamada Anónima.

Dicho lo cual, lo que resultaría determinante de la cuestión es que en una lista de fecha *anterior* a Andrónico apareciera catalogada una obra titulada *τα μετά τα φυσικά* pues ello supondría descartarlo como autor del tratado y responsable incluso de su título. Son, en efecto, estas dos listas el escenario donde encontramos el choque y discrepancia fundamental entre las dos líneas de interpretación, la decimonónica y crítica, por un lado, y la conservadora capitaneada por P. Moraux y dominante en el S.XX, que comentamos más arriba.

Partiendo de la importancia de las fechas y veracidad de las listas, la disputa tiene lugar a partir de la presencia del título *τα μετά τα φυσικά* en la lista *Anónima* pero no en el catálogo de Diógenes Laercio, acompañado ello de un desigual número de títulos registrados: 146 en la lista de Diógenes Laercio versus 192 de la lista *Anónima*. Partiendo de esta base, las dos grandes respuestas en torno a la problemática sobre la autoría y autenticidad de *los metafísicos* se dividen según las posibilidades que explicarían las discrepancias entre ambas listas en lo referente a la ausencia/presencia de los títulos de corpus y al número de títulos registrados. Si se quiere apoyar el relato tradicional según el cual Andrónico es autor *material* de un tratado, *τα μετά τα φυσικά*, inducido intelectualmente por el propio Aristóteles, entonces la *lista anónima* pasa a considerarse el registro verídico, lo que significaría que la lista de Diógenes Laercio de 146 registros y ninguno con el título *τα μετά τα φυσικά*, es simplemente una lista *incompleta*. La inexistencia del título *τα μετά τα φυσικά* en la lista de Diógenes Laercio se juzgaría, pues, como una ausencia o inexactitud. Tal es la tesis de P. Moraux, quien llega incluso a afirmar que el apéndice del que proviene la lista *Anónima* se remonta a una lista del S. III a. C, de Ariston de Ceos atribuyendo así *τα μετά τα φυσικά* prácticamente al puño y letra de Aristóteles. Pero «*si se parte*», en cambio, del catálogo de Diógenes como de la lista exacta y verídica, sería ahora *la lista anónima*, con 192 registros entre los cuales se encuentra *τα μετά τα φυσικά*, la que se juzgue inexacta por la «duplicación» de registros bajo el argumento de que, la totalidad de los nuevos títulos que

¹⁹ I. Düring reduce el corpus redactado por Andrónico a 106 rollos de papiros. Vid. *Aristóteles* (2005), pág. 65.

²⁰ Vid. *Aristóteles* (1969). *Tratados de Lógica*, Editorial Porrúa, pág. XXX del estudio introductorio por Francisco Larroyo.

contiene, parecen provenir precisamente de los títulos *corpus aristotelicum*, sin tener en cuenta que éstos son una compilación de otros títulos de la lista, como por ejemplo, los registros “*Acerca de la amistad*” y “*Ética a Nicomano*”, obra ésta que incorpora al primero como libro X. Tal es la tesis que desarrolla el *Examen Crítico* de L.K. Michelet. Hemos entrecomillado la expresión “*si se parte*” para que el lector vaya tomando conciencia de la insuficiencia de la perspectiva historiográfica y la necesidad de que los *hechos* vayan necesariamente acompañados de *interpretaciones* porque son las interpretaciones las que dan completud y significado a los hechos, como la forma a la materia.

La posición de los dos grandes relatos en torno a la importancia de las listas y catalogaciones antiguas se refuerza con los otros pilares del estudio historiográfico, a saber, con las «noticias» sobre la autoría de las obras del *corpus*. En este sentido, el testimonio de Porfirio, quién en su *Vida de Plotino*, recordemos, atribuye al primero la ordenación de las obras de Aristóteles y Teofrasto por «orden de disciplinas», esto es, “*agrupando en una misma disciplina los temas apropiados, evitando con ello dejar los tratados amontonadamente editados en orden cronológico*”²¹, es solventado por P. Moraux, por un lado, atribuyendo a estas palabras el sentido *material* de autoría dejando intacta la autoría intelectual y, por otro, apelando al hecho discrepante de que la *Metafísica* ya estuviere redactada en tiempo de Aristón de Ceos. En cuanto a las noticias sobre la desorganización y disrupciones de los tratados, en especial, de τα μετά τα φυσικά la tesis del evolucionismo de W. Jaeger viene al auxilio de esta línea de interpretación exculpando a Andrónico de cualquier responsabilidad al respecto. Con el apoyo de la tesis evolucionista, en efecto, el aristotelismo ilustrado L.K. Michelet queda cancelado: Aristóteles fue sí o sí el autor de τα μετά τα φυσικά, bien directo o bien indirecto (la acción de Andrónico queda ninguneada: no sería el responsable último ni del título ni de la composición de la *Metafísica* de Aristóteles, sino a lo sumo mero *ejecutor*). Observe el lector cómo la suma de las tesis de P. Moraux y las tesis evolucionistas de W. Jaeger se

complementan como una inteligencia ordenada con vistas a salvaguardar sí o sí la redacción actual de la *Metafísica*, cerrando el paso a las posiciones decimonónicas.

La autoría de Andrónico trae por último un aspecto de la polémica que no queremos dejar pasar por alto: nos referimos al significado mismo del término τα μετά τα φυσικά y es que en la problemática acerca de la *Metafísica* de Aristóteles hasta el significado del título es objeto de polémica. En esta cuestión, como veremos, se abren de nuevo dos grandes líneas de interpretación correlativas a la cuestión acerca de la autoría. En efecto, reforzando aún más la tesis decimonónica acerca de la conexión entre τα μετά τα φυσικά y Andrónico de Rodas, se abre una primera interpretación según la cual la misma fórmula empleada para titular la *filosofía primera* tal que así: «τα μετά τα φυσικά» tuvo en sus orígenes un claro sentido bibliográfico y sistematizador. No hay constancia en ningún texto griego anterior a la compilación de Andrónico del uso de la expresión «τα μετά τα φυσικά». Su vinculación, en cambio, a la acción compilatoria de textos resulta altamente plausible. Ahora bien, del lado de las tesis P. Moraux y W. Jaeger según la cual Andrónico no fue el responsable último ni del título ni de la composición de la obra, autoría que remitiría a la inteligencia del propio Aristóteles (a indicaciones precisas de sus obras autógrafas que motivarán a sus discípulos a la ordenación del *corpus*), ello abre la posibilidad a la voz «τα μετά τα φυσικά» tuviere un significado trascendental o *axiológico* como lo llama G. Reale: «μετα-φυσικά» haría referencia a un nivel u orden jerárquico relativo a una ciencia que estudiaría las realidades trascendentales separadas del mundo físico, no a una acción compilatoria o lugar bibliográfico. En realidad, el resurgimiento contemporáneo de este segundo significado tiene su eco en las antiguas lecturas neoplatónicas que remontarían a Simplicio²². Dos son, pues, los posibles significados de la expresión «τα μετά τα φυσικά»: o bien indicarían la posición que los textos debieron ocupar en el orden de la edición del *corpus* sin otras pretensiones que la estrictamente

²¹ Vid. Porfirio (2002) pág. 167-168

²² Puede compararse, por ejemplo, a G. Reale, en su *Guía de Lectura de la Metafísica*, pág. 13.

bibliográfica, es decir, el tratarse de una “*mera etiqueta clasificatoria con vista a la edición o catalogación*”; o bien, en un sentido axiológico, su posición jerárquica sucesora de la física por “*tratarse de la ciencia encargada de las realidades separadas de la materia*”²³. En relación a este último sentido axiológico habría que apuntillar que, como bien señala G. Reale en su *Guía de estudio de la Metafísica*, atendiendo al orden sistemático de las ciencias de conformidad al libro VI, lo que debiera ser sucedido por la *filosofía primera* no es tanto la física cuanto “*ciertas ramas de las matemáticas*”²⁴ (τα μαθηματικά), por lo que si el sentido del título fuera el axiológico su fórmula correcta hubiere sido τα μετά τα μαθηματικά, es decir, «lo que viene después de las matemáticas», no «τα μετά τα φυσικά» o «lo que viene detrás de la física». Ello reforzaría la tesis del que el «autor» de la fórmula «τα μετά τα φυσικά» parece que tomó como punto de interés el otro sentido, a saber, el bibliográfico pues estando las matemáticas y la física clasificadas como ciencias teóricas, la rama de las matemáticas centradas en el estudio de “*las ousiai inmóviles pero no capaces de existencia separada*”, parece ser la sucesora de la física y antecesora de la teología²⁵ (θεωρητική).

En síntesis y para ir finalizando, las conclusiones que podemos extraer desde un primer plano historiográfico es que la escasez de fuentes y noticias históricas con la que contamos aboca a una respuesta «doble» pues lo mismo vale para atribuir la autoría y autenticidad de τα μετά τα φυσικά a la persona de Aristóteles cuanto para lo contrario. Esto es: el margen de interpretación derivado de las fuentes historiográficas abraza las posiciones contrarias de ahí que el punto de vista historiográfico y la hermenéutica que se erige sobre el mismo se anule a sí mismo ante la posibilidad de interpretaciones contrarias. Aunque más que una «anulación» se trataría más bien de una «insuficiencia» que llamaría a un tercer punto de vista o sustrato, el «analítico», que resolvería estos contrarios. Nosotros, en efecto, creemos que la «interpretación crítica» iniciada por K.L. Michelet y continuada por I. Düring en la

actualidad es más honesta y acorde a la lógica conjunta de los hechos. Atribuir la autoría del *corpus aristotelicum* a Andrónico de Rodas permite, en efecto, dar respuesta prácticamente a la totalidad de los aspectos involucrados en polémica que rodea al tratado τα μετά τα φυσικά: desde la interrupción de su contenido y la consiguiente dificultad de lectura hasta el sentido bibliográfico de su título. Además, no se ve en la necesidad de retrotraer las listas a una supuesta de Aristón de Ceos, que desconocemos, ni retorcer el testimonio de Porfirio al extremo de desvirtuarlo escindiendo el concepto de autoría en un sentido «material» y otro «intelectual» careciendo de cualquier soporte textual o testimonial pues, como comprobaremos a continuación, las indicaciones intelectuales que Aristóteles deja en sus textos en torno a la ordenación de la *filosofía primera* se mueven en dirección contraria a la dada en los 14 *logoi metafísicos*. Sin embargo, hemos de reconocer que la mera creencia o adscripción a una de las dos tesis expuestas no es suficiente en la medida que pudiera ser defendida igualmente la contraria.

Es en este momento de la investigación donde el punto de vista «analítico» releva al historiográfico y hermenéutico. En efecto, a pesar de la insuficiencia del estudio historiográfico podemos extraer dos conclusiones simples pero de gran de interés en relación a la *filosofía primera* que, si bien no aclaran el sentido y significado de la *Metafísica* aristotélica, sí abren la investigación a una nueva perspectiva de estudio: el «analítico-modal». Por un lado, una primera conclusión es que la problemática asociada a los *metafísicos* se remonta prácticamente a su edición, de acuerdo a las noticias de los primeros comentaristas. Testimonios²⁶ como los de Alejandro de Afrodisias (S.II d. C) o Asclepio de Trales (S. VI d.C.) corroboran esta hipótesis. Una segunda conclusión es que tal edición fue responsabilidad de Andrónico de Rodas. No hay, en efecto, noticias directas o indirectas sobre la publicación en vida de Aristóteles de un tratado llamado Τά μεταφυσικά. Tampoco en sus propios textos encontramos referencias o remisiones a un escrito con tal título como sí hace con respecto a

²³ Vid. Reale G. (1999) pág. 12 y ss.

²⁴ Vid. Aristóteles (2007) *Metafísica* 1026 a 5-10

²⁵ *Ibid.* 1026 a 15-20

²⁶ Citado por Michelet K.L (1946) pág. 53.

otros, por ejemplo, con *Analíticos* al que recurre no pocas veces²⁷. Por el contrario, de lo que sí tenemos noticias es que la edición y composición de los tratados del *corpus aristotelicum* fue llevada a cabo por Andrónico de Rodas a finales del S. I a. C., gracias al testimonio del Porfirio. Si sumamos ambas informaciones, a saber, que Aristóteles nunca publicó o trató una investigación bajo el título *Τά μεταφυσικά* y que fue Andrónico el autor de la edición de los tratados del *corpus aristotelicum*, la conexión entre la problemática de *Τά μεταφυσικά* y la acción compilatoria de Andrónico de Rodas comienza a vislumbrarse.

Hemos de decir, no obstante, que la autoría de Andrónico en la edición de las obras del corpus sería para nuestra propia tesis una cuestión intrascendente, como lo es en la tesis de P. Moraux, si no fuera por los profundos cambios económicos, políticos y sociales de todo orden, incluyendo el cultural y filosófico, que separan la Demo ateniense de la incipiente Roma Imperial de mediados del S. I a.C., al extremo de hacer desaparecer los fundamentos mismos sobre los que se asienta la configuración especulativa de la filosofía griega en general y de la *filosofía primera* aristotélica en particular. Si nos vamos por un momento a la historia de la filosofía comprobaremos, en efecto, que bajo la llamada *filosofía alejandrina* (estoicismo, dogmatismo y escepticismo) predominante en la Roma imperial de Andrónico de Rodas se asientan en Occidente, pasando a dominar por primera vez, los fundamentos de un modo de pensamiento que nosotros llamamos «empírico», tomándolo del significado que este término tiene en la *Lógica Trascendental*, en concreto, en el expuesto en *Los Postulados del pensar empírico en general*²⁸. Por «modo de pensamiento empírico», pues, simplemente hacernos referencia al «Conocimiento», esto es, al Entendimiento en su uso empírico, en su sentido trascendental, o por definirlo en un sentido más técnico, a la «*Idea del Conocer*» y su presuposición de oposición frente al «Pensamiento» o modo racional positivo del saber²⁹. Como el lector sabrá en *Los Postulados*

²⁷ Por ejemplo, en *Metafísica* 1005 b 1-5 o 1037 b 5-10.

²⁸ Vid. Kant I (1993) *Critica de la Razón pura*. A219-B266

²⁹ Vid. Hegel G.W.F (1999) párrafos §79-83 y párrafos §223-235

del pensar empírico en general Kant teoriza los Principios del Entendimiento referido a los conceptos puros de la modalidad trascendental: posibilidad, realidad, necesidad, de ahí que tales Postulados sean también los del saber fenomenológico. Recuerde o sepa el lector que Kant asoció bajo la Fenomenología los tres conceptos de posibilidad, realidad, necesidad al modo de existencia respectivo de los tres objetos matemático, dinámico y mecánico³⁰, por lo que bajo *Los Postulados del pensar empírico en general* se postulan en realidad los principios de las ciencias experimentales bajo el modo de oposición Conciencia-objeto exterior. Por otra parte, no perdamos de vista el principio del pensamiento especulativo griego que tiene unificada aquella oposición: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (“*lo mismo es ser y pensar*”). Veremos entonces cómo desde una nueva perspectiva analítica-modal, el modo de oposición del Conocer frente al modo de unidad del «Ser-Pensar» se revela clave para la resolución de la problemática asociada a la *Metafísica* de Aristóteles.

Bajo la Demo ateniense, en efecto, la primacía del punto de vista del individuo y del «conocer sensible» que le acompaña quedó arrinconada en los márgenes de la filosofía en forma de sofistería. Con el estoicismo, en cambio, el principio de escisión que subyacían en las tesis de un Gorgias o un Protágoras pasan a convertirse en el principio dominante de la filosofía romana al extremo de acabar configurando no solo una ciencia primera separada de la ciencia del logos, como ya sabemos, sino una organización y sistematización de las ciencias dividida por primera vez en *Lógica*, *Física* y *Moral*, que el mismísimo Diógenes Laercio sigue en su *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. En concreto atribuye esta división de la ciencia a un estoico, Zenon de Citio³¹. Note ahora el lector

³⁰ Vid. Kant I. (1991) pág. 127 y ss. dedicado a los Principios metafísicos de la *Fenomenología*. Según Kant, la materia móvil objeto de la experiencia es «posibilidad formal» desde el punto de vista matemático. Es «realidad» desde el punto de vista dinámico y es «necesidad» desde el mecánico.

³¹ A partir del estoicismo, en efecto, la división de la Filosofía se simplificará en las tres partes primitivas de las Ideas trascendentales: física, lógica y ética. Vid. *Esbozos pirrónicos*. Libro III 259 1. En *Vidas de filósofos ilustres*, de

que esta división entre Logos y Fisis será aquella que, elevada en la búsqueda de sus incondicionales, de lugar a las tres Ideas trascendentales de la Razón, es decir, a las hipóstasis de las tres metafísicas especiales: Ontología especial, Teología y Psicología cuya estructuración no obedece sino a la división elemental de la actividad misma del Conocer: un «Sujeto» o «conciencia que conoce», el «objeto» exterior que es conocido y, finalmente, un tercer término (sustrato) que los relaciona o unifica: posibilidad de todo conocimiento en general (Dios). O dicho *totidem verbis*: el estoicismo será la primera escuela filosófica en organizar y configurar la ciencia primera bajo los principios antropomórficos de la epistemología, esto es, bajo el modo de pensamiento que nosotros llamamos *Conocimiento*, definido como modalidad del saber por la «presuposición de oposición *Conciencia-objeto*»³². Es por tanto el origen de la configuración onto-teológica de la metafísica occidental. Y tal es el principio que, a nuestro juicio, siguió Andrónico editando las obras del corpus y, en especial, publicando en dos tratados separados, τα μετά τα φυσικά y ὄργανον, lo que no constituyen sino dos momentos o puntos de vista de la *filosofía primera* inseparables: el físico (διὰ τὴν ἐν τοῖς φυσικῶς σκέψιν) y el lógico (διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγῳ σκέψιν)³³.

En relación a las listas de la antigüedad vimos que la ausencia o presencia del título τα μετά τα φυσικά podría ser objeto de interpretaciones contrarias: la inexactitud de una u otra lista bien por «eliminación», en un primer caso, o bien por «duplicación» bajo otros títulos, en el contrario. Igualmente, el testimonio de Porfirio sobre la autoría de las obras podría interpretarse bien en sentido de una autoría «material» o bien figurada o «intelectual» etc. La posibilidad de una interpretación doble es, por tanto, imposible de soslayar desde el punto de vista historiográfico. Ahora bien, lo que no da pie a una «respuesta doble» es que de un *comportamiento* como el Conocimiento y de su modo de ciencia demostrativa se siga una

ciencia configurada según el modo de la ἐνέργεια unificando Ser y Logos; o viceversa, esto es, que de una actividad como el Pensamiento griego (Νοεῖν) y de su modo de ciencia (συλλογισμὸς λογικὸς) se siga una configuración de la *filosofía primera* donde, al igual que futura la estructura onto-teológica de la metafísica occidental, los tratados del Ser, la Ousia y el Logos queden escindidos en Metafísica y Lógica, según el modo de la κίνησις. Más bien, las respuestas desde el punto de vista analítico-modal son claras y necesarias: de un modo de pensamiento donde el Ser es, «por principio», inseparable del Logos, la ciencia del ser y la ciencia del logos serán igual y necesariamente una y la misma ciencia. En cambio, bajo un modo de pensamiento donde la actividad del Sujeto, «por principio», nace separada de la actividad del contenido, la ciencia del uno quedará igual y necesariamente separada del otro, el uno como metafísica o ciencia del Ser y el otro como ciencia del logos. La causa de esta necesidad no es difícil de dilucidar: la configuración de una ciencia, en efecto, no es más que el desarrollo o desenvolvimiento de su principio. En este sentido, la configuración onto-teológica del pensamiento metafísico occidental cuya fórmula más perfecta y acabada encontramos en la ordenación de las tres metafísicas especiales de Leibniz-Wolff (Psicología, Cosmología y Teología), descartada la *Ontología General* por la irrealidad el predicado «ser», en este sentido, decíamos, la configuración onto-teológica del pensamiento metafísico occidental no revela más que los tres elementos constitutivos de la *Idea del Conocer* y su presuposición de la oposición entre la Conciencia y su objeto, a saber: un «Yo», un «objeto exterior» y una «sustrato» que unifica la composición de tales elementos. O dicho con otras palabras: las tres metafísicas especiales de Leibniz-Wolff no son más de los elementos abstractos del acto de conocer: Yo, cosa, y reflexión elevados a su máxima universalidad. O viceversa: aquellas tres metafísicas no serán más que el *desarrollo* de tales elementos. ¿Puede ahora vislumbrar el lector lo impropio del intento de categorizar la *filosofía primera* de Aristóteles bajo una configuración que no corresponde a la actividad del Pensamiento griego (Νοεῖν) sino del Conocimiento en su

Diógenes Laercio (Libro VII) atribuye esta simplificación a Zenon de Citio, fundador de la escuela estoica.

³² Vid. Hegel G.W.F (1999) párrafo §226

³³ Vid. Aristóteles (2007) *Metafísica* 987 b 32.

genealogía estoica y moderna? Porque la *filosofía primera* aristotélica, y lo mismo podríamos decir de la protología griega en general, nunca fue una «Ontología», una «Teología» o una «Ontoteología» en el sentido dado en el aristotelismo de la tradición latina sino una actividad referida a un Ser vinculado continua y necesariamente al Logos, sin aquella presuposición de oposición entre un Yo y un objeto exterior.

Esta nueva perspectiva «analítica-modal» permite por fin cerrar de una manera radical la problemática en torno al sentido y significado de los metafísicos aristotélicos. Por *radical* queremos significar su solución a partir de lo que consideramos el principio-raíz de la controversia. Lo que este artículo puede ofrecer, obviamente, no es la fundamentación completa y desarrollada de este planteamiento y su solución que, como anticipamos más arriba, el lector puede encontrar en nuestro estudio reconstructivo de la *filosofía primera*³⁴. Dada la radicalidad no tanto del planteamiento cuanto de la solución, a saber: la unificación de los tratados metafísicos y lógicos en contra de 1.500 años de tradición latina, se trata de una fundamentación que, por su importancia, prácticamente copa las dos terceras partes de la investigación, muy por encima de la misma exposición de la *filosofía primera* la cual, reducida a una división analítica de sus momentos esenciales, viene a completar el otro tercio restante de la investigación. La calificamos, igualmente de «radical» por su continuidad con la labor del *Examen Crítico* de K.L. Michelet y de la búsqueda del Aristóteles griego de *Para leer la Metafísica* de T. Oñate y Zubía (2001), sobre todo, por la crítica que supone respecto al pensamiento metafísico occidental erigido sobre los cimientos del modo del Conocimiento. Creemos que el alcance triple de la fundamentación del estudio modal del pensamiento es signo de su naturaleza «principal». Si por «principio» entendemos “*ser lo primero a partir de lo cual algo es, se produce o se conoce*³⁵”, los modos de pensamiento resultan

³⁴ De la *Metafísica de Andrónico de Rodas a la Filosofía primera de Aristóteles*. Próximamente será publicada como monografía bajo el título *Aristóteles: Hermenéutica reconstructiva de la Filosofía primera partir de la crítica a la tradición metafísica de Occidente. Unificación de los tratados metafísicos y lógicos*.

³⁵ Vid. Aristóteles (2007) *Metafísica* 1013 a 15-20.

ser efectivamente «principio» a partir del cual se conoce y soluciona no solo la problemática del aristotelismo contemporáneo en torno a *Τά μεταφυσικά* sino de la misma configuración onto-teológica del pensamiento metafísico que se desarrollará en occidente a partir de tal tratado, así como de la debida reconstrucción de la *filosofía primera* de Aristóteles alejado de aquella configuración. Nosotros no podemos en las pocas líneas que constituyen un artículo reproducir el estudio analítico-modal completo que llevamos a cabo más oportunamente en la investigación donde fue presentada la reconstrucción de la *filosofía primera*. Invitamos, pues, al lector a consultar este otro trabajo si tuviere interés en ello.

Por lo que respecta a la reconfiguración de la *filosofía primera* de Aristóteles resultante de dicha fundamentación, que quizás sea de mayor interés para el lector de este artículo, aprovecharemos lo que resta para exponer una breve síntesis de su contenido. Lo haremos dividiendo nuestro propósito en tres pasos. En primer lugar, comenzaremos subrayando la importancia que el concepto de la *ἐνέργεια* tiene en la *filosofía primera* de Aristóteles al extremo de poder identificarla como su más verdadero principio. En segundo lugar, mostraremos cómo la *ἐνέργεια*, en su condición de principio modal, es método o «unidad de medida» de la *filosofía primera*. En todo Género, dice Aristóteles, hay una primera división o «unidad de medida» que es principio de su cognoscibilidad³⁶. Lo mismo podemos decir de toda actividad: hay en ella una primera unidad que hace de medida de la misma. Tal medida es el «método» que va abriendo paso, en tanto que «principio activo», al desarrollo del contenido. Por último, y en tercer lugar, llevaremos a la «práctica» estas enseñanzas acerca de la *ἐνέργεια* y el método de la *filosofía primera* para presentar al lector una configuración esbozada de la misma en la que los tratados del Ser, la Ousia y el Logos presentan la forma tripartita del Principio o de la Actividad. Iremos por partes.

A pesar de su importancia, el término *ἐνέργεια* aparece en los textos aristotélicos con un significado polivalente referido, en un primer momento, al estudio del movimiento: “*afirmo que*

³⁶ *Ibíd.* 1016 b 18-30

el movimiento es la actualización de lo que está en potencia en cuanto tal³⁷», aunque más adelante refiere la ἐνέργεια a un “significado que va más allá de lo relacionado exclusivamente con el movimiento³⁸”. Este segundo significado es el que nos interesa a los efectos de la configuración de la *filosofía primera* dado su condición de «principio³⁹» universal, de ahí que la manera de acceder a él no pueda ser otro que la «analogía». Tenga en cuenta el lector que los «principios universales», y por tales nos referimos a las *formas mayores* de Platón que Aristóteles estudia bajo el «Uno» y los contrarios primarios asociados a él⁴⁰, son las primeras determinaciones «practicables» del Ser, simples y sin sustrato, de ahí que carezcan de materia, definición y género. Los «universales» tienen así una unidad que es «anológica⁴¹», esto es, pura o sin un «tercer» sustrato a parte de su actividad, por lo que se dan inmediatamente particularizados. En el caso de los principios modales, Aristóteles no es que recurra al ámbito de la praxis como sostiene E. Berti⁴² sino que con muy buen acierto identifica estos principios con la «actividad de los Universales», de los cuales no caben tanto dar definiciones cuanto analogías particularizadas⁴³. Pues la ἐνέργεια en sí misma, en efecto, viene a identificarse con la Dialéctica del Ser o de los «Universales», como decimos, donde las determinaciones simples no tiene otro sustrato que la misma actividad que los unifica, transformando las formas contrarias unas en las otras, sin un tercer sustrato, en una continuidad discontinua tal como la que define analógicamente a las actividades (ἐνέργεια) frente a los movimientos (κίνησις⁴⁴).

³⁷ Ibíd. 1065 b 16

³⁸ Ibíd. 1046 a en relación a 1071 a 3-10

³⁹ Ibíd. 1071 a 1-10

⁴⁰ Ibíd. Libro X (Iota) de la *Metafísica*. En este tratado, en efecto, Aristóteles «agrupa» las definiciones de las determinaciones con las que Platón despliega la dialéctica del primer principio, esto es, del ser-algo en *Parménides* y *Sofista*. En estos diálogos las primeras determinaciones del Ser que resulta practicable, de acuerdo a la tesis del Poema de Parménides, además del Ser y no-Ser «algo», son lo uno y lo múltiple, lo semejante y lo desemejante, identidad y diferencia etc.

⁴¹ Ibíd. 116 b 30-35

⁴² Berti E. (2011) págs. 110-111

⁴³ Ibíd. 1048 a 35 -1048 b 5

⁴⁴ Ibíd. 1048 b 17-35

A esta estructura o «modo de ser» de las «actividades» frente al «movimiento» que, recuerde el lector, remiten analógicamente a la primera Dialéctica del Ser o actividad de las formas universales, es donde queríamos llegar por su relevancia a la hora de concebir la «actividad» o «modo de ser» de la misma *filosofía primera*. En este punto es donde el enfoque modal esgrime todo su potencial porque dependiendo de la que la ciencia presente la forma de una «actividad» o bien de un «movimiento» la configuración de su contenido cambia del todo por completo. En el modo de ser de la κίνησις, en efecto, los extremos del movimiento y así como el propio movimiento que los unifica están «sujeto a término», como lo expresa Aristóteles⁴⁵, queriendo decir que no constituyen nunca un «final»: todo movimiento, dicho con otras palabras, tiene una génesis que procede de un «otro» así como una «corrupción» al que sucede un «otro». El mismo movimiento es un nacer y un perecer en «otro», de ahí que nunca sea «fin» o final. De esta manera el mismo modo de ser de la κίνησις revela su condición «segunda» pues nace y perece antecediéndola y sucediéndola siempre un «otro». Ahora bien, si se anda buscando una filosofía que sea «primera» o bien una ciencia que no tenga antecedente ni consecuente (o en el caso que sí los tuviere, no determinarían «términos» entre ellos), en tal caso los extremos de la actividad han de ser idénticos a la actividad misma sin dejar de ser una *diferencia*. De esta manera su realización no supondría ningún «término». Esta identidad que mantiene la diferencia es lo propio de lo que Hegel llama «Concepto», que determina un transcurso o una configuración del contenido que es propiamente un «desarrollo» o «desenvolvimiento» sin término entre sus momentos, esto es, un “despliegue que no es ni un traspasar a «otro» ni un aparecer en «otro»⁴⁶”. Aristóteles, por su parte, no habla tanto de «Concepto» cuanto de definición o «principio de la ciencia», a veces en singular pero la mayoría de las veces en plural, en el sentido de que se presenta dividido inmediatamente en «tres»: un sustrato y dos formas correspondiente a la

⁴⁵ Ibíd. 1048 b 17-20

⁴⁶ Vid. Hegel G.W.F (1999) párrafo §161

contrariedad⁴⁷ y, al igual que Hegel, refiriere la actividad del principio a una división cuyos tres términos son recíprocos e intercambiables, en cuanto constituyen la división dentro del «qué-es». Ya lo llamemos «desarrollo del Concepto» o «actividad del Principio», la lección que el lector debe retener con nosotros es que la actividad que constituye la *filosofía primera* presenta la forma de un «desarrollo» o «división interna del qué-es». ¿Y qué significa tal cosa? Pues que, en primer lugar, no puede partir, comenzar o dar inicio de su marcha sino desde sí mismo; que su transcurso, en segundo lugar, es también un transcurrir dentro de sí, lo que propiamente se llama «desarrollo»; y que en tercer lugar, su punto de llegada no es un traspasar a otro sino un regreso al punto de partida. Observe el lector cómo del simple concepto de la ἐνέργεια o «modo de ser» de la actividad se desprenden consecuencias que son fundamentales para la configuración de la *filosofía primera* y, por tanto, también para leerse y comprenderse. Por lo pronto, la configuración onto-teológica del pensamiento metafísico occidental resulta totalmente extraña al modo de ser de la ἐνέργεια en la medida que sus partes y divisiones ni constituyen u ordenan como un «desarrollo» ni resultan recíprocas o intercambiables entre ellas. No ya las tres metafísicas especiales: Psicología, Cosmología y Teología, se presentan yuxtapuestas «partes extra partes», «sujetas a término», sino que éstas tres junto a la Ontología general quedan a su vez exterior y yuxtapuesta a la ciencia del Logos. Este modo de presentarse o configurarse un contenido, como estará ya en condiciones de comprender el lector, no es propio de la «actividad» (ἐνέργεια) sino específicamente del «movimiento» (κίνησις). Y un modo tal de ser y configurar es lo propio del *comportamiento del Entendimiento*, no de la razón especulativa moderna ni del Nous griego⁴⁸.

Una vez que hemos determinado desde el punto de vista modal la *filosofía primera* como una «actividad», y no como un «movimiento», pasamos a la segunda cuestión que planteamos, recordémosla: no perder de vista que la ἐνέργεια no es solo el «modo de ser» del Principio de la

filosofía primera sino que, precisamente por ser éste actividad, se trata del «Principio activo» configurador del contenido. La unión del «Principio» y la «actividad» es lo que en Aristóteles y, en general, en el pensamiento especulativo, se llama «método». Hegel, por ejemplo, asocia siempre al método los términos «principio» y «motor» refiriéndolo a aquello que impulsa desde sí mismo al contenido y lo hace avanzar, esto es, desarrollarse⁴⁹. Ahora bien, hablamos de un significado especulativo del «método» que no ha de confundirse con su otra acepción moderna, cinética o instrumental. También Aristóteles en este sentido distingue con mucho cuidado «μέθοδον», que refiere al «camino» que va abriendo paso la actividad en su desarrollo, de lo que son meras «maneras o usos» (τρόπον ἐπιστήμης) según las particularidades de cada ciencia⁵⁰. Nosotros, en efecto, hablamos de «método» en su pleno sentido especulativo (μέθοδον), no en el sentido de uso o reglamentación «exterior» del contenido, toda vez que en la *filosofía primera*, según acordamos en la cuestión anterior, todo pertenece o cae dentro de su actividad.

Al igual que el término ἐνέργεια entrañaba cierta dificultad de significación en los textos aristotélicos, al usarse indistintamente como momento formal del movimiento y como principio modal de las ousiai inmóviles, el término «Principio» (o *principios*: ἀρχαί) arrastra su propia dificultad no tanto por la polivalencia de su significado sino por la ausencia en los textos de la *filosofía primera* de una exposición del Principio referida a la «actividad de los Universales», en favor de su presentación como «actividad referida a los Géneros». Se trata ésta de una problemática asociada a la propia concepción que Aristóteles tiene de la ciencia primera, frente a las tesis de la Dialéctica en Platón, y que él mismo subraya como su aporía fundamental, a saber, que “*siendo la ciencia acerca de lo universal, los principios de las cosas que son sean necesariamente universales sin ser entidades separadas*”⁵¹. Nosotros no podemos entrar tampoco en esta cuestión a fondo, como en tantas otras vinculadas con la *filosofía primera*

⁴⁷ Vid. Aristóteles (2007) *Metafísica* 1069 b 33-35 y *Física* 189 b 1-30

⁴⁸ Vid. Hegel G.W.F (1999) párrafo §80

⁴⁹ *Ibíd.* párrafo §31.

⁵⁰ Vid. Aristóteles (2007) *Metafísica* 995 a 10-17

⁵¹ *Ibíd.* 1087 a 10-15.

que vamos dejando señaladas por el camino, pero sí podemos apuntar aquellos aspectos de interés para el asunto que ahora nos ocupa, a saber: la concreción de la ἐνέργεια como Principio activo o motor de la *filosofía primera*, lo que especulativamente significamos como «método».

El aspecto que de alguna manera aglutina en su torno a todos los demás es el desdén de Aristóteles por los «Universales» y la actividad asociada a ellos, precisamente aquella que ocupa y centra el interés de la Dialéctica en Platón. Dado que, según reconoce el propio Aristóteles, la ciencia versa acerca de lo Universal por lo que los principios de las cosas que son necesariamente son ellos mismos Universales pero éstos no son «entidades separadas», surge la disyuntiva de centrar la actividad y el interés de la *filosofía primera*, bien en los «Principios universales» o bien en las «entidades separadas». Para Aristóteles, hay que decir, esta «aporía fundamental» no tiene en realidad ninguna trascendencia desde el punto de vista teórico porque toda la actividad de los Universales «pasa» o «traspasa» a los Géneros, de ahí que detenerse en los Universales y su actividad resulte más bien una pérdida de tiempo cuando no directamente un absurdo: ¿para qué buscar, en efecto, una definición común de “figura” y no directamente de «triángulo», «cuadrilátero» etc., cuando aquella está contenido en éstas⁵²? ¿Vislumbra el lector lo que queremos decir: para qué elucidar la dialéctica de las formas universales y no dirigirse directamente a la de los Géneros, en especial, a la del primero de los géneros, la Ousia?

Esta es la razón, y no otra creemos nosotros, que explicaría que la Dialéctica como principio motor del contenido quede en la *filosofía primera* adscrita inmediatamente a la Ousia, *per saltum* de los Universales, en concreto como las «tres causas y principios» de la ousia móvil: Materia-Privación-Forma, y como los «tres principios» de la inmóvil: Actividad-Potencia-Entelequia. Hay que decir, sin embargo, que en la misma deducción de estas causas y principios de la Ousiai las determinaciones «pasadas» procedente de los «Universales» son insoslayables. Así, el término «sustrato» para

referirse a la Materia, o la necesaria remisión a «los contrarios» para referirse a la Forma delatan la genealogía Universal de los Principios de la Ousia. Para Aristóteles, en realidad, los Principios universales del Ser y de la Ousia son uno y lo mismo, como «figura» y «triángulo», porque la primera no tiene «existencia separada» sino que se da inmediatamente dividida en los géneros de las figuras y, más aún, en sus *diferencias*, por ejemplo, en triángulo equilátero⁵³. La problemática acerca de los Universales abre algunas líneas de investigación de la *filosofía primera* que son interesantes a la hora de explicar y comprender las numerosas elipsis y disrupciones que pueblan las deducciones de esta ciencia en los textos aristotélicos. Nosotros no podemos extendernos más sobre ellas, aunque en breve publicaremos una amplia monografía sobre la ciencia primera en general que la aborda en profundidad.

Por lo que respecta a la cuestión que andamos buscando, ya la refiramos a los Universales o bien a los Géneros, lo cierto es que en Aristóteles no hay duda de que los Principios del Ser (Materia-Privación-Forma) son principio de actividad o método. En esta cuestión que, por cierto, cabría calificarla como *esencialísima*, Hegel es un acérrimo aristotélico: todo es «actividad⁵⁴», esto es, a todo le corresponde una Materia y dos formas referidas a la contrariedad: privación y Forma (Actividad-Potencia-Entelequia si referimos tal actividad a las formas separadas). Por ejemplo, basta echarle un vistazo al Libro Segundo del *De Anima* o al Libro Segundo de *Acerca de la Generación y Corrupción* para comprobar cómo Aristóteles echa mano siempre de «tres principios»: la causa como Materia (Actividad), como Forma (Entelequia) y una tercera motora (Privación, Potencia), para impulsar sus investigaciones. Tenemos ya, por tanto, completada la segunda cuestión que nos comprometimos a tratar: la ἐνέργεια es ante todo Principio de actividad y su disposición es «trina»: un principio es el sustrato, los otros dos corresponden a la contrariedad.

⁵³ Vid. Aristóteles (2007) *Metafísica* 1004 a 5-8

⁵⁴ «Actividad», entiéndase como el «sustrato», esto es, ya sea la perfecta o imperfecta. El “movimiento”, no olvidemos, en una actividad imperfecta. Por tanto, la misma relación entre ambos modos no es «cinética».

⁵² Vid. Aristóteles (2007) *De Anima* 414 b 22-30.

Por último, y no menos importante, es subrayar de nuevo o no perder de vista que hablamos de un Principio que no deja de ser según el modo de la *ἐνέργεια*. «Ser activo», queremos decir, no significa ser solo «principio de desarrollo» sino ser «uno» en relación a los productos de la actividad. En este sentido, el sustrato, recuerda constantemente Aristóteles, es potencialmente ambas formas contrarias de ahí que surja la duda de si el número de los Principios es «dos» o «tres». No existe, en efecto, el sustrato «hombre» por un lado y «músico» y «a-músico» por otro, sumando «tres» los principios, sino que hay «hombre-músico» y «hombre-a-músico» porque ni el sustrato ni las formas se dan separadas, luego sumarían «dos» los principios, no tres⁵⁵. Hay que decir que Aristóteles no le da tampoco mayor trascendencia a esta duda: lo importante es que los Principios son analíticamente tres y que en cuanto método su finalidad es *particularizar* el sustrato inicial. Esto es: el esquema Materia-Privación-Forma, en el caso del «movimiento» o, para el caso de la «actividad» propiamente dicha, la Actividad-Potencia-Entelequia, encierra un «proceso de determinación progresivo» que va de la forma *universal* del Principio a su forma *particular*. Las tres causas y principios se convierten así desde el punto de vista el Logos en los tres momentos del Concepto, por decirlo en terminología hegeliana: universalidad, singularidad y particularidad. Y no piense el lector que se trata de una terminología o un enfoque extraño a la *filosofía primera*: se trata exactamente del método que, por ejemplo, sigue Aristóteles para deducir los cuatro elementos o cuerpos primarios simples (agua, fuego, aire y tierra) al inicio del Libro II de *Acerca de la Generación y Corrupción*⁵⁶. Si el lector echa un vistazo a los párrafos que acabamos de anotar a pie de página, comprobará que el Principio de los cuerpos primarios es «tres»: *en primer lugar*, la materia sensible o sustrato que es potencialmente un cuerpo perceptible y no posee existencia separada; *en segundo lugar*, las parejas de contrarios asociados a ella (húmedo-seco,

frio-caliente, dulce-amargo, blanco-negro etc⁵⁷); *en tercer lugar*, nuevamente el sustrato pero «*particularizado*» a partir de la reducción de las parejas de contrarios a solo dos posibles: seco-húmedo y frio-caliente. De la combinación posible de tales parejas se deduce, pues, el agua (húmedo-frio), el fuego (seco-caliente), el aire (húmedo-caliente) y la tierra (seco-frio). No resulta difícil vislumbrar como esta división del Principio refiere tres momentos de su propio proceso de determinación: en efecto, como el sustrato inicial (momento universal) es indeterminado y carece de existencia separada, y puesto que todo sustrato es la unidad de dos contrarios, Aristóteles pasa al análisis o división del sustrato en busca de sus contrarios (momento de la singularidad) para, una vez reducidos a los contrarios primeros, volver al sustrato ya particularizado. Tal es el método que Aristóteles emplea a lo largo de sus múltiples investigaciones aunque, todo sea dicho, nunca de un modo tan explícito y lúcido como en *Acerca de la Generación y Corrupción*. La *νόησις* como actividad especificadora de los géneros y la identificación o particularización del género con la diferencia primera, en cuanto «uno-medida» del mismo, no es más este método procedente de los Universales pero camuflado o puesto inmediatamente como actividad inmanente de los Géneros, a pesar de las dificultades de vislumbrarlo⁵⁸.

Definido ya, por tanto, el modo de ser de la actividad de la *filosofía primera* como *ἐνέργεια*, por un lado, y determinado tal modalidad como «unidad de medida» o Principio motor del contenido, ya solo nos resta atender a la tercera de las cuestiones propuestas, a saber: la «*re-configuración*» sumaria de la *filosofía primera* a partir de su propio concepto. Y lo haremos haciendo dos advertencias previas. Por un lado,

⁵⁵ Vid. Aristóteles (2007) Física 190 b 30- 191 b 15

⁵⁶ Vid Aristóteles (2007) *Acerca de la Generación y Corrupción*. 329 a 24- 329 b en relación a 330 a 30-35-330 b 2.

⁵⁷ Se trata de las parejas de contrarios asociada a la materia perceptible, es decir, a los cinco sentidos o sensibles estudiados en *De Anima*.

⁵⁸ Vid. Aristóteles (2007) *Metafísica* 1053 b 24-35. Un aspecto poco subrayado en el aristotelismo es esta *particularización* que Aristóteles exige a los Géneros de manera que, por ejemplo, hablar de «color» es hablar del «blanco y negro» o hablar de la cantidad es hablar del «uno y múltiple». Todo género se identifica con una pareja de contrarios y éstos a su vez con los sustratos en que se dan particularizados. Vid. Física 189 b26.

subrayamos el término «re-configuración» porque deja a un lado el orden y disposición de los textos editados por Andrónico, disposición que vista desde el punto de vista de la actividad del contenido resulta claramente contingente. Por otro, aunque refiramos el principio tutor al concepto mismo de la *filosofía primera* y mostremos desdén por la ordenación de los textos editados por Andrónico, ello no significa ni mucho menos que desconsideremos los textos aristotélicos mismos. Todo lo contrario: todo lo que sirve de fundamentación a la re-configuración propuesta encuentra su apoyo en los textos cuando estos son leídos y comprendidos desde su modalidad, esto es, desde la ἐνέργεια. Aristóteles, en efecto, no solo presenta la ciencia como un proceso de división interna, esto es, como actividad de definir o «poner en claro» un logos, actividad que opone a la demostración⁵⁹, sino que a lo largo de sus tratados encontramos señalada con nitidez las grandes divisiones de tal actividad y, por tanto, los momentos o partes esenciales de la *filosofía primera* a la que Andrónico no atendió en su edición. Vamos a localizar tales divisiones yendo desde el mayor al menor grado de extensión para así ir perfilando la configuración de la *filosofía primera* como debe ser, esto es, “procediendo desde la cosa «en su conjunto» en dirección a sus constituyentes particulares...porque la cosa en su conjunto es un Todo y porque un Todo es más cognoscible para la sensación⁶⁰”.

La primera gran división, y la llamamos «primera» por abrazar en su conjunto a la *filosofía primera*, remite al orden de las cuestiones que se plantean en la ciencia que abre el Libro II de los *Analíticos Segundos*. Dice al respecto Aristóteles: “las cuestiones que se plantean son iguales en número a las que se saben. Ahora bien, planteamos cuatro cuestiones: el «que es», el «porque», «si es» y «qué.es»” (τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἔστιν)⁶¹. Aunque su número es cuatro, el orden de las cuestiones se reducen a continuación a «dos»: a la indagación del «es» seguida de la búsqueda del «qué-es».

Si regresamos a la visión de conjunto de la *filosofía primera* podemos comprobar cómo ésta presenta esta misma división ordenando un primer momento centrado en el «Ser» y un segundo en el «qué-es ser». El único aspecto que deberemos tener en cuenta es que la *filosofía primera* es la ciencia de estas cuestiones «en cuanto tales», esto es, no referidas a las «cosas que son» como, por ejemplo, los «eclipses lunares» o los «dioses y «centauros» a los que alude Aristóteles a modo de ejemplo en sus *Analíticos Segundos*: en la *filosofía primera* no caben estos «ejemplos» sino que los términos y conceptos estudiados deben ser considerados únicamente en «cuanto tales», esto es, reflexivamente o en sí mismo. Hecha esta aclaración, no resulta difícil localizar estos dos momentos en los textos aristotélicos a pesar de que la ordenación de Andrónico, sin duda, enmascara o disimula esta primera división aunque sin llegar por completo a eliminarla. En este punto se vuelve a apreciar la importancia del enfoque analítico-modal que comentamos en la primera parte de este artículo.

En efecto, una constante que vemos reproducirse a lo largo de los metafísicos y tratados lógicos aristotélicos es la alternancia entre un «punto de vista físico» y otro «según el logos», equiparando constantemente la «ousia» en su sentido primordial con la «esencia» (τὸ τί ἦν εἶναι), es decir, con la respuesta a la cuestión acerca del «qué-es» el ser determinado en aquella primera cuestión (τὸ ὅτι)⁶². Se trata, en efecto, de dos aspectos irreducibles del objeto-actividad de la *filosofía primera* que vienen a ordenar su contenido, primero, como una indagación del «Ser» desde el punto de vista constitutivo, seguido de un segundo punto de vista lógico o indagador del «Qué-es ser», centrado no en la «constitución» del *Ser en cuanto tal* sino en la «definición» en *cuanto tal*, esto es, en cuanto «actividad definitoria». Observe el lector dos cosas. En primer lugar, cómo emergen del contenido mismo los

⁵⁹ Vid. Aristóteles (2007) *Analíticos Segundos* 90 b y ss.

⁶⁰ Vid. Aristóteles (2007) *Física* 183 b 22-25

⁶¹ Vid. Aristóteles (2007) *Analíticos Segundos* 89 b 24 - 90 a 35

⁶² Puede consultarse el comentario de T. Calvo en su traducción de la *Metafísica* al párrafo 1041 a 27 equiparado la causa con la esencia (Editorial Gredos, 1994) nota 105 a pie de pág. 339. Se trata, obviamente de la causa en el sentido de la Forma. Recuerde así mismo el lector que las cuatro causas del Ser, reducible a dos: Materia y Forma, son la «Ousia».

Principios asociados al modo de ser de la actividad (ἐνέργεια), que ordenan el conjunto de la propia actividad de la *filosofía primera* en «tres» momentos: uno referido al sustrato y dos correspondientes a la contrariedad. O bien sólo «dos» principios, si no se considera el sustrato separado de las formas. Referidos al movimiento (κίνησις) estos momentos correspondían a la Materia y la Forma (Materia-Privación-Forma) y referidos más propiamente de la ἐνέργεια eran la Actividad y la Potencia (Actividad-Potencia-Entelequia). Recuerde el lector, o sepa, que en la ἐνέργεια el sustrato es la actividad misma la cual es a la vez su propia forma imperfecta (potencia) y perfecta o entelequia (actividad perfeccionada). En segundo lugar, estos dos puntos de vista «físico-constitutivo» del Ser y el «punto de vista del logos» vienen, a su vez, a corresponder respectivamente a los puntos de vista de las investigaciones de los «antiguos jonios» y de los «actuales» eleata-atenienses⁶³ por lo que podemos concluir, en efecto, que tanto una cosa como la otra, la dos series de las cuatro cuestiones que se plantean en la ciencia cuanto las serie de las causas y principios del Ser son una sistematización aristotélica de toda la protología griega desde Tales de Mileto a Platón como queda expuesto en el Libro Alfa de la Metafísica.

Pues bien, si no se considera el sustrato separado de las formas, los principios que corresponden a la ἐνέργεια vienen a corresponder en la *filosofía primera* a aquella división de las dos cuestiones del «ser» y del «qué-es» que Aristóteles unifica bajo una misma actividad y que Andrónico, en cambio, editó y ordenó como dos ciencias o disciplinas separadas: la una, como *Τά μεταφυσικά* identificándola con la ciencia el Ser y la Ousia; la otra, no tanto como una «ciencia» sino como un «instrumento para la ciencia» u ὄργανον, logoi que nosotros conocemos por *tratados lógicos*. Una vez que la *filosofía primera* como conjunto queda, por contra, configurada como la ordenación de las cuestiones acerca del «Ser» desde un primer punto de vista físico-constitutivo seguida de la cuestión acerca del «qué-es ser», lo que supone de entrada la unificación de los tratados metafísicos y lógicos,

⁶³ Vid. Aristóteles (2007) Metafísica 1069 a 18-30

podemos finalmente esbozar de igual manera sumaria la configuración de las divisiones que corresponden a ambas partes. En este segundo nivel más particularizado las indicaciones y señales de Aristóteles respecto a las divisiones de la *filosofía primera* son, si cabe, aún más claras.

Sea, pues, la *filosofía primera* la ordenación de tres estudios o tratados progresivos: del Ser, de la Ousia y del Logos. Que el Principio es «Ser» y, en concreto, «*ser que significa algo determinado*» aparece afirmado en distintos lugares de sus tratados metafísicos y lógicos pues el «*ser separado del logos*» es «nada», impracticable, tal y como anunciaron antes Parménides y Platón⁶⁴.

Asentado que el Principio de la ciencia y del Ser es el «ser unido a la determinación» y que este «Ser-algo determinado» se da inmediatamente dividido en Géneros, la actividad de la *filosofía primera* pasa a la división de estos géneros en busca del primero, que no es otro que la «Ousia». Este estudio corresponde a *Categorías*: la relación de categorías enunciadas en 1 a 25 se reducen a dos, a la Cualidad y Cantidad, por un lado, como los géneros correspondiente a la contrariedad; y a la Ousia, en cuanto al género correspondiente al sustrato. El resto de las categorías son a su vez afecciones o bien de la Cualidad o Cantidad o bien de la Ousia, de ahí la reducción (Met.1069 b 20). Más allá de su consideración de Géneros primeros «en cuanto tales», el estudio de la Ousia, la Cualidad y Cantidad corresponde a la Física.

El proceso de determinación o especificación del Ser continua, pues, centrado en la Ousia. El estudio de la Ousia acapara, en efecto, el interés principal de los tratados metafísicos y literalmente su «centro» siguiendo el método descrito más arriba, pues se estudia, *en primer lugar*, la puesta en claro de su concepto o logos (momento universal); *en segundo lugar*, las divisiones, diferencias o contrariedades que le corresponden (momento de la singularidad); por último, se procede a la particularización del sustrato, esto es, de la Ousia y, en concreto, a identificarla con aquella que resulta ser la primera: la Ousia inmóvil y en modo de acto

⁶⁴ *Ibíd.* 1006 a 30 en relación a Peri Hermeneias 16 b 20-25. En Parménides véase el fragmento B3 de su Poema y en Platón *Sofista* 237 c-e

(momento de la particularización). Aristóteles deja constancia expresa de esta «dialéctica de la Ousia», que se desarrolla en los Libros VII-IX, en *Metafísica* 1028 b 27-31. Resumámosla nosotros.

De forma muy sumaria, en efecto, podemos decir que la puesta en claro del logos «Ousia» la resuelve Aristóteles en favor de la *esencia*, reduciendo a ésta sus otros posibles sentidos «universal», «género» y «sujeto» en *Metafísica* 1028 b 32 y ss. (Libro VII) Por lo que respecta al segundo momento, corresponde al estudio de las diferentes ousiai y las causas y principios que le corresponden según sean móvil o inmóvil (Libros VIII-IX y XII). Por último, el tercer momento de la particularización de la Ousia corresponde al estudio de los Principios modales, κίνησις ἐνέργεια, pues a la hora de determinar un orden de prelación entre las diferentes Ousiai lo relevante ya no es el «ser» sino el «modo de ser» y éste es el correspondiente a la «ousia inmóvil y en modo de acto» (ἡ οὐσία ἐνέργεια Met. 1071 b 20) que Aristóteles identifica con la *esencia*

(τὸ τί ἦν εἶναι) a lo largo de sus textos (Met.1041 a 27).

Esta identificación es la que sirve finalmente de puente entre las dos cuestiones que vimos más arriba pues cuando se responde a la cuestión sobre el «es» se indaga entonces la causa y ésta es la «*esencia*», el «qué-es» o la definición. Y para finalizar, el estudio de la «*esencia*» o definición, corresponde a los estudios lógicos los cuales, reconfigurados por su parte de nuevo conforme al método dialectico, se ordenan en los estudios acerca del logos o términos sin combinar (*Peri hermeneias*), de la proposición o Juicio (*Peri Hermeneias* y *Topicos*) y del Silogismo (*Analíticos*) cuya forma última y más desarrollada, llamada por Aristóteles «lógica» (συλλογισμὸς λογικὸς), o *silogismo de la esencia* por los especialistas modernos, supone una explicitación o regreso a la definición y, por tanto, al «Ser» cerrando la *filosofía primera* en un círculo perfecto y completo.

Referencias

- Heráclito. (2007). *Filósofos Presocráticos I*. Gredos.
- Platón. (2007a). *República*. Gredos.
- (2007b). *Parménides*. Gredos.
- (2007c). *Sofista*. Gredos.
- (2007d). *Filebo*. Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Gredos.
- (1969). *Tratados de Lógica*. Editorial Porrúa.
- (2007). *Tratados de Lógica*. Gredos.
- (2007). *Física*. Gredos.
- (2007). *De Anima*. Gredos.
- Porfirio. (2002). *Vida de Plotino*. Gredos.
- Kant, I. (1991). *Principios de la Filosofía de la ciencia de la Naturaleza*. Tecnos.
- (1993). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Hegel, G.W.F (1985). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Tomo II. Hegel. FCE.
- (1998). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Edhasa.
- (1999). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Alianza Editorial.
- Michelet, K. L. (1946). *Examen Crítico de la Metafísica de Aristóteles*. Editorial Iman.
- Jaeger, W. (1996). *Aristóteles*. FCE.
- Düring, I. (2005). *Aristóteles*. UNAM.
- Reale, G. (1999). *Guía de lectura de la Metafísica*. Herder.
- Berti, E. (2011) *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*. Buenos Aires. Oinos.
- Oñate y Zubía, T. (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el S.XXI*. Ed. Dykinson.