

# CONSIDERACIONES EN TORNO AL SENTIDO DE *METAFÍSICA* Γ,1. 1003<sup>a</sup> 21-22

**Resumen:** Este artículo se propone examinar ciertos problemas concernientes al planteamiento por parte de Aristóteles (en *Metafísica* Γ,1 1003<sup>a</sup>21-22) de una ciencia universal que contempla τὸ ὄν ᾗ ὄν o el ente en cuanto ente, especialmente la identidad que han establecido ciertos autores entre esta ciencia y la teología. El análisis de estos problemas llevará a plantear una nueva traducción del pasaje que creo es más adecuada con su problemática interna y su contexto.

**Abstract:** This paper aims to examine certain problems posed by Aristotle's proposal (in *Metaphysics* Γ,1 1003<sup>a</sup>21-22) of a universal science which contemplates τὸ ὄν ᾗ ὄν or being qua being, specially the identity certain authors have established between such science and theology. The analysis of these problems will lead to a comprehensive new translation of the fragment which I deem more adequate and coherent with its inner problematic and context.

En una de mis primeras clases en la carrera, el profesor le dijo a una audiencia de primiparos desorientados que había una cita de Aristóteles que deberíamos recordar hasta el día de nuestra muerte. Esta frase es la célebre oración inicial del libro gamma de la *Metafísica*: “Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo.”<sup>1</sup> o “Hay una ciencia que investiga el ser en cuanto ser y los atributos que le corresponden en virtud de su propia naturaleza.”<sup>2</sup> La recomendación al parecer surtió efecto, tanto así que mi monografía de grado versa en gran medida sobre este fragmento de la filosofía del Estagirita<sup>3</sup>. El propósito de este ensayo es presentar ciertos problemas concernientes a esta frase y una nueva traducción de la misma, la cual considero más consistente con el texto a la luz de estos problemas.

## A. EL PROBLEMA DE LA CONTINUIDAD DE «METAFÍSICA»

Sabemos que la *Metafísica* tal como la conocemos hoy en día, no es obra del mismo Aristóteles, sino una compilación posterior de ciertos escritos y notas de clase del filósofo hecha por Andrónico de Rodas en el siglo primero a.C., por lo que no se puede garantizar la correcta cronología de los libros y, en algunos casos, la autenticidad de los mismos. Esta compilación fue bautizada por Andrónico como *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, literalmente “lo que va después de la física”.<sup>4</sup> Ahora, una colección cuya cronología y orden no puede asegurarse no está exenta de problemas de interpretación y de coherencia, y la *Metafísica* aristotélica, más allá de ser una excepción, es el ejemplo paradigmático de ello. Sería dispendioso enumerar los diversos problemas y las diversas hipótesis que giran en torno a la disposición de los libros de la *Metafísica* y de su ordenamiento<sup>5</sup>, por lo cual me limito a enunciar el que atañe y afecta directamente la interpretación del libro gamma, capítulo 1, a



JUAN PABLO  
MEJÍA  
Universidad  
Nacional

<sup>1</sup> Esta traducción en particular es la de la edición trilingüe de Valentín García Yebra, editorial Gredos, Madrid, 1990. En adelante esta traducción se referirá, para propósito de citado, como [MetGY].

<sup>2</sup> Esta traducción corresponde a la versión de David Ross en *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, 1995. En adelante [MetR]. (Todas las traducciones del inglés son mías)

<sup>3</sup> Este ensayo es una versión modificada del primer capítulo de mi monografía de grado “ΤΙΠΟΣ ΤΙΝΑ ΜΙΑΝ ΦΥΣΙΝ.

*El doble problema de la unidad de la ciencia que contempla τὸ ὄν ᾗ ὄν a la luz de Metafísica Γ,2*”, dirigida por el profesor Germán Me-léndez Acuña.

<sup>4</sup> Una excelente historia de la *Metafísica* y de las diversas interpretaciones del término *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά* puede encontrarse en Aubenque (1962, p. 7-46).

<sup>5</sup> Para ello ver la sobresaliente introducción de Sir David Ross (1924,xiii-xxxii).

<sup>6</sup> Dentro del tratado *Metafísica* Aristóteles dedica gran parte de



sus esfuerzos a analizar cierto tipo de ciencias de altísima generalidad y alcance aunque con temas de estudio diversos. Algunos ejemplos de estas ciencias son: sabiduría (*σοφία*; *Met.* A,1 980<sup>a</sup>27), ciencia de las primeras causas (*ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην*; *Met.* A,3. 983<sup>a</sup>25), la ciencia que buscamos (*ἡ ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη*; *Met.* B,1. 995<sup>a</sup>24; K,2 1060<sup>a</sup>4), ciencia que contempla el ente en cuanto ente (*ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν*; *Met.* Γ,1. 1003<sup>a</sup>21), filosofía primera (*ἡ πρώτη φιλοσοφία*; *Met.* A,10. 993<sup>a</sup>15-16; E,1. 1026<sup>a</sup>24), teología (*θεολογική*; *Met.* E,1. 1026<sup>a</sup>19) y ciencia de la substancia (sin referencia exacta pero extendida a través de todo el libro Z).

<sup>7</sup> De nuevo, sobre la composición y estructura de la *Metafísica* ver Ross (1924, xiii-xxxiii) y Barnes (1995, p. 66-69).

<sup>8</sup> En 1923 Werner Jaeger abre con su libro *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (trad. castellana *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, FCE, México, 1946) una fértil línea interpretativa que vendría a ser llamada en el mundo anglosajón: *developmentarianism*. Para éste autor alemán los escritos de Aristóteles deben ser interpretados de acuerdo a la evolución filosófica del autor con respecto a la Academia platónica. Es decir, la filosofía del Estagirita varía sustancialmente conforme se va alejando de las enseñanzas de su maestro. Ahora, si bien gran parte de los que he llamado anticonsistencialistas siguen el *developmentarianism* de Jaeger hasta cierto punto, no

saber: la creencia según la cual la mentada “ciencia que contempla el ente en cuanto ente” es la misma ciencia a la que se está refiriendo Aristóteles con varios nombres a través de toda la compilación.

Esta problemática creencia proviene de la lectura de la obra aristotélica hecha por la escolástica medieval y la equivocada idea que tenían sus pensadores sobre la naturaleza de la filosofía del Estagirita. Para los escolásticos, Aristóteles era el filósofo sistemático por excelencia, y el *Corpus aristotelicum* compilado por Andrónico, una obra coherente y fluida en la que tal sistema se halla consignado. Por ello, muchos autores, en ese entonces y hoy, supusieron que las diversas ciencias planteadas a través de toda la *Metafísica*<sup>6</sup> eran una y la misma, llegando a identificar a esta ciencia en todos sus planteamientos con el título mismo del tratado: «metafísica». Vale anotar que dentro del texto aristotélico de la *Metafísica*<sup>7</sup> el término *τά μετὰ τὰ φυσικά* no aparece nunca y que esta atribución escolástica es, si no equívoca, sí bastante sospechosa. Asumir que Aristóteles está hablando de una misma disciplina puede llevarnos a afirmar incongruencias que oscurecen de manera patente el sentido de cada una de estas ciencias, lo cual a su vez compromete el valor filosófico de algunos de los fragmentos más notables del pensador.

Frente a esta problemática, esgrimiendo los más variados argumentos, se han presentado dentro del aristotelismo contemporáneo dos corrientes contrarias que llamaré: consistencialismo y anticonsistencialismo. La primera corriente, heredera de la escolástica, defiende una unidad o al menos una consistencia entre los diversos referentes con los que Aristóteles denomina a la ciencia después llamada «metafísica» y, por lo mismo, una unidad sistemática de la *Metafísica* en su aspecto temático. Entre sus defensores podemos mencionar a: Merlan, Patzig, Halper y Owens. Entre los inconsistentialistas encontramos, por su parte, a intérpretes como: Aubenque, Stevenson, Gómez-Lobo, Natorp, Jaeger, Owen y Barnes. Estos últimos defienden que la *Metafísica*, más que un tratado unitario, en este respecto nos presenta diferentes ciencias, constituyéndose así en un muestreo irregular del trabajo de Aristóteles en múltiples etapas de su desarrollo<sup>8</sup>. Ello permite que las diferentes ciencias no guarden necesariamente una consistencia entre sí; es más, para algunos intérpretes (especialmente Owen) algunas de estas ciencias propuestas son abiertamente inconsistentes con respecto a otras. De modo más claro, el consistencialismo aboga por una unidad temática de los diversos pasajes que componen la *Metafísica*, mientras que el anticonsistencialismo defiende la existencia de múltiples digresiones tentativas (no siempre compatibles) en torno a una temática vagamente similar. De esta polémica me interesa un fragmento muy pequeño pero importante para la comprensión de los alcances del libro gamma frente al resto de la *Metafísica*. Éste es si la teología y la ciencia que contempla el ente en cuanto ente son la misma o una diferente disciplina. Este problema implica la contraposición de Γ,1 y su afirmación en torno a que la ciencia que contempla el ente en cuanto ente es una ciencia universal y no-departamental, frente a ciertos pasajes de E,1 (1026<sup>a</sup>29-32) y K,2 (1064<sup>a</sup>28-1064b14) donde se identifica a esta ciencia (la que contempla el ente en cuanto ente) con la teología o la ciencia del ser separado (*χωριστόν*). Este problema requiere un análisis cuidadoso pues de cómo se le interprete, depende en gran medida el sentido de *Met.* 1003<sup>a</sup>21. Por último, dado que no quiero abogar de

entrada por una adhesión previa al consistencialismo o al anticonsistencialismo, en principio analizaré el pasaje desde las dos perspectivas a modo de encontrar cuál es la más sólida a la luz del resto del tratado y no a partir de compromisos teóricos preestablecidos.

## B. LA CIENCIA DEL ENTE COMO CIENCIA EN PROCESO

Las traducciones usuales del comienzo de *Metafísica* Γ,1 (“*Ἔστιν ἐπιστήμη τις...*”) rezan: “Hay una ciencia...” (Valentín García Yebra, 1990), “There is a science...” (Sir David Ross, 1995). En general, los autores traducen esta voz del verbo *εἶναι* (ser) por una voz equivalente que denota actualidad. No obstante, si se revisa cualquier gramática griega, por básica que sea, se encuentra que la voz “*ἔστιν* [palabra grave] no es idéntica a la forma personal *ἔστί(ν)* [aguda], sino que es o una voz impersonal que significa «es posible» o una forma enfática del verbo ser que significa “existe”. Ahora, los traductores revisados se inclinan por la segunda acepción y no por la primera. ¿Por qué? Me parece que éstos se están basando en una lectura escolástica del texto que supone cierta sistematicidad pulida en la obra de Aristóteles. En la parte correspondiente a 1003<sup>a</sup>21 de su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* (CMMA, 529), Santo Tomás afirma que Aristóteles pasa en ese punto del texto a determinar el tema de estudio cuyos problemas había analizado dialécticamente en el libro anterior (B). Santo Tomás creía, por lo mismo, que la *Metafísica* era un tratado continuo que, en efecto, se dirigía al establecimiento de una ciencia, de una *ἐπιστήμη* general del ente en cuanto ente. Esto se ve más claro cuando en la sección 1144 de CMMA, correspondiente a las primeras líneas del libro E, el Aquinate anuncia que en este libro se va a establecer la verdad de los temas planteados en el libro Γ, es decir, se va a dar el primer paso en el asentamiento de una ciencia demostrativa de lo que es en cuanto que es. Si Santo Tomás y sus seguidores tienen la razón, es perfectamente válido utilizar la segunda acepción de “*ἔστιν*”, pues la ciencia propuesta en un libro es continuada por la otra y ella se da como un hecho. Esta ciencia ya existe, no sólo como investigación sino como una ciencia demostrativa que se está estableciendo.<sup>10</sup>

Hay dos razones para sospechar de esta interpretación escolástica y preferir, al menos mientras avanza la investigación, la primera acepción de “*ἔστιν*” (la acepción impersonal). La primera es que, en general, dentro de la obra de Aristóteles no aparecen muchos ejemplos acabados de una verdadera *ἐπιστήμη*, de una ciencia absolutamente demostrativa según los cánones de *Segundos Analíticos*, es decir, un saber que se exhibe por medio de razonamientos que *parten* de primeros principios. Más bien, lo que nos presenta el *Corpus Aristotelicum* es una serie de investigaciones tendientes a buscar y evaluar estos principios. Sería sumamente extraño que Aristóteles proclamara el nacimiento de una ciencia que, como veremos, tiene una inmensa cantidad de problemas metodológicos, cuando la gran mayoría de su proyecto filosófico aún aguarda la tan anhelada forma demostrativa. De manera más específica para el caso que nos compete, no hay un desarrollo *a partir* de principios inmutables (al menos en la obra que nos ha legado Aristóteles) que contenga la



hay razones para asociar indisolublemente una perspectiva con la otra. El consistencialismo y su contraparte se determinan exclusivamente a partir de la perspectiva sobre la unicidad temática de *Metafísica* y no pretende, en ningún momento, especular en torno al alejamiento o cercanía de Aristóteles con el pensamiento platónico. Eso sí, comparten (anticonsistencialismo y developmentarianismo) la creencia que el pensamiento de Aristóteles sufrió modificaciones radicales a través de su desarrollo evolutivo que pueden ser constatadas en sus escritos.

<sup>9</sup> Ver Jaime Berenguer Aménos (1994, p. 149) y Lydell, Scott, Jones (1992, entrada para *εἶναι*)

<sup>10</sup> La diferencia entre “ciencia” (*ἐπιστήμη*) y mera investigación en la filosofía de Aristóteles es una diferencia de carácter y de método. La ciencia supone la posesión, por parte del que conoce, de principios eternos y universales necesariamente verdaderos sobre aquello que conoce, a partir de lo cual deduce (también de manera necesaria) todo el conocimiento sobre el tema que le compete (ver *Segundos Analíticos* I,1-2; *Tópicos* I,1.). El conocimiento científico o demostrativo no añade nada nuevo a nuestro conocimiento, pues todo éste ya ha de estar contenido en las premisas necesarias y verdaderas que descubrimos. Esta ciencia demostrativa es, más bien, la forma más adecuada de exponer la verdad sobre un tema, pues si las premisas son necesarias y verdaderas, todo lo que de ellas se deduzca será a su vez necesario y verdadero. Sin em-



bargo, previo al establecimiento de una ciencia demostrativa, debemos poseer cierto tipo de conocimientos sobre las cosas, los cuales se irán organizando con miras a una eventual sistematización demostrativa. En esta etapa del conocimiento podemos proceder de muchas maneras: dialécticamente (*Tópicos* I,1-2), de lo mejor conocido por la percepción a lo mejor conocido de por sí (*Física* I,1; *Segundos Analíticos* I,2 71b33-72<sup>a</sup>5; *Metafísica* A,1-2), etc. [Owen 1961, 89-90] A lo que apunta todo esto es a que la ciencia no es la única forma de tener conocimiento de las cosas y gran parte de la obra de Aristóteles, más que proponer ciencias acabadas, presenta investigaciones cuyo fin es constituir este tipo de ciencias.

<sup>11</sup> A renglón seguido de 1003<sup>a</sup>21, Aristóteles afirma que la ciencia que contempla lo que es en tanto que es no se debe limitar, como el resto de las ciencias particulares, a estudiar un fragmento de las cosas que son, sino que debe estudiar las cosas que son de manera universal (Met. 1003<sup>a</sup>22-26).

<sup>12</sup> La diferencia entre demostración y dialéctica consiste en que si bien ambos métodos utilizan el aparato lógico deductivo de Aristóteles, la demostración parte de principios verdaderos establecidos de manera definitiva, mientras que la dialéctica procede lógicamente a partir de opiniones reputadas aparentemente ciertas pero sin la solidez de los principios demostrativos (*Tópicos* I,1 100<sup>a</sup>20-101<sup>a</sup>4.) La dialéctica es, por ello, un método más de evaluación de teorías que de exposición científica y se constituye en el

*inmensa amplitud*<sup>11</sup> que una ciencia como la que propone el autor implica; más bien, lo que se ve en el resto de la *Metafísica* es un análisis y una búsqueda de cuáles podrían ser los principios de tal ciencia o de una ciencia similar. Cosa que lleva a algunos autores como Terence Irwin (1988, p. 19) a proponer que el método de indagación de esta nueva ciencia es la dialéctica<sup>12</sup> y no la demostración. Esta discusión es ya de inmensa envergadura y complejidad por lo que pienso evitarla en la medida de lo posible. El segundo argumento, a mi parecer el más concluyente, es que Aristóteles mismo parece ser consciente de la problematicidad de la ciencia que plantea, pues dedica buena parte del libro gamma a mostrar cómo es tal ciencia posible (siendo la significación focal el argumento central de esta empresa). Grandes fragmentos de la obra del Estagirita se oponen a que tal ciencia exista y tenga el tema de estudio que se propone (el ente en cuanto ente), por lo que el filósofo debe esbozar un argumento en su defensa. Esto apunta a que Aristóteles quiere, a través de este escrito, convencer a su audiencia de la posibilidad de una ciencia tal y no tanto proponer esta ciencia como definitiva. Por ello propongo que el fragmento se traduzca según la acepción impersonal de *ἔστιν*, siendo su forma inicial: “Es posible una ciencia...”.

Un lector podría objetar estas reflexiones como inocuas e improductivas. No obstante, pienso que traducir el término en esta forma de posibilidad brinda, al menos, dos ventajas exegéticas. La primera consiste en resaltar el carácter polémico del autor. En el libro gamma y en general en toda la *Metafísica* (así como en gran parte de su obra), Aristóteles no está expresando su doctrina de una manera definitiva e inapelable. Más bien, estas consideraciones son fruto de una discusión con la filosofía de su tiempo y con la suya propia que revelan a este filósofo según su verdadera luz: la de un pensador crítico y problemático más que un maestro de ideas fijas y manidas. La segunda ventaja exegética que proporciona esta lectura es la de ubicarnos de manera más explícita dentro de la estructura de gamma 1-2, que como ya mencioné, no es una exposición sino un argumento a favor de una propuesta difícil. Aristóteles intenta probar que tal ciencia no es un despropósito, lo que en ningún momento exige que Aristóteles presente ejemplos concretos de esta disciplina en formación. Por ello, considero un acto de caridad con el autor y a favor de una mayor claridad en el lector, el elegir una acepción distinta que da mucha más flexibilidad al análisis y que, a diferencia de la tradicional, parece cumplir lo que promete, dando así una visión más coherente del texto y del autor mismo.

### C. EL SIGNIFICADO DE τὸ ὂν ἢ ὂν

El siguiente paso para el análisis de *Metafísica* Γ,1 consiste en descubrir qué significa la curiosa y problemática expresión τὸ ὂν ἢ ὂν [“ente en cuanto ente” MetGY, “being qua being” MetR] que tantos dolores de cabeza ha provocado a los intérpretes. Por supuesto, debemos comenzar con un análisis filológico de lo que la expresión significa. τὸ ὂν es el participio presente neutro singular del verbo griego *εἶναι* (ser), por lo que debe ser traducido como “aquello/lo que es” o, de una forma mucho más sofisticada, como “lo ente”. De entre las dos, la primera traducción es preferible, ya que no se presta a interpretaciones equívocas de corte parmenideano o



contemporáneo. ¿Qué significa para Aristóteles τὸ ὄν? Cualquier cosa que es: árboles, personas, entidades matemáticas, propiedades e incluso negaciones de propiedades (Met. Γ,2. 1003b10). Por esto último, y en concordancia con la futura estrategia de la significación focal, el τὸ ὄν debe ser entendido como todo aquello que pueda ser ya sujeto de una predicación o un predicado<sup>13</sup> (ya sea positivo o negativo). En *Categorías* II 1<sup>a</sup>17-1b9, Aristóteles hace una diferenciación extensiva de las cosas que se dicen, es decir, de la totalidad de las cosas que pueden ser expresadas por el lenguaje (tanto sujetos como predicados). Estas «cosas que se dicen» (τὰ λεγόμενα) se clasifican después a través de ciertas divisiones (1b23-2<sup>a</sup>1), las diez categorías<sup>14</sup>, que para Aristóteles consistían en las parcelaciones más básicas en las que podemos agrupar las cosas, pues justamente expresan los diversos sentidos en que una cosa puede ser (Met. Δ,7 1017<sup>a</sup>23-24; Met. Ζ,1 1028<sup>a</sup>10-14). Una cosa que es, es algo que puede ser incluido en alguna de las diez categorías. Por lo tanto debe rechazarse de plano la idea introducida por traducciones como «el ente» o «el ser» de que τὸ ὄν se refiere a algo en particular, sino que este término (aunque singular) por su carácter neutro y su contexto indica todas las cosas que son (Kirwan 1993, p. 77).

La partícula ἧ, por su parte, es la declinación dativa del relativo femenino (ἧ: “la que, la cual”) y era usada por los griegos para mostrar el modo en que algo era hecho (Gomez-Lobo 1976, p. 21). Por lo tanto, τὸ ὄν ἧ ὄν puede ser traducido como “lo que es en cuanto que es” o con la voz latina *qua*, muy popular en las traducciones inglesas: “lo que es qua es”. Para ver mucho mejor a qué se refiere Aristóteles con esta figura ἧ me remitiré a dos pasajes de otros libros que son particularmente claros en su exposición del concepto. “Así en tanto el estar en reposo no pertenece al hombre mismo en tanto hombre [ἧ ἄνθρωπος] sino en cuanto idea [ἧ ἰδέα], no puede ser una propiedad del hombre el ser inmóvil” (*Tópicos* V,7. 137b 6-9); «Así un médico construye una casa, no en cuanto médico [ἧ ἰατρός] sino en cuanto constructor [ἧ οἰκοδόμος] y llega a ser canoso, no en cuanto médico sino en cuanto tenía cabello negro [ἧ μέλας]; pero cuando cura o llega a fracasar curando lo hace en tanto médico.» (*Física* I,8 191b4-6)

Considerar o hacer algo ἧ otra cosa [o ἧ sí mismo] implica una serie de restricciones específicas que determinan la naturaleza de la actividad. Así, como en los ejemplos citados, el hombre no es inmóvil en cuanto ser biológico, así la idea de hombre (no en un sentido platónico sino conceptual) sí lo sea. Dicho de otro modo, hay una faceta del ser hombre que es la de ser “idea de hombre”, la de acomodarse a cierto concepto. El hombre es móvil en cuanto hombre mismo (ser vivo individual) pero en otra faceta no lo es. Que cierto sujeto participe de cierta cualidad en tanto x, implica que sólo las recibe en cuanto es ese x, así posea otras muchas facetas en las cuales pueda recibir otras cualidades. Ello se ve con más claridad en el ejemplo extraído de la *Física*. Tenemos un médico, digamos, Nicómaco —padre de Aristóteles. Si Nicómaco construye una casa de juegos para su curioso y joven vástago, lo está haciendo no en tanto médico, sino en tanto constructor de casas. Las propiedades y habilidades utilizadas en la construcción de casas no le pertenecen a Nicómaco como médico sino como albañil. Al envejecer Nicómaco, su cabello se



método idóneo para analizar si un principio plausible tiene o no la solidez que se requiere para ser principio demostrativo. Ello se ve complementado por el acceso que tiene la dialéctica a la inducción (*ἐπαγωγή*) [*Tópicos* I,12 105<sup>a</sup>10-19], la cual le permite corroborar afirmaciones universales inseguras a través de la acumulación de ejemplos particulares. Esta inducción no puede ser usada, en contradistinción, en la deducción donde se procede siempre de lo más universal al particular.

<sup>13</sup> Hay autores como Gómez-Lobo (1976, p. 22 y ss.), Tugendhat (1992, p. 73), Grice (1988, p. 182) y Ferejohn (1980, p. 123) que defienden la reductibilidad del uso existencial del verbo ser a su uso copulativo. Me explico, en la filosofía de Aristóteles decir que algo “existe” siempre puede ser reducido a que ese algo es tal y tal cosa. Toda entidad existente es para Aristóteles enunciabile y es el enunciado mismo lo que muestra que esa entidad existe. Por esta razón es que se puede afirmar que la totalidad de lo que es puede ser limitado a todas aquellas cosas que son representadas en el lenguaje por un sujeto o un predicado. Ya que sólo lo que es representable por el lenguaje es enunciabile y sólo lo enunciabile existe. (Seg An. II,8 93<sup>a</sup>4-6)

<sup>14</sup> “Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἦτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ πού ἢ ποτὶ ἢ κείσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν.” (Cat. 4. 1b25-26) «De las cosas dichas fuera de alguna combinación cada una de ellas significa ya una substancia, o un cuánto [cantidad], o un cuál [cualidad], o un respecto



a alguno [relación], o un dónde [lugar], o un cuándo [tiempo], o un estar puesto [situación], o un tener [hábito], o un hacer [acción], o un padecer [pasión].»

<sup>15</sup> La palabra usada por Aristóteles en el ejemplo es *οἰκοδόμος* que significa no albañil sino constructor de casas. Uso albañil por mera corrección estilística.

<sup>16</sup> Esto podría sonar extraño a la luz de lo dicho en la cita 13 con respecto a la definición de lo que es. Habíamos dicho, en efecto, que todo lo que es es algo  $[(x) (\exists(x) \supset \{ \exists(F)Fx \})]$ , asumiendo un compromiso con el sentido copulativo del verbo «ser». Todas las cosas que son en cuanto que son significa las cualidades de todas las cosas que son en tanto que éstas son algo, sin tomar en cuenta qué sea ese algo específico. Es decir, en tanto que éstas son, o un sujeto, o algo dicho de algún

torna blanco no en tanto médico sino en cuanto pelinegro, pues su ser médico no afecta en nada el tránsito de su pelo negro a cano. La faceta de Nicómaco que es médico no encanece ni está involucrada en su encanecer, como sí lo está en el acto de curar o dejar de curar.

J.G. Stevenson propone en su ensayo “Being *qua* Being” (1975, p. 45) que las condiciones de verdad para que un cierto A pertenezca o se diga de B  $\eta$  C son: 1. que A pertenezca a algunos B, 2. que A pertenezca a todos los C, 3. que C sea la clase más amplia de cosas tal que A pertenezca a cada miembro de ella. Veamos entonces si uno de nuestros anteriores ejemplos funciona. El construir casas pertenece a los hombres *qua* albañiles implica que: 1. Algunos hombres construyen casas. 2. Todos los que construyen casas son albañiles<sup>15</sup>. 3. La clase más grande de cosas cuya totalidad de miembros construye casas es la clase de los albañiles. Los constructores de puentes, por ejemplo, pueden construir casas en su tiempo libre pero no todos ellos lo hacen. Puede que algunos médicos, como nuestro Nicómaco, construyan casas pero no todos lo hacen y no sólo los médicos lo hacen, por ello los hombres construyen casas  $\eta$  albañiles y no  $\hat{\imath}$  médicos.

Teniendo esto en mente podemos dar ya una interpretación ligeramente apropiada de lo que  $\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$  significa. “Lo que es en tanto que es” significa que se van a tomar en consideración sólo aquellas propiedades que pertenecen a las cosas que son (es decir, a la totalidad de ellas) sólo en la medida en que son.<sup>16</sup> Ello, según el análisis que acabamos de hacer, significa que estas propiedades deben pertenecer a las cosas que son en tanto que éstas últimas forman la clase más grande que las puede contener en todos sus miembros. La propiedad de ser azul no se diría  $\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ , porque si bien no podemos pensar un conjunto de cosas más extenso que «aquello que es», no todas las cosas en ese conjunto son azules. Esta interpretación, aunque ha sido la predominante en los últimos años, no es en ningún sentido una interpretación estándar ya que hay otra gran corriente en el aristotelismo que lee este pasaje de un modo completamente distinto. Modo que trae de vuelta el problema ya esbozado de la relación entre ciencia del ente en cuanto ente y teología y que implica un análisis global de *Metafísica*  $\Gamma$ ,1.

Hasta donde he expuesto, la ciencia de lo que es en tanto que es podría interpretarse como una ontología de alcances sumamente generales cuyo tema de estudio son las propiedades básicas compartidas por todas las cosas que son. No obstante, hay autores que, basados en ciertos pasajes problemáticos de los libros E,1 (1026<sup>a</sup>29-32) y K,2 (1064<sup>a</sup>28-1064<sup>b</sup>14), hacen una lectura variante de  $\Gamma$ ,1.1003<sup>a</sup>21. Para estos autores, cuyo portavoz en este siglo fue Philip Merlan, la fórmula  $\eta\ \delta\upsilon\nu$  funciona como adjetivo y modifica al  $\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu$  inicial traduciéndose entonces la expresión completa por “lo que es en el sentido más alto - más ente”, es decir: Dios. Ello implica que estos autores le dan una referencia nominal específica a  $\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ . Esta no es una interpretación descabellada ni mucho menos, sino que se nutre de los pasajes mencionados de los libros E y K. En estos se dice, someramente, que hay tres tipos de substancia en el cosmos: la substancia móvil (los objetos de la naturaleza), los objetos de la matemática y la substancia eterna y separada (*χωριστόν*). A los primeros dos tipos de substancia les corresponde una ciencia que las contempla del modo mencionado en el comienzo del libro gamma, a saber: cercenando cierta



parte específica del ente y estudiándola (*Met.* Γ,1 1003<sup>a</sup>22-26). El problema aparece cuando se va a contemplar la substancia divina, eterna, inmóvil y separada, pues la ciencia que la estudia, dice Aristóteles, será filosofía (ciencia) primera sobre las otras dos y será universal justamente por ser primera (*καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη*. *Met.* E,1. 1026<sup>a</sup>30-31). ¿Hablan el libro gamma y el libro épsilon del mismo tipo de ciencia universal? Desafortunadamente, para la interpretación ontológica (es decir, aquella que propone a la ciencia del ente en cuanto ente como un estudio generalizado de los atributos que toda cosa existente posee), esto parecería ser así. El libro épsilon comienza con una reflexión sobre el ente en cuanto ente (*Met.* E,1 1025b3-4) para luego afirmar: “...si hay alguna substancia inmóvil [Dios] ésta [la filosofía que la estudie, i.e. la teología] sería anterior y Filosofía primera y universal precisamente por ser primera; y a ésta correspondería considerar lo que es en cuanto que es, su quiddidad [lo que esto es] y las cosas que le son propias en cuanto que es.” (*Met.* E,1 1026<sup>a</sup>29-32, mi traducción) Además, el libro kappa, que reproduce con precisión los argumentos de otros, así su autenticidad haya sido puesta en duda (Ross 1924, xxv-xvii), afirma lapidariamente: “hay una ciencia de lo que es en cuanto que es y es separado.” (*Met.* K,7 1064<sup>a</sup>29) Ambos fragmentos parecen dirigirse hacia el mismo punto: la teología y la ciencia de lo que es en tanto que es son una y la misma cosa.

Para sustentar esta hipótesis, además de la evidencia textual, sus defensores utilizan una variedad de argumentos que pueden resumirse en uno: Dios, la substancia eterna y separada, es primera porque no depende de ninguna y todas las demás dependen de ésta. Por ello, al examinar la substancia divina estaremos considerando de manera indirecta todas las demás substancias del universo que le son subordinadas. Por eso es que la ciencia teológica sería universal en tanto primera y ciencia del ente en cuanto ente. (Merlan 1968, p. 189-190; Patzig 1960, p. 42) En otras palabras, el estudio de las propiedades básicas de lo que es, se estaría efectuando a partir de las propiedades de lo que es en un sentido más alto y primero por existir con independencia de todas las demás cosas.

A mi parecer, hay tres argumentos que contradicen esta interpretación. El primero ya fue ligeramente esbozado y es un argumento de corte netamente filológico. Según los estudios de Stevenson (1975, p. 42) y Gómez-Lobo (1976, p. 20-21) la voz *ἡ ὄν* no tiene un carácter adjetivo (arrojando el ya mentado sentido nominal de *τὸ ὄν ἡ ὄν*) sino un carácter adverbial. El tipo de construcciones (*ἡ x*) en griego no se refiere a cosas sino a la manera cómo son hechas o apreciadas. Veíamos en los ejemplos de *Física* y *Tópicos* (*vide supra* pag.5) que una cosa **pertenece** *ἡ* otra a otra o que cierta persona no **construye** *ἡ* médico sino *ἡ* albañil. En el caso particular de *Metafísica* la ciencia está **contemplando** lo que es *ἡ* es. El *ἡ ὄν* modifica al verbo «contemplar» (*θεωρεῖ*) y no a «lo que es» (*τὸ ὄν*). No parece haber razones filológicas para afirmar que *τὸ ὄν ἡ ὄν* se refiere a un sustantivo en particular (Dios) por más que la interpretación adjetiva de *ἡ ὄν* esté de acuerdo con los pasajes problemáticos de épsilon y kappa.

Esta versión adverbial del pasaje se ve apoyada por locuciones similares en otras partes del texto. Verbigracia E,1.1025b3-4: “Buscamos los principios y las causas de las cosas que son [*τῶν ὄντων*], pero obviamente en cuanto que son [*ἡ ὄντα*]”. El uso del plural cuestiona seriamente la posibilidad de que *τὸ ὄν ἡ ὄν* tenga el uso



sujeto de manera general.

<sup>17</sup> Según la gramática griega de Herbert Weyr Smyth (1996, §996<sup>a</sup>) los participios con artículo neutro equivalen a un plural. Verbigracia τὸ μαχόμενον [part. singular neutro «lo combatiente»] = οἱ μαχόμενοι [part. plural masculino «los combatientes»]

<sup>18</sup> Ver *Metafísica* Δ,11 1019<sup>a</sup>1-4. La prioridad natural implica que si B no puede existir sin A, pero A sí puede existir sin B, A es naturalmente primero que B.

referencial que le adjudica Merlan ya que, evidentemente, el pasaje hace referencia a un punto de vista según el cual se consideran todas las cosas que son y no un ente en especial de modo específico. Es más, Jonathan Barnes (1995b, p. 70) propone una interesante traducción de el primer τὸ ὄν como plural que me parece conveniente adoptar por la siguiente razón de orden filológico: en griego antiguo, y especialmente en textos filosóficos, se solía construir cierto tipo de locuciones de tipo abstracto como “lo bello” [τὸ καλός] o “lo justo” [τὸ δίκαιος] añadiendo el artículo neutro τὸ a un *adjetivo sin sustantivo* correspondiente. Dentro de esta tendencia de la lengua helénica se ha traducido τὸ ὄν como “lo ente” o “lo existente”. No obstante, ésta no es la forma más adecuada de traducir. En griego *los participios articulados* (v.g. τὸ ὄν) se deben traducir de forma diferente. Los participios con artículo, en efecto, no se refieren a entidades abstractas sino a sujetos concretos que ejercen una acción (v.g. “caminar”—caminante [el que camina]). Este carácter concreto del participio se ve modificado por el artículo neutro de modo que éste no se refiere a una sola cosa sino a todas en su conjunto<sup>17</sup> (Kirwan 1993, p. 76-77). Tenemos pues entonces que: “Es posible una ciencia que contemple a las cosas que son en cuanto que son.” Sin embargo, el argumento filológico, muy útil para determinar imprecisiones y errores de sentido, no refuta de manera satisfactoria la postura de Merlan y Patzig que se basa mucho más en argumentos filosóficos y en los fragmentos difíciles de épsilon y kappa que presentan una versión variante de esta ciencia que contempla τὸ ὄν ἢ ὄν; razón por la cual es necesario buscar otros argumentos para sostener la postura que se pretende defender.

Un segundo argumento es sugerido por Jonathan Barnes (1995b, p. 102-103) y afirma que la teología considera no lo que es en cuanto que es sino la substancia en cuanto substancia, por lo que no puede haber equivalencia. Los defensores de la identidad teología-ciencia de lo que es, propugnan que, siendo la substancia el primer sentido de las cosas que son (ya que todo se dice con respecto a una substancia —*Met.* Γ,2 1003b6-11), la substancia en sentido primero (Dios) será aquella que deba estudiar una ciencia que considere las cosas que son en su totalidad. Si conocemos la substancia primera, nos dicen, conoceremos a través de ella todas las otras substancias y todos los otros seres que dependen de éstas (i.e. propiedades). El argumento de Barnes se dirige entonces contra esta concepción afirmando que una ciencia que proceda de esta forma no estaría contemplando lo que es desde la perspectiva indicada por el  $\hat{I} \times n$  sino desde una perspectiva  $\hat{I}$  substancia. La substancia divina es primera con respecto a las de la física y la matemática justamente por ser separada (*χωριστόν*), porque puede existir con independencia de las primeras mientras que éstas (como muestra el libro lambda de *Metafísica* Λ,5 1070b36-2) no pueden llegar a ser sin ésta. Y, de manera correspondiente, ninguno de los demás entes existentes (atributos de la substancia) puede existir si no existe la substancia (*Cat.* V 2b5-9). No obstante, esta dependencia, llamada por Owen (1957, p. 186) “prioridad natural”<sup>18</sup>, no es la única prioridad existente, y una ciencia organizada según este principio de prioridad no llegaría a tener la amplitud universal que debemos esperar de una ciencia que contemple τὸ ὄν ἢ ὄν (*Met.* 1003<sup>a</sup>22-26). La teología explica cómo es posible la *generación* de los demás seres, pero no explica cuáles son las propiedades en las que basan su existencia las cosas generadas y, menos aún, explica cuáles son



las propiedades de los atributos de estas cosas generadas (que, como ya se había mencionado, también pertenecen al conjunto τὸ ὄν). Lo que cada cosa es en realidad es su esencia y ésta, como nos dice el propio libro sobre la “teología” (Λ,3 1069b35), no es generada. Dicho de otra forma, el dios aristotélico es la fuente de todo el movimiento y generación del cosmos pero no es un *donator formarum* (un dador de formas) como pensaban los platonistas árabes. Las formas de todas las cosas han existido desde siempre igual que el universo. Por lo que la teología (en tanto ciencia de la generación última), si bien puede explicar la generación de las substancias, no puede explicar qué son éstas en un sentido predominante y, de nuevo, mucho menos qué son los atributos que inhieren en esta substancia. Es así como interpreto la anotación de Barnes sobre el carácter ἰσχυρὰ substancia de la teología: esta última está concentrada en explicar la existencia de cada substancia particular a partir de su generación, pero no puede expandirse a otros terrenos que también son propios de la ciencia que contemple las cosas que son en cuanto que son.

En el anterior argumento se utilizó la prioridad natural para mostrar que ella sólo puede garantizar cierta explicación que no es completamente acorde con la pretendida amplitud de una ciencia que contemple las cosas que son en tanto que son. Mi interés ahora, en este tercer argumento, es mostrar de modo más bien breve que Aristóteles sí propone una prioridad en el establecimiento de tal ciencia y que ésta no es la prioridad natural, por lo que teología (basada en este tipo de prioridad) y ciencia que contemple τὸ ὄν ἢ ὄν no pueden coincidir (al menos de una forma total). Aristóteles, como es evidente en gran parte de su obra, era un pensador obsesionado con los múltiples sentidos de los términos y las consecuencias de esto para el pensamiento. El caso particular de la expresión «las cosas que son» (τὸ ὄν) no es la excepción. “Lo que es se dice en muchos sentidos pero en orden a una sola cosa y una cierta naturaleza de manera no homónima.”<sup>19</sup> (*Met. Γ,2. 1003<sup>a</sup>33-34*) Este λέγεται πολλαχῶς (x se dice de muchas maneras) indica, por lo general, que el término analizado tiene varias definiciones en varios contextos y es por lo tanto homónimo (arriesgando de esta manera la posibilidad de una ciencia, ya que no puede haber ciencia que se base en un predicado homónimo). En este caso particular, Aristóteles niega la homonimia simple de τὸ ὄν, constituyendo a partir de este predicado “dicho con respecto a una sola cosa y naturaleza” una base sólida para el establecimiento de una ciencia unitaria (*Met Γ,2 1003b11-16*). Para no adelantar más detalles que harían de esta introducción al problema algo excesivamente dispendiosos, o aceptemos momentáneamente, en gracia del principio de caridad, que Aristóteles dice la verdad y que tal estrategia puede resolver tal multivocidad abriendo paso así a la posibilidad de la ciencia que ha planteado. La significación focal del ente se construye tomando como punto de foco (esa “cosa” y “naturaleza” con respecto a la cual se dicen todas las cosas) a la substancia. En efecto:

“Unas [cosas que son], ciertamente, se dicen que son por ser substancias, otras por ser afecciones de la substancia, otras porque son camino hacia la substancia o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia.” (*Met. G,2.1003b6-10*)<sup>20</sup> [*MetGY* con ligeras modificaciones mías]



<sup>19</sup> Τὸ δ' ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως ...

<sup>20</sup> τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας



<sup>21</sup> C.f. *Ética Eudemia* VII,2 1236<sup>a</sup>21-24.

Ahora, la substancia es primera con respecto a este ordenamiento, pero no en el sentido que favorecería a una interpretación teológica (prioridad natural), sino en uno muy distinto. Vemos en la cita que de las cosas se dice “que son” aún si generan la substancia o son negaciones de ésta. Evidentemente, si estamos considerando la prioridad natural a partir de Dios como criterio de ordenamiento, e identificando substancia con substancia divina, no podríamos explicar estas últimas. Si el punto de focalización es la substancia última, no tendría sentido decir que “lo que genera la substancia” también es, pues no hay cosa que genere a esta substancia última, del mismo modo como no hay cosa que genere a la materia o a las esencias de las cosas particulares (*Metafísica* Λ,3 1069b35-1070<sup>a</sup>5), las cuales son tomadas en otras partes de la obra de Aristóteles como posibles candidatos a la substancia. Una negación de la substancia, por su parte, si entendemos por “substancia” a Dios o al primer motor, podría ser cualquiera de las substancias naturales o uno de los más accidentales atributos. La negación de la substancia primera tiene tal amplitud porque ninguna substancia, nos dice el autor, tiene un contrario (*Categorías* V 3b24), es decir, un opuesto determinado del estilo negro a blanco, virtuoso a vicioso. La no-substancia, entonces, contendría a casi todo lo que en efecto decimos que es. Por este motivo, la substancia a la que se refiere la significación focal difícilmente puede ser la divina, pues la ciencia de lo que es se convertiría casi en su totalidad en una ciencia de la negación de la substancia, de la negación de lo que es en sentido primero. La solución dada por Aristóteles al planteamiento de una problemática ciencia de lo que es en tanto que es en el libro gamma no parece, pues, muy consistente si por «substancia» vamos a entender lo que en los fragmentos de kappa y épsilon se entiende por ésta; razón por la cual, difícilmente ambas ciencias pueden coincidir.

Gwil Owen, inventor del término «significación focal» y gran precursor de esta discusión, afirma que la introducción del *πρὸς ἕν* implica la inclusión de un nuevo sentido de prioridad diferente al de la prioridad natural (Owen 1957, p. 186). Éste es el sentido de prioridad lógica (*πρῶτον τῆ λογική*) de la substancia que determina que en todos los enunciados de las cosas que son estará incluida la substancia, mientras que en los enunciados de la substancia no estarán contenidas las otras cosas (*Metafísica* Ζ,1 1028<sup>a</sup>32-32)<sup>21</sup>. Esto quiere decir que si yo escruto la esencia de toda cosa existente, siempre encontraré necesariamente una referencia a la substancia. Esto puede ser tan preciso como “¿Qué es un eclipse? La interrupción de los rayos de la luna (substancia) por la tierra (otra substancia)”, hasta el abstracto: “¿Qué es la cantidad? Es la igualdad o desigualdad de cierta substancia.” Michael Ferejohn (1980, p. 120) propone que la prioridad lógica dentro del *πρὸς ἕν* puede ser expresada como:

“Un término T tiene significación focal si y sólo si (1) T es «dicho de muchas maneras» y (2) una de las muchas definiciones de T está contenida de manera no-recíproca en todas las definiciones restantes de T (i.e. aquello que significa lo primero es lógicamente anterior a lo que significan los otros)”.

Ahora, si en la constitución de la ciencia de las cosas que son en tanto que son es vital la inclusión de un principio de prioridad lógica, la teología debería poder cumplir este principio de manera cabal; esto es, si queremos que ciencia *τὸ ὄν ἡ ὄν* y teología coincidan. Esto se muestra problemático desde el comienzo. Si la

«substancia» de la que se habla en la significación focal es la substancia divina, ello no parece ayudar a la significación focal como una alternativa plausible. Pues si Dios es la substancia focal, ello implicaría que todo enunciado de una cosa que es debería incluir a Dios. Esto, al menos hasta donde ha sobrevivido el *Corpus*, no se da. Y no es extraño, dado que los enunciados, por lo general, exhiben la causa formal de las cosas que son, mientras que el motor inmóvil es sólo causa de su movimiento, su causa eficiente. La estrategia que permite que la ciencia del ente en cuanto ente exista como ciencia (la significación focal) no se aplica, entonces, en ningún modo a la estructura explicativa de la teología.

La substancia divina es primera en un sentido natural (y sólo en el aspecto de la generación) pero no es de ninguna manera primera en el sentido lógico, por lo cual no puede ser la substancia (o la única substancia) de la que se habla en *Metafísica* Γ 2.

#### D. SOLUCIÓN DE UNA REDUNDANCIA EN MET. Γ,1,1003a22

Espero haber explicado con lo anterior de manera suficiente por qué creo que la identidad entre teología y ciencia que contempla lo que es en cuanto que es no puede ser absoluta, abogando por una interpretación ontológica de esta ciencia y por una lectura adverbial de ἡ ὄν que la facilita (al menos en el pasaje pertinente de gamma 1). Falta, no obstante, analizar un fragmento de 1003<sup>a</sup>21-22 del cual también depende gran parte de su sentido y que puede ayudar a darle firmeza a la interpretación que se ha elaborado hasta el momento. Este fragmento es el importante, aunque muchas veces ignorado: «καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό», traducido corrientemente por «...y lo que le corresponde de suyo» (*MetGY*) o «... y los atributos que le corresponden en virtud de su propia naturaleza» (*MetR*). Ahora, me parece que estas traducciones son imprecisas y llevan a una lectura referencial de τὸ ὄν ἡ ὄν y, por lo mismo, a una identificación de la teología con esta ciencia que se propone.

«τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό» significa, como bien lo explica la traducción de Ross, los atributos universales de las cosas que son contempladas en tanto que son. Si recordamos la exposición de la estructura «ξ ἡ ψ»

(*vide supra* pag.6), ella siempre tiene como resultado una propiedad o propiedades que pertenecen o participan<sup>22</sup> de cierta cosa en cuanto ésta es otra (o en el caso de τὸ ὄν ἡ ὄν, sí misma). Las cosas que son tienen ciertos atributos que les son inherentes por el mismo hecho de que son y éstas serían justamente el resultado de una contemplación científica de τὸ ὄν en la perspectiva ἡ ὄν. Ello, sin embargo, se ve complicado por lo que καθ' αὐτό significa. En *Metafísica* Δ,18 1022<sup>a</sup>28-31 se lee que algo es καθ' αὐτό (entre otros varios sentidos) cuando: “el sujeto ha recibido algo directamente en sí mismo o en alguna de las partes de sí mismo; por ejemplo, la superficie es blanca por sí misma, y el hombre vive por sí mismo.” (el énfasis es mío) Esto quiere decir que blanco se dice καθ' αὐτό de superficie dado que la superficie es blanca en tanto superficie y no en tanto otra cosa, es por ser superficie que puede tener un color, en este caso, blanco. Algún lector perspicaz notará que si los anteriores ejemplos son adecuados hay una diferencia sutil entre καθ' αὐτό y ἡ αὐτό (ἡ sí mismo), pues el primer tipo de predicación no parece adaptarse bien a las condiciones de verdad



<sup>22</sup> El verbo griego es ὑπαρχεῖν, involucrado como participio presente neutro plural [ὑπάρχοντα] en el fragmento de 1003<sup>a</sup>21-22.



<sup>23</sup> Las condiciones de verdad para que un cierto A pertenezca o se diga de B  $\eta$  C son: 1. que A pertenezca a algunos B, 2. que A pertenezca a todos los C, 3. que C sea la clase más amplia de cosas tal que A pertenezca a cada miembro de ella.

<sup>24</sup> Stevenson (1975, p. 44) y Barnes (1993, p. 112-113).

propuestas para una relación  $x \eta x$  según el texto de Stevenson<sup>23</sup>. Cuando decimos que el ser blanco se dice o corresponde a superficie en sí misma ( $\kappa\alpha\theta^{\circ} \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ) estamos violando la segunda y la tercera condición de la predicación  $\eta \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ; a saber: que toda superficie sea blanca y que la superficie sea el conjunto más grande de cosas a las que algo blanco pueda pertenecer, siendo verdadero esto de cada miembro. Pues no todas las superficies son blancas y si bien la superficie es el conjunto más grande de cosas que puede ser blancas, ello no es un hecho para toda superficie. Esta disparidad entre  $\kappa\alpha\theta^{\circ} \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  y  $\eta \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  ya había sido notada por J.G. Stevenson (1975, p. 43-45), quien nos remite a la definición de  $\kappa\alpha\theta^{\circ} \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  dada en *Segundos analíticos* I,4 73<sup>a</sup>35-b5. A se dice  $\kappa\alpha\theta^{\circ} \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  de B (A pertenece a B en sí mismo) si: A pertenece a la definición de B o si B pertenece a la definición de A.<sup>24</sup> En este caso, si decimos que el ser blanco pertenece a la superficie  $\kappa\alpha\theta^{\circ} \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ , tendremos que estarnos refiriendo a la segunda acepción, pues a la definición de “superficie” no corresponde el ser blanco, mientras que a la de “blanco” sí corresponde el ser una superficie, pues lo blanco no puede darse en algo que no sea una superficie.

Dadas esas dos definiciones de  $\kappa\alpha\theta^{\circ} \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ , ¿cuál debemos escoger para que el pasaje de *Metafísica* tenga algún sentido? Supongamos que tenemos una cierta entidad A que pertenece a lo que es  $\kappa\alpha\theta^{\circ} \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ . En el fragmento 1003<sup>a</sup>21-22 Aristóteles no puede estar hablando del segundo sentido arriba mencionado, pues si A se dice de lo que es  $\kappa\alpha\theta^{\circ} \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ , lo que es debe participar del enunciado de esta entidad A. Ello no es falso, todo lo contrario, es una tautología y no nos dice nada sobre la relación entre lo que es y A. Si A es enunciable, se da por descontado que es y que su existencia está contenida en el enunciado. (*Seg. an.* II,8 93<sup>a</sup>4-9) La consecuencia fatal de esta tautología para la ciencia que contempla lo que es en tanto que es, sería que toda propiedad y todo ente se dirían  $\kappa\alpha\theta^{\circ} \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  de él, lo cual lo convertiría en una ciencia imposiblemente extensa. Se preguntará el lector: “¿No proponía Aristóteles una ciencia universal? Pues hela ahí.” El problema de esta interpretación es que si todo se dice  $\kappa\alpha\theta^{\circ} \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  de lo que es, no habrá forma de ordenar el conocimiento acerca de la totalidad de las cosas, y por lo tanto no será posible ni una significación focal ni una ciencia en general, pues toda ciencia se ocupa de lo que es primero (*Seg. an.* I,2 71b 10-26 y 72<sup>a</sup>38-72b4). Es decir, si se toma  $\kappa\alpha\theta^{\circ} \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  en su segunda acepción, la ciencia de lo que es contendrá todos los atributos existentes (pues todo enunciado implica el ser) y no habrá uno (o unos) que sea primero con respecto a esta definición. La ciencia no tendrá entonces un punto de partida, sino que deberá embarcarse en la imposible labor de partir de todos los atributos en su conjunto, cosa que viola no sólo el modelo demostrativo de Aristóteles sino toda su teoría del conocimiento. Si tomamos, por el contrario, la primera acepción de  $\kappa\alpha\theta^{\circ} \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  encontramos una interpretación mucho más consistente. A se dirá  $\kappa\alpha\theta^{\circ} \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  de lo que es, si A forma parte de el enunciado de todas las cosas que son, acomodándose mucho más a lo que hemos definido como el tema y propósito de la ciencia propuesta. Hay ciertos atributos que debe poseer una cosa en orden a ser, por lo que estos atributos estarán contenidos en todos sus enunciados y será la labor de esta ciencia buscada encontrarlos.

Ello, sin embargo, no explica todavía cómo se puede armonizar una ciencia que contemple las cosas que son tanto en su perspectiva  $\kappa\alpha\theta^{\circ} \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  como en su perspectiva





$\eta\acute{\iota}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  ( $\eta\acute{\iota}\ \delta\acute{\nu}$ ). Esta asimetría puede ser resuelta a partir de un ejemplo de algo dicho  $\kappa\alpha\theta\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  (en el sentido adecuado) que no puede ser dicho  $\eta\acute{\iota}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ . Stevenson nos da un ejemplo extraído de *Segundos analíticos* (I,4 73b38 y ss.): el tener la suma de los ángulos internos igual a dos rectos pertenece  $\kappa\alpha\theta\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  al triángulo isósceles pero no le corresponde a éste  $\eta\acute{\iota}$  triángulo isósceles. Esto último dado que los triángulos isósceles no son la clase más amplia de cosas cuya totalidad de miembros tiene los ángulos internos iguales a dos rectos: ello pertenece a triángulo sólo. Las cosas dichas  $\eta\acute{\iota}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  pertenecen a algo en su completa extensión, mientras que lo  $\kappa\alpha\theta\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  puede pertenecer a algo en tanto que esta propiedad inhiere en un género superior que contiene a ese algo (vg. triángulo isósceles tiene suma interna igual a dos rectos por que pertenece al género más grande triángulo) ¿Pasa lo mismo con las propiedades dichas de las cosas en tanto que son? Habíamos dicho que para que algo se diga de las cosas que son  $\eta\acute{\iota}$  son tiene que cumplir dos condiciones. La primera (que incluye las dos primeras condiciones de verdad de Stevenson) es que eso se diga de todo lo que es, mejor dicho, que sea una propiedad universal compartida por todas las cosas que son. La segunda es que el conjunto total de las cosas que son sea el conjunto más grande que pueda pensarse donde cada miembro tenga esa propiedad. El caso de lo que es no sufre del mismo problema que el de triángulo y triángulo isósceles, ya que no puede pensarse un conjunto más grande que la totalidad de las cosas que son. El enunciado de lo que es contendrá las propiedades básicas que una cosa requiere para ser, y que por lo mismo, serán compartidas por todas las cosas que son. Ello determina que en el caso de  $\tau\acute{o}\ \delta\acute{\nu}$ , dada la inmensa amplitud de su conjunto, todas las cosas que se dicen  $\kappa\alpha\theta\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  de él se dice también  $\eta\acute{\iota}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ , en otras palabras,  $\eta\acute{\iota}\ \delta\acute{\nu}$ .

Resta, pues, para ofrecer un análisis completo del pasaje, dar cuenta de su primera y al parecer inofensiva palabra: “ $\kappa\alpha\iota$ ”. En todas las traducciones de la *Metafísica* que he revisado, esta palabra es traducida por la conjunción “y”, lo cual nos brindaría (haciendo las modificaciones pertinentes) la siguiente traducción: “Es posible una ciencia que contempla las cosas que son en cuanto que son y los atributos que le corresponden según su propia naturaleza.” Conforme lo que acabamos de ver, esta lectura implicaría una inmensa redundancia. Cuando yo contemplo a las cosas que son en cuanto que son, el resultado de esta contemplación no es una visión total o iluminada del primer elemento ( $\tau\acute{o}\ \delta\acute{\nu}$ ) sino una lista de propiedades que son dichas o pertenecen  $\eta\acute{\iota}\ \delta\acute{\nu}$  a éste. Recuérdese que una relación  $x\ \eta\acute{\iota}\ x/y$  tiene tres elementos: el  $x$ , el  $x/y$  y aquellas cosas que participan  $\eta\acute{\iota}\ x/y$  de  $x$ . En la primera parte de 1003<sup>a</sup>21-22 (i.e. “Es posible una ciencia que contempla las cosas que son en tanto que son...”), este último elemento no es tan evidente y pareciera no darse sino hasta la segunda parte (i.e. “...y los atributos que le corresponden según su propia naturaleza”), la cual parece venir a cubrir esta falencia; dándonos a entender que esta ciencia *además* estudiará los atributos  $\kappa\alpha\theta\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  del ente, es decir, que esta ciencia cubrirá dos campos: por un lado, contemplará las cosas que son en cuanto que son y, por otro, contemplará los atributos de estas cosas dichos según su propia naturaleza. Sin embargo, éstos últimos no son nada distinto a lo que produciría una contemplación de lo que es  $\eta\acute{\iota}$  es. De ahí la redundancia. Por ello me parece mucho más adecuada la traducción de ese  $\kappa\alpha\iota$  por su sentido epeyegético (en el que traduce: “es decir”) en vez de su uso



<sup>25</sup> Esta traducción alternativa es propuesta por Barnes (1995b, p. 71).

<sup>26</sup> *περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός...*

<sup>27</sup> Este uso «esencial» del término accidente es legitimado por el libro delta, capítulo 30, 1025<sup>a</sup>30-35: «Se habla también de accidente en otro sentido, entendiéndolo por tal todo aquello que es inherente a algo en cuanto tal sin pertenecer a su substancia; por ejemplo, en el triángulo, el contener dos rectos. Y estos accidentes pueden ser eternos, mientras que ninguno de los otros puede serlo.» Esta lectura es sugerida por Ross (1924, p. 253) basándose en el *Index Aristotelicum* de Hermann Bonitz.

<sup>28</sup> “...toda ciencia demostrativa considera, acerca de algún sujeto, los accidentes propios partiendo de las opiniones comunes [los axiomas]” *Metafísica* B,2 997<sup>a</sup>19-21 [MetGY]

conjuntivo.<sup>25</sup> Se rinde así una nueva traducción de todo el pasaje: “Es posible una ciencia que contemple las cosas que son en cuanto que son, es decir, [que contemple] los atributos que le correspondan según su propia naturaleza.”

Otras partes del texto apoyan esta lectura. Cuando en *Metafísica* Γ,1 1003<sup>a</sup>24-25 Aristóteles describe el funcionamiento de las ciencias particulares o departamentales, dice que se separa una parte de las cosas que son y se contemplan los accidentes de este fragmento<sup>26</sup>. Por accidentes no se entienda ahora, como suele hacerse en la obra de Aristóteles, las propiedades inesenciales y fortuitas de una cosa, sino justamente aquellas cosas que se predicán *καθ' αὐτό* de cierto género específico.<sup>27</sup> Las ciencias departamentales examinan, pues, los atributos esenciales del género que contemplan y no a éstos más al género en sí mismo. Ahora, si se piensa que ésta es una característica exclusiva de las ciencias particulares y no de la única ciencia universal, pasajes como 1004b 5-10 y 15-18 afirman exactamente lo mismo para la ciencia que contempla lo que es en tanto que es. La contemplación de las cosas que son en cuanto que son debe producir oraciones del estilo: “*lo que es es X*”, donde X son propiedades que son compartidas por todas aquellas cosas que se dice que son, es decir, la totalidad de las cosas del universo. Esto es cierto, más aún, si se piensa que esta contemplación es presentada de manera científica, lo cual también implica que ésta consista en una serie de aserciones sobre el ente y no abstractas contemplaciones sobre el ser<sup>28</sup>. Esto es, en cuanto ciencia, la ciencia contemplativa del *τὸ ὄν ἢ ὄν* debe consistir de enunciados verdaderos, universales y necesarios en los que “lo que es” sea el sujeto y no en una presentación de corte platónico de lo que es en sí mismo de manera separada de estos atributos.

Se había comenzado este párrafo diciendo que la interpretación tradicional de la oración (i.e. el uso conjuntivo de *καὶ*) había ayudado a que se mantuviese la idea nominal del *τὸ ὄν ἢ ὄν* y, por lo mismo, la identificación de la ciencia propuesta con la teología. Si tenemos una ciencia que contempla por un lado lo que es en cuanto que es y, por otro, los atributos que le corresponden según su propia naturaleza, pensaremos que el primer elemento debe ser determinado para que pueda ser contemplado en sí mismo. Tal determinación no parece propia de la totalidad de las cosas contempladas en su faceta de ser (como se ha interpretado *τὸ ὄν*), sino de algo mucho más determinado, a saber: una substancia, en particular: Dios. El artículo de Edward Halper (1987) “«Being Qua Being» in *Metaphysics* Γ” nos da un excelente ejemplo del sentido referencial al que lleva el uso conjuntivo del *καὶ*. Para Halper (1987, p. 46-47) el hecho de que la ciencia de lo que es en tanto que es contemple además sus atributos esenciales, es prueba inequívoca de que *τὸ ὄν ἢ ὄν* es una substancia, ya que sólo las substancias tienen características esenciales. Y aunque el artículo de Halper no llega a la conclusión de que teología y ciencia de lo que es en cuanto que es sea la misma, sí sostiene la interpretación nominal del pasaje en el cual se basa gran parte de esta lectura.

Quisiera, finalmente, proponer una nueva traducción para la totalidad del pasaje: “Es posible una ciencia que contemple las cosas que son en cuanto que son, es decir, [que contemple] los atributos que le corresponden [a las cosas que son] según su propia naturaleza [en cuanto que son].” Esta sería, en suma, la lectura que

propongo de *Metafísica* Γ,1 1003<sup>a</sup>21-22. Y aunque carece de la elegancia estilística de otras traducciones, me parece más acorde con el espíritu de la ciencia que quiere proponer el Estagirita, resolviendo desde su planteamiento ciertas oscuridades que han plagado al texto desde hace mucho tiempo. Además, no es un secreto que el estilo de los tratados acroamáticos de nuestro autor no se caracteriza mucho por su elegancia ni por su claridad, estando lleno de elipsis y de términos que eran usados por primera vez con un sentido puramente filosófico.<sup>29</sup> También por ello, no supongo que esta traducción sea definitiva, pero sí creo que es más consistente con el espíritu general que anima al libro gamma y en especial, con la estrategia de la significación focal que le sigue.

Antes de terminar este ensayo me gustaría limitar los alcances de esta interpretación y la nueva traducción del pasaje. Al comienzo planteé una división entre las posiciones exegéticas frente a la identidad o disparidad de las diversas ciencias que se proponen en *Metafísica*. Mi análisis ha resultado favoreciendo fuertemente al anticonstancialismo al menos en el tema de la identidad entre teología y ciencia que contempla el ente en cuanto ente tal y como se plantea en *Metafísica* Γ,1 1003<sup>a</sup> 21-22. Hasta aquí puedo argumentar con solidez. No obstante, defensores del constancialismo podrían retomar los fragmentos de épsilon y kappa (*Met.* E,1 1026<sup>a</sup>29-32, *Met.* K,7 1064<sup>a</sup>29), donde Aristóteles identifica una ciencia de lo que es en cuanto que es con la teología de manera literal y explícita. Mi investigación no toca estos pasajes en sí mismos, ni pretende mucho menos decir que Aristóteles se contradice en su enunciación. “Ciencia que contempla lo que es en tanto que es”, al igual que muchos otros términos en la filosofía del Estagirita, puede haber cambiado de significado y de aplicación. Lo único que estoy dispuesto a defender en este sentido es que la ciencia que contempla las cosas que son en tanto que son tal y como está descrita en el libro gamma de la *Metafísica*, es decir, como una ciencia universal posibilitada por la significación focal, no puede ser la misma “ciencia del ente en cuanto ente” de épsilon y gamma identificada con la teología. En cuanto a los argumentos filológicos esgrimidos a favor de esta lectura, nótese que siempre tienen en mente el contenido filosófico de un contexto en particular. Una lectura adverbial de ἥ ὄν procede de manera más coherente en el libro gamma que una lectura adjetiva (también posible) que puede predominar en los libros épsilon o kappa<sup>30</sup>. Finalmente, abogo en defensa del argumento que mi interés desde el comienzo no es realizar un análisis omnicompreensivo del término “ciencia de las cosas que son en cuanto que son”, sino una mera exégesis del concepto tal y como aparece en *Met.* Γ,1 1003<sup>a</sup>21 a la luz de sus posibles problemas y sus particularidades. Algo que pretenda más que esto implica ya una labor demasiado extensa de la cual no me puedo responsabilizar, pues alargaría un texto que, de hecho, ya se ha extendido demasiado.

jupamejia@hotmail.com



<sup>29</sup> ἕλη usualmente traducida por “materia” significa en griego “madera” o “bosque”. οὐσία usada por Aristóteles para significar la substancia o la entidad significa “hacienda” o “patrimonio”.

<sup>30</sup> El libro kappa de la *Metafísica* tiene una naturaleza sumamente extraña. Los capítulos 1-2 son un resumen del libro B o libro de las aporías. Los capítulos 3-6 es una reproducción, a veces verbatim, de lo dicho en el libro gamma. 7-8 reproducen cierta parte del libro épsilon, siendo el resto (9-12) recolecciones casi literales de varios fragmentos de la *Física*. Esto ha llevado a ciertos autores (ver Ross 1924,xxvi) a afirmar que kappa es una recolección hecha por un estudiante de los cursos de Aristóteles, lo que ha llevado a dudar de su autenticidad. Mi punto de vista particular, basándome en lo que he argumentado es que gamma y épsilon presentan un cuadro muy distinto de la ciencia de lo que es y que por tanto la convivencia de estos dos pasajes dentro de un mismo libro es más fruto del descuido de un compilador que de un esfuerzo concienzudo de presentar estos pasajes de manera ligada. Todos los pasajes difíciles de kappa se encuentran en la parte que reproduce épsilon y ninguno ni se deriva ni se conecta con la parte que trata de gamma



#### BIBLIOGRAFÍA

##### Aristóteles

- (1994) *Categorías*, Traducción de Miguel Candel Sanmartín. En: *Tratados de lógica (Órganon) I*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid.
- (1949) Texto revisado por L. Minio-Paluello. Bibliotheca Oxoniensis. Oxford.
- (1994) *Ética Eudemia*, Edición bilingüe de Antonio Gómez Robledo. UNAM. México.
- (1995) *Física*, Traducción de Guillermo de Echandía. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid.
- (1990) *Metafísica*, Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Gredos. Madrid.
- (1924) Texto revisado con introducción y comentario de Sir W. David Ross. Clarendon Press. Oxford.
- (1995) Traducción inglesa de David Ross en *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press.
- (1998) *Segundos analíticos*, Traducción de Miguel Candel Sanmartín. En: *Tratados de lógica (Órganon) II*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid.
- (1993) Traducción de Jonathan Barnes. Clarendon Aristotle Series. Oxford.
- (1964) Texto revisado por Sir W. David Ross. Bibliotheca Oxoniensis. Oxford.
- (1994) *Tópicos*, Traducción de Miguel Candel Sanmartín. En: *Tratados de lógica (Órganon) I*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid. 1994.

#### BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

##### Comentarios

###### Aquino, Tomás de (1964)

[CMMA] *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, traducción de J.P. Rowan, Regnery, Chicago.

##### Artículos y literatura sobre el tema

###### Aubenque, Pierre (1962)

*Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris. Traducción de Vidal Peña (1974)

*El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus.

###### Barnes J., M. Schofield y R. Sorabji [eds.] (1979)

*Articles on Aristotle: 3. Metaphysics*, Londres, Duckworth.

###### Barnes, Jonathan

- (1993) *Aristotle's Posterior Analytics. Translated with a Commentary by J. Barnes*, Oxford, Clarendon.
- (1995a) *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge U. Press.
- (1995b) *Metaphysics* En: Barnes (1995<sup>a</sup>), p. 66-108.



**Ferejohn, Michael T. (1980)**

*Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science*, *Phronesis*, 25, p. 117-128.

**Gómez - Lobo, Alfonso (1976)**

*Sobre 'Lo que es en cuanto es' en Aristóteles*, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, II/1, p. 19-26.

**Grice, Paul (1988)**

*Aristotle on the Multiplicity of Being*, *Pacific Philosophical Quarterly*, 69, p. 175-200

**Halper, Edward (1987)**

'Being qua Being' in *Metaphysics Γ*, en *Elenchos*, 8, p. 43-62.

**Irwin, Terence H.**

(1981) *Homonymy in Aristotle*, en *Review of Metaphysics*, 34, p. 523-544.

(1988) *Aristotle's First Principles*, Clarendon, Oxford.

**Kirwan, Cristopher (1993)**

*Aristotle's Metaphysics Books Γ, Δ, E*, Oxford, Clarendon.

**Merlan, Philip (1968)**

*On the Terms 'Metaphysics' and 'Being-qua-being'*, en *The Monist*, 52, p. 174-194.

**Owen, G.E.L**

(1957) *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, en: Owen (1987), p. 180-199.

(1961) *Tithenai ta Phainomena*, en: Owen (1987), p. 239-251.

(1987) *Logic, Science and Dialectic*, Ithaca (N.Y.), Cornell U. Press.

**Patzig, G. (1960)**

*Theology and Ontology in Aristotle's Metaphysics*, en: Barnes, Schofield, Sorajbi. (1979), p. 33-49

**Ross, David (1924)**

*Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*, Oxford, Clarendon.

**Stevenson, J.G. (1975)**

«Being qua Being», en *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 9/1, p. 42-50.

**Tugendhat, Ernst (1992)**

*Sobre el sentido de la cuádruple distinción del ser en Aristóteles (Metafísica D 7)*, en *Estudios de Filosofía*, 5, p. 69-75



HERRAMIENTAS FILOLÓGICAS

**Berenguer-Amenós, Jaime (1994)**  
*Gramática griega*, Bosch, Barcelona.

**Lidell, H.G. y R. Scott. (1994) - e-version -**  
*An Intermediate Greek-English Lexikon*, InteLex.

**Smyth, Herbert Weyr (1966)**  
*Greek Gramma*