

ARISTÓTELES, *METAFÍSICA*, I 2, 982 A8-982 B11 Y 983 A5-12 Y *METAFÍSICA*, II 1, 993 B19-32.

PRESENTACIÓN

Los dos textos cuentan con un **alcance propedéutico** con respecto a la obra de Aristóteles titulada *Metafísica*, por cuanto esclarecen qué propósitos se fija y a qué intereses responde una ciencia llamada **sabiduría** [*sophía*] por «los que primero filosofaron» (983 b7), a la que Aristóteles pretende recuperar en los términos de una «ciencia de los primeros principios y causas», esto es, como **ciencia buscada o Filosofía primera**, en la que cabe reconocer un peculiar modo de **contemplación** [*theoría*], que se ocupa de la «verdad» [*aletheía*].

Los dos pasajes son determinantes para calibrar no sólo qué entiende Aristóteles por **saber filosófico**, sino también por qué considera relevante detenerse en **la historia de este saber** —de la que el autor no sólo tiene conciencia, sino que considera esencial para la comprensión de su propio proyecto— y en los **rasgos singulares que posee frente al resto de los saberes científicos**. En definitiva, en ellos se reconoce cuál es el interés que ha movido principalmente a la investigación filosófica, que en los textos suele aparecer bajo un término —como el de sabiduría— dotado de resonancias arcaicas, relativo a un pasado anterior al de la propuesta que al respecto A. ofrece—. La presentación de la ciencia en los dos extractos está acompañada por una certeza que los recorre como un bajo continuo, a saber, la preocupación por el fundamento de todo lo que hay constituye el ejercicio más exigente de nuestras facultades, concretamente de la más divina y propia de nuestra alma en su parte racional, la inteligencia [*noûs*]. Por ello, esta suerte de introducción a la filosofía no entrega, como no podía ser de otra manera, ninguna prescripción que haga del ejercicio de la Filosofía una actividad que pueda conllevarse e incluso armonizarse con los aspectos más pragmáticos de la vida. No hay nada en ellos que anime a pensar que es posible iniciarse en esta actividad noética cohonstando sus exigencias con las de otras maneras de conducirse en la vida. Por el contrario, insisten en el corte que quien siente el amor hacia el saber por el saber mismo experimenta en el interior de su vida, hasta el punto de que ese acontecimiento introduce en ella un antes y un después. Tal modo de conducirse expresa una paradoja que difícilmente está en la mano de la naturaleza humana sortear, a saber, la que escenifican el deseo —quizá sobrehumano, a decir de poetas como Simónides— de dedicarse a la única ciencia libre y la indignidad que se sentiría al abandonar por imposible el ejercicio de la ciencia que a uno le corresponde propiamente.

DETERMINACIÓN DEL TEMA Y ALCANCE DE LOS DOS TEXTOS

El primero de los textos se propone de manera explícita progresar hacia una ciencia que se ocupa de los primeros principios y causas¹, es decir, hacia el saber del fundamento irrenunciable para la Filosofía primera, de la mano de lo siguiente: si se trata de la ciencia identificada con la sabiduría, parece razonable averiguar **qué es lo que el sabio sabe y domina**. ¿Pero a quiénes se dirigirá la pregunta? A los interlocutores pertenecientes a una **comunidad de pensamiento** de la que A. se siente deudor y miembro, a saber, la **conformada** por todos aquellos que se sintieron interesados por el saber filosófico y por los que están determinados a avanzar por este camino, esto es, la que integran **los ausentes** —cuyas obras y sentencias legadas nos permiten recuperar sus posiciones— y **los**

¹ *Vd. Met.*, V 1y 2, definiciones de «principio» y «causa».

presentes —llamados a consolidar los primeros pasos de una ciencia de inspiración antigua, si bien de inequívoca novedad—. Esta constitución comunitaria de la investigación anuncia, aun cuando el horizonte es inequívocamente el de la Teología como primera de las ciencias, que la evaluación de los progresos en Filosofía sólo puede decidirse desde **la dialéctica**, auténtico **protagonista en la sombra de los dos pasajes**, como si se tratara de la única teología al alcance de nosotros los hombres. Habida cuenta de este presupuesto, no es de extrañar que a lo largo del libro I de la *Metafísica* se invoque el nombre de «la búsqueda» [*zētesis*] o «el asunto» [*prágma*] sin más, que con frecuencia no han sido identificados claramente por quienes practicaron el amor al saber, pero que abren una distancia con respecto a las investigaciones efectiva y puntualmente realizadas, que permite valorarlas y enjuiciarlas, revelando fenómenos como los que detallan los siguientes ejemplos: cuándo y por qué los naturalistas cayeron derrotados por la búsqueda misma (984 a30) y cómo «fueron forzados por la verdad» (984 b9), por qué Empedocles no se sirvió suficientemente de las causas, aunque lo hizo con mayor acierto que Anaxágoras (985 a23) —si bien no fue capaz de expresar con claridad el uso aún defectuoso que hizo de la forma (993 a23)—, que los atomistas pasaron por alto negligentemente el movimiento (985 b21), que la investigación en el seno de la Academia permaneció en el nivel de los conceptos (987 b32) o que la filosofía en estos estadios primitivos «parece balbucir acerca de todas las cosas» (993a15). Una consecuencia importante se sigue de ello: A. se sabe miembro de una comunidad científica, pero al mismo tiempo manifiesta observar y enjuiciar los resultados anteriores desde la atalaya de un momento más elevado de su desarrollo. No se trata de iniciar un camino completamente nuevo, sino de volver a impulsar una investigación para la que se cree haber encontrado correctivos determinantes, derivados de una comprensión más cabal de lo que cabe pedir a una ciencia destacada por su dignidad. Esta convicción acompaña la valoración aristotélica de la **filosofía como un ejercicio realizado en común**, en cuyo progreso intervienen una multiplicidad de individuos y escuelas, cuyos errores resultan no pocas veces fecundos². En efecto, la contribución de quienes nos precedieron en la búsqueda de la verdad fue fundamental, según sostiene Aristóteles, pues sólo la suma de intentos y la discusión que propician —la escucha de las razones de unos y otros a lo largo de las generaciones y la conservación de ese legado dialógico en una tradición— pone en marcha un progreso en el tipo de ciencia de la que se habla y que se busca incansablemente, tanto como se vuelve a plantear cada cierto tiempo la pregunta qué es ser, «que se está indagando desde antiguo y siempre, y que siempre resulta aporética» (*Met.*, VII 1, 1028 b2-3). Como veremos más adelante, ni el comienzo ni los ensayos y sus sucesivas variaciones tendrían lugar en caso de que **el esfuerzo por abandonar el estado de ignorancia** no fuera de una **radical importancia existencial** para aquellos que vuelven a emprender el camino sin dejarse vencer por la pereza, teniendo como única garantía la de seguir «la senda de los pocos hombres que en el mundo sabios han sido»³.

La cuestión de la verdad planteada centralmente por el segundo texto aborda, enlazándolas, ambas cuestiones, por cuanto subraya el carácter comunitario de la contemplación de la verdad, a pesar de que ciertos individuos le hayan consagrado sus mayores esfuerzos y la parte de sus vidas que consideran más excelente. Del cruce entre un propósito cuya unidad de medida es universal y comporta la cooperación de muchas generaciones, aparte de la aportación de los particulares resulta una **simultánea facilidad y dificultad** (993 a30) **de la tarea que pretende poner de manifiesto lo que hay de ser, es decir, de eternidad, en todas las cosas**, hasta en las más cotidianas y comunes, con lo que se abunda asimismo en la dificultad que comporta todo comenzar en Filosofía. Desde

² *Vd. Met.*, II 1, 993 b13ss.: «Por otra parte, es justo estar agradecidos no solamente a aquellos cuyas opiniones uno está dispuesto a compartir, sino también a aquellos que han hablado más superficialmente. Éstos también, desde luego, contribuyeron en algo, puesto que ejercitaron nuestra capacidad intelectual».

³ Fray Luis de León, *Oda I*.

un cierto punto de vista, el hombre ha comenzado ya siempre a interesarse por la verdad desde el momento en que se posee y hace uso de la razón, por otro, esa disposición y casi experiencia natural debe acendrase, aquilatarse con ayuda del preguntar filosófico, si no quiere corromperse y perder lo bueno que contiene, de manera que se aclare a qué obedece el siguiente oxímoron: «la contemplación de la verdad es difícil en cierto sentido, y en cierto sentido, fácil». Este oxímoron habla de nosotros y el modo en que nos aproximamos a la Filosofía, pero también de algo que sabemos más estable y sólido que cualquiera de nuestros esfuerzos y que, precisamente por ello, les infunde aliento y calibra objetivamente sus obras.

ESTRUCTURA DEL TEXTO I

El primer texto se sirve de un repaso de las asunciones habituales sobre los atributos dignos del sabio para traer a la luz su coincidencia con los fines que se propone la «ciencia buscada». Así, pues, la parte central del texto recoge sobriamente, en los términos de **un ejercicio dialéctico**, la identidad de principios entre lo que buscaron los antiguos sabios y lo indagado ahora por Aristóteles.

Podemos reconocer **cinco rasgos principales**, que pondremos en relación con las exigencias aristotélicas dirigidas a una ciencia que se ocupe de los primeros principios y causas. En primer lugar, el sabio cuenta con un saber universal, que, si bien no llega a desembocar en una suerte de enciclopedia de las ciencias particulares, debe identificarse con un saber fundamental y excelente. Pues bien, la ciencia universal también busca conocer todas las cosas, precisamente, como sabemos, por cuanto reconoce en ellas lo que hay de ser. En segundo lugar, el sabio no conoce [*gignóskein*] lo mismo que los hombres comunes, a saber, las propiedades sensibles de las cosas, tampoco es un mero compilador de opiniones y conocimientos eruditos, sino que ha sido capaz de penetrar en lo que de más difícil hay en aquéllas. Como se verá después (*vd. Met.*, II 1), no puede tratarse más que de lo que hay de divino en ellas. Si reparamos de nuevo en la ciencia del ser, como ciencia máximamente universal —hasta el punto de que rompe el parentesco con las demás al no estar restringida a principios propios ni a un género determinado—, veremos que ésta también pone sus miras en lo más elevado y difícil de conocer, pues la esencia [*tò tí ên ênnaí*] de las cosas tiende a ocultarse, en medio del uso, de la opinión y de los hábitos adquiridos en la manera en que nos relacionamos con ellas, y sólo una contemplación decidida a descubrir lo que poseen de inteligible estará en condiciones de traerla a la luz. En tercer lugar, el sabio no guarda su saber para sí, sino que tiene la insólita virtud de poder enseñarlo a otros, es decir, su captación de las causas más exactas va de la mano con la capacidad de transmitir las. Eso mismo se propone la ciencia de los primeros principios, pues quien conoce lo sumamente cognoscible o escible, a partir de lo cual puede llegar a conocerse todo lo demás, puede enseñar ese «porqué» a otros. En cuarto lugar, semejante ascenso en el plano cognoscitivo repercute necesariamente en la percepción de utilidad o ausencia de ésta —podemos llamar a esta última, sencillamente tendencia o interés libre, es decir, amor— en el ejercicio de esta ciencia. Mientras que en las restantes ciencias el conocimiento se sabe movido por un fin que tarde o temprano hará acto de presencia, haciéndonos reconocer que en realidad eso segundo —una obra, un beneficio, un reconocimiento público— era lo que buscábamos en último término, en la sabiduría se quiere conocer sin otro fin que el saber y el conocer mismos, es decir, el ejercicio de la teoría es un fin en sí mismo y constituye por sí solo una manera de vivir, una forma de vida, que además para A. es la más excelente y coincidente con la más divina de nuestras facultades. Por el lado de la ciencia de los primeros principios y causas recuperamos esta impresión de suma libertad en la práctica de una actividad teórica, pues el desinterés e independencia con respecto de cualquier utilidad acompaña al estudio de lo máximamente

cognoscible. ¿Qué buscan quienes se dedican a la Filosofía? Por de pronto y mayormente, estar lo suficientemente resguardados del hambre, de la utilidad y de los honores mundanos como para preocuparse centralmente por qué sea el ser, lo verdadero y lo divino. Pero ocuparse de lo más inteligible no comporta sólo ser capaz de conocer las causas más exactas y excelentes, sino también alcanzar un estatus y una responsabilidad consiguiente con los que quizá el sabio no contaba. Nos referimos al rasgo que A. considera en quinto lugar a modo de coronación de esta presentación de la sabiduría: su saber manda sobre los demás, en tanto que saber arquitectónico, de la misma manera en que los primeros principios y lo divino han de ser fundamento de todo lo que queda por debajo de ellos. De esta manera, conocer lo máximamente cognoscible y apartado de lo sensible está acompañado de una soberanía a la que ni el sabio ni el filósofo pueden renunciar ni están autorizados a echar a perder. Por el contrario, queda en sus manos recordar, a pesar de la multiplicidad de aspectos adoptados por las cosas, que «no es bueno que gobiernen muchos. Sea uno el que gobierne» (*Ilíada*, II, 204).

ESTRUCTURA DEL TEXTO II

El segundo texto se centra en la **identificación de la Filosofía con una teoría o contemplación de la verdad**, denominación que quiere captar otra de sus determinaciones fundamentales⁴. Se recuerda desde el comienzo la distinta consideración de las mismas cosas que llevan a cabo el filósofo, por un lado, y el artesano, por otro. Mientras el segundo se ocupa del ente determinado por «aspectos relativos y referidos a la ocasión presente», esto es, a la luz de las circunstancias puntuales y fines relativos a cierto uso, el primero examina el ente para descubrir lo que de eterno hay en él. Abrirá el camino hacia esa inmovilidad la consideración de la causa [*aitía*], que el texto recoge en una versión que enfoca su carácter de forma y fin⁵, a saber, los significados de causa que devuelven en términos mayestáticos lo que el ente ya manifestaba ser según sus propiedades y operaciones propias. Por así decir, **en la causa reencontramos al ente mismo divinizado**, detenido en su inteligibilidad, puesta ahora a buen resguardo tanto del error como del modo en que la tratan el técnico o artesano. El ejemplo que A. elige para aclarar qué ha de entenderse por «causa» es elocuente. La justificación socrática del modo de habérselas con las causas que encontramos en el *Fedón* (78 e ss. y 99 ass.), en el preámbulo de la denominada «segunda navegación», aparece con ligero encubrimiento en el texto aristotélico con ocasión de la indagación de las causas de las cosas calientes. Éstas nos remiten a lo caliente en grado sumo, a saber, al fuego, que en la «homonimia» que lo vincula con aquello que fundamenta expone en su alcance total determinaciones de las que los entes sólo adelantaban primicias, atisbos, aspectos siempre parciales. Sólo entonces se descubre que **lo que había de ser en los entes obedecía a lo que de verdad había en ellos**. La pregunta por la verdad no pretende, por tanto, encontrar lo desconocido a partir de lo suficientemente conocido, sino que tiene como eje la voluntad de progresar desde lo que tenemos por más conocido a lo que de suyo o por naturaleza es más conocido. Con ello, **no se trata tanto de que la verdad sea resultado de la facultad de penetración de nuestra inteligencia**, sino que su función develadora manifiesta que **se trata del darse de la cosa en su aparecer más libre** —libertad que debe entenderse sustracción de nuestros prejuicios, limitaciones y deseos—, del darse de la cosa como si nosotros no estuviéramos interpuestos entre el ente y el fenómeno. Y, sin embargo, sólo nuestra interposición activa esa manifestación.

Así, quien se regala a sí mismo el tiempo suficiente para dedicarlo a la Filosofía se ve abocado a dos modos de encontrarse enfrentados, a saber, la insatisfacción con lo que

⁴ *Vd.* K.-H. Volkman-Schluck, *Einführung in das philosophische Denken*, Klostermann, 1989, p. 14 y pp. 31-40.

⁵ *Vd. Met.*, V 2, 1013 a27ss.

sus ensayos le permitan comprender acerca de su objeto de estudio, paliada por la esperanzada certeza del progreso, a pesar de la lentitud de su marcha, y la comunidad en la que se desarrolla la investigación. Pero aún más importante será reconocer que **la teoría nace como especulación teológica** y sólo considerará terminado su trabajo cuando haya dado con lo que de divino hay en el pelo, el barro y la basura, por decirlo con la expresión del *Parménides* platónico.

BALANCE FINAL Y CONCLUSIÓN

Los textos de la *Metafísica* de Aristóteles constituyen una verdadera **iniciación a la Filosofía**, a la que presentan de la mano de los rasgos que revelan tanto su dificultad como su pertenencia esencial al existente que es el hombre, un racional mortal, cuyo punto de partida en el conocimiento nunca coincide con lo más claro y cognoscible por naturaleza.

Los dos pasajes ofrecen una semblanza de la Filosofía emparentada con la que I. Kant recupera en la *Crítica de la razón pura*:

«[L]a filosofía es una mera Idea de una ciencia posible, que no está dada en ninguna parte *in concreto*, a la cual, empero, uno procura aproximarse por varios caminos, hasta que se descubra el sendero único, muy invadido por el crecimiento de la sensibilidad, y se logre hacer igual al modelo —tanto como ello sea concedido a los hombres— la copia, que hasta ahora es fallida. Mientras [esto no se haya alcanzado], no se puede aprender filosofía; pues ¿dónde está, quién la posee, y cómo se la puede reconocer? Sólo se puede aprender a filosofar, es decir, [sólo se puede] ejercitar el talento de la razón siguiendo, en ciertos ensayos que están disponibles, los principios universales de ella; pero siempre con la salvedad del derecho de la razón, de examinarlos ellos mismos en las fuentes de ellos, y de confirmarlos, o recusarlos» (A 838/B 866).

Aristóteles también parte del «derecho de la razón» a examinar las fuentes para confirmar o rechazar los ensayos disponibles de la investigación de los primeros principios y causas. Pero es sabedor de que ese ejercicio crítico sólo podrá ponerse en marcha una vez identificados los intereses de lo que entendemos por Sabiduría o Filosofía, cuya contemplación desemboca en la **Teología como única ciencia a la altura de una contemplación que busca en todas las cosas lo que de divino hay en ellas**. Este es el objetivo que se proponen ambos pasajes, sin perjuicio de que buena parte de la especulación metafísica aristotélica advierta acerca de la inviabilidad, al menos para nosotros los hombres, de aplicar el principio teológico por excelencia a la comprensión de los entes móviles. En efecto, este sería el reverso de la posición filosófica que A. sostiene en los dos pasajes. El filósofo no puede renunciar a ir al encuentro de los conocimientos más universales y, por ello, los más difíciles, los más exactos y dignos de enseñanza, extremadamente libres por su independencia de las razones de la utilidad y, finalmente, soberanos, esto es, tiende por vocación a los principios «de las cosas que eternamente son», pues sólo ellos «son eternamente verdaderos en grado sumo» (993 b28). Pero ello no es óbice para que, inmediatamente después de presentar este programa filosófico, encuentre en la **búsqueda dialéctica** la única ejecución posible de tal proyecto, al menos para nosotros los hombres. A esa manera de buscar le debemos el acceso (mediato) al fundamento que suponemos presente en la eternidad del dios, a saber, el que proporcionan principios [*archai*] como la forma, la materia y la privación y causas [*aitia*], en las que al menos podrán identificarse cuatro acepciones⁶. Pretendíamos efabilizar un principio único y nos vemos forzados a emplear una pluralidad de principios y causas como única vía para comprender lo que de divino hay en las cosas⁷. La misma Idea platónica de Bien, *eídos* de

⁶ *Tópoi* calificados oportunamente por W. Wieland como funciones, puntos de vista y hasta «conceptos de reflexión» que establecen nexos de correspondencia entre las determinaciones lógicas de los entes.

⁷ P. Aubenque recoge con el acierto habitual en él este paradójico saldo arrojado por la Filosofía primera en Aristóteles: «[S]ólo Dios posee la Filosofía primera, la filosofía humana es siempre una ciencia segunda,

eíde y principio anhipotético por excelencia, no escapa, en la medida en que la mente pueda captar algo de ella, a esta caída, salvífica a entender de Aristóteles, pues favorece la discusión y la comprensión del principio mismo, en la multiplicidad de sus significaciones:

«Además, puesto que la palabra «bien» se emplea en tantos sentidos como la palabra «ser» (pues se dice en la categoría de sustancia, como dios y el intelecto; en la cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente), es claro que no podría haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una. Por otra parte, puesto que de las cosas que son según una sola idea hay una sola ciencia, también habría una ciencia de todos los bienes. Ahora, en cambio, hay muchas ciencias, incluso de los bienes que caen bajo una sola categoría; así, la ciencia de la oportunidad, en la guerra es la estrategia, y en la enfermedad, la medicina; y la de la justa medida, en el alimento es la medicina, y en los ejercicios físicos, la gimnasia» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I 4, 1096 a24-37).

Bibliografía recomendada:

J.J. García Norro/R. Rodríguez (eds.), *Cómo se comenta un texto filosófico*, Madrid, Síntesis, 2007.

Ph. Choulet/D. Foldscheid/J.-J. Wunenburger (eds.), *Méthodologie philosophique*, Paris, PUF, 1992.

porque no alcanza nunca su propio comienzo. Habita en el ente, pero el ser de este ente se subtrae siempre a su palabra. Habla siempre del ente, pero no enuncia el ser del ente. Su decir es un decir-de, esto es, un decir predicativo, que dice algo de algo, *ti kata tinos*, pero jamás llega a decir el algo mismo, la esencia, la sustancia. La palabra humana es un esfuerzo infinito para conjurar el silencio del comienzo», «Aristote et le problème de la métaphysique», in: P. Aubenque, *Problèmes aristotéliens*, Vrin, 2009, p. 127.