

PIERRE AUBENQUE: PROXIMIDAD Y DISTANCIA DEL ARISTÓTELES DIALÉCTICO

*¡Oh cielo por encima de mí, tú puro! ¡Profundo! ¡Abismo de luz!...
Arrojarme a tu altura — ¡esa es mi profundidad! Cobijarme en tu
pureza — ¡esa es mi inocencia!*

F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

I. La trayectoria de la filosofía hermenéutica contemporánea.

Valorar la contribución de P. Aubenque a la tradición hermenéutica del aristotelismo contemporáneo resultaría enteramente ocioso —tal es la amplitud y unanimidad de su reconocimiento— de no ser que leyéramos este «fenómeno» en sentido *transversal*, es decir: localizando a través de los parámetros característicos de la «interpretación» aubenquiana de Aristóteles, los síntomas de la *situación del intérprete* y, por consiguiente, los del emplazamiento de nuestra epocalidad histórico-comunicativa. Cabe también, sin duda, que a lo largo de tal exploración advirtiéramos no estar ya en la situación de Aubenque y sí en *otra* relación respecto del *mismo* texto aristotélico y la emergencia de sus espacios; tomándose la medida precisa de tal diferencia —señalada por la extrañeza del texto a la transmisión que le ha vuelto cercano— en índice y orientación, entonces, de un *futuro anterior* que la venida de *lo posible* (en términos de Heidegger: lo «no-dicho» o «no-pensado», dentro de «lo dicho» y «pensado»)¹ de los *lógoi* aristotélicos, albergara una vez más para las tradiciones del pensar occidental, cuya vinculación pareciera enhebrarse, borrarse y re-escribirse de continuo por reapropiación y alteración de su flexible textura misteriosa.

Como es sabido, la línea de pensamiento que Aubenque prolonga ha sido trazada vigorosamente por Hans-Georg Gadamer, viniendo a encontrar en la reproposición de la filosofía práctica de Aristóteles un

modelo de racionalidad específico, e independiente tanto de los saberes científico-tecnológicos como del formalismo y subjetualismo de la moral kantiana, con la cual compartiría, no obstante, la dicha autonomía de la racionalidad práxica y hasta su prioridad.

El debate conocido por el lema «rehabilitación de la filosofía práctica», que se iniciara en la Alemania de los años sesenta y setenta, recogía de modo diverso tal núcleo gadameriano, en orden a discutir la viabilidad de la filosofía política clásica como alternativa a la modernidad, a la idea monológica de ciencia que la caracteriza, y al positivismo metodológico y sociológico que somete por igual las disciplinas nomotéticas y las *ciencias morales* al ideal de la universalidad y la objetividad descriptivas. La *koiné* recusatoria alcanzaría pronto un espectro tan amplio como para reunir, alrededor de las *razones* de Aristóteles², los antes irreconciliables intereses teórico-políticos de los epígonos franckfurtianos, los abiertos popperianos, la pragmática transcendental de Apel, los racionalistas críticos, los constructivistas y, naturalmente, los hermenéuticos³.

Por su parte, el llamado *neoaristotelismo* desarrollaba, de modo más bien parcial, los mencionados motivos, mientras que algunos desarrollos de la filosofía práctica aristotélica orientaban las investigaciones de historia social en abierta crítica al paradigma de la historia progresista; conducían a redescubrir el método tópicodialéctico en materia de saber jurídico y se abrían, en general, a reconsiderar y rehabilitar los diversos lenguajes de la tradición humanista, retórica, literaria y estética, también como posibilidades internas a la racionalidad y *verdad* filosóficas. Es en tal constelación de enfoques donde se inscriben los trabajos de H.-G. Gadamer y sus continuadores, entre ellos destacadamente y por lo que a la investigación de la filosofía práctica *actual* de Aristóteles se refiere: Joachim Ritter y su escuela, Rüdiger Bubner, Manfred Riedel y Pierre Aubenque⁴. Éste último, por contraste y sin menoscabo de la inscripción hasta aquí dibujada, concentraba en el estudio, exégesis y debate de la filosofía aristotélica, pero también esta vez de la teórica y del *Corpus* en general, toda su atención. Según declaraba en una *entrevista filosófica* que tuvo la amabilidad de concederme en Madrid en la primavera del 92:

«Las instancias que configuran mi interpretación... [son] Heidegger y Gadamer fundamentalmente... Mi desarrollo intelectual se sitúa, pues, dentro de un marco que podemos llamar hermenéutico... La reacción

contra estos grandes relatos —como dice Lyotard— según los cuales todos los tiempos se encuentran de alguna manera unificados alrededor de un único Principio..., que conduce tan fácilmente a totalitarismos en el orden político, ha dado un sentido nuevo, por decirlo así, de nuevo actual, al sentido profundamente aristotélico de la pluralidad, de la irreductibilidad de la pluralidad a la unidad, [esto es] al sentido aristotélico de la diferencia... Pienso que éste es el aspecto en el que Aristóteles se separa más clara y rotundamente de Platón, y que éste es también el aspecto gracias al cual Aristóteles puede permitirnos hoy pensar la necesidad postmoderna de atravesar o sobrepasar las filosofías de la Totalidad, las filosofías de la Historia, las filosofías del Ser... Hay un antihegelismo, podríamos decir, en el aire, que puede apoyarse, en busca de razones y argumentos coherentes, en un retomo no sólo al aristotelismo práctico, sino también al aristotelismo de la metafísica, pues ambos están ligados entre sí»⁵.

La *situación del intérprete* ha sido, pues, dibujada por Aubenque en los términos de su propia autointerpretación retrospectiva. Se trata ahora de localizar los límites proyectivos de ese mismo contexto hermenéutico en cuanto a la recepción del texto aristotélico que reactualiza transformado. Pero antes de abordar un somero examen del *Aristóteles de Aubenque* así interpelado, interesa también consignar un fenómeno de envergadura que se ha ido manifestando tangencialmente mientras tanto, a saber: cómo la reproposición y emergencia de un *nuevo Aristóteles*, de un Aristóteles *desconocido*, o *tapado*, parece estar en el centro de la hermenéutica contemporánea, de la cual ha podido en nuestros días afirmar con solvencia Gianni Vattimo —también discípulo de Gadamer, de K. Lowith y de L. Pareyson— que ofrece la *koiné* del pensamiento actual tras la confluencia de la postanalítica de Rorty, el postestructuralismo de Deleuze-Guattari y Foucault, o el postmarxismo bien diverso entre sí de Lyotard, Habermas o Derrida, por citar algunos hitos someros⁶, con las *filosofías de la interpretación*, cuya genealogía ha de retrotraerse no sólo a Gadamer y Heidegger, «a la recuperación de Grecia que ha vuelto a permitir Heidegger» —dice Aubenque⁷—, sino también al «*no hay hechos sino interpretaciones*» propuesto por la ontología nietzscheana del retorno⁸. ¿Es por lo tanto el texto aristotélico —cabe preguntar— una de las fuentes *secretas* que trabaja en el porvenir de la

filosofía hermenéutica actual y su resistencia crítica a la modernidad *hegemónica*? Dice P. Aubenque:

«Creo que nuestro interés por la helenidad y el mundo heleno viene determinado, y de modo fundamentalmente negativo, por el desencanto generalizado que se experimenta hoy en relación al mundo moderno. La filosofía contemporánea en muchos sentidos y de diversos modos se presenta como una crítica de la modernidad. Es decir, como una crítica de sus ideologías: en primer lugar de la metafísica moderna, que es, desde el reinicio cartesiano de la metafísica, una metafísica de la subjetividad y la racionalidad, y en segundo lugar, de la ciencia y técnica modernas, que son, sin duda, una consecuencia suya...

La filosofía hoy se está volviendo, digamos, más modesta... Vattimo propone por eso, me parece, hablar de un pensamiento débil, lo que, si bien al principio puede parecer un poco peyorativo, no quiere decir sino lo que en francés llamaríamos pensamiento humilde. Pienso que en esa dirección nos movemos. Aristóteles ya condenaba, como todos los griegos en general, lo que llamaba la *hybris*, la desmesura; y ello justamente en favor del pensamiento humilde, limitado, consciente de sus límites y que no aspira a resolver todos los problemas de la humanidad de un sólo golpe... Desde mediados de este siglo y fundamentalmente a partir de los trabajos de Heidegger, el aristotelismo ha vuelto a brotar como una fuente siempre activadora de la reflexión y siempre disponible para la misma, incluso si se trata y cuando se trata de reflexionar sobre la ciencia y el mundo moderno»⁹.

Así pues, un pensamiento de la pluralidad y de los límites como *prudente* crítica de la modernidad monológica y su utopía absolutista (la i-limitada e in-diferenciada universalidad de la Razón y su Progreso histórico necesario) es lo que se solicita y encuentra ahora, sobre todo, en una filosofía que, como la de Aristóteles, opusiera ya la irreductible y originaria pluralidad tanto de los ámbitos racionales como de los primeros principios onto-lógicos, al modo de pensar violento —elemental, *arcaico* o insuficientemente cultivado¹⁰— del monismo y el dicotomismo.

Ahora bien, no es sólo el estatuto *pluralista* de la vía aristotélica lo que descubre su reproposición hermenéutica actual; se trata también de otras dimensiones de capital importancia, y entre ellas, las

siguientes: (I) el carácter *intralingüístico* del «ser que se dice»; (II) el carácter propiamente *ontológico* de tal intralingüística del ser como ámbito de mutua *copertenencia y distancia* entre ser y lenguaje (*lógos y ón*¹¹); ámbito de la *diferencia* o verdad onto-lógica como presupuesto y condición posibilitante de toda lingüística activa, significativa y comunitario-comunicativa puesta en diálogo dentro de la *pólis*; y (III) el carácter *hermenéutico-simbólico* de los *sentidos* del ser que diciéndose de modo distinto *en cada caso*, exige también una cuidadosa interpretación diferencial del campo contextual, estructural y doctrinal de los sentidos pertinentes en cada ocasión.

En efecto, Aubenque redescubre¹² en la teoría del lenguaje del Estagirita el espacio de la verdad onto-lógica abierto por la distancia enlazada, o diferencia relacional, entre el *lógos* y el *ón* que se da en el *lógos* como ámbito transcendental de toda lingüística en tanto que *práxis* comunicativa dialógica. A través de la polémica paralela contra sofistas y eléata-platónicos, Aristóteles habría podido remontar las acriticas *físicas del ser*, entendido como identidad cósmica, para abrirse a una verdadera ontología diferencial del ser como correlato del lenguaje y condición de las *práxis* comunicativas humanas. O sea, a una verdadera *ontología del lenguaje*.

Por lo tanto, e incluso sin necesidad de salir de los *lógoi* que exponen la *próte philosophía*, lo que en Aristóteles se encontraba y Aristóteles ofrecía al pensamiento contemporáneo era no sólo un mero pluralismo de los ámbitos-regímenes lingüísticos contra el monologismo racional y metodológico del único modelo científico e indiferenciado, hegemónico en todos los campos de la realidad, sino además una explícita crítica de la «metafísica», dirigida contra la misma *hybris elemental* del Fundamento o del Uno-Todo-Ilimitado, inefable por indiferenciado y des-ligado de cualquier lenguaje posible: *ab-soluto*. Crítica que se vinculaba ya, metodológica y estructuralmente en Aristóteles, al desenvolvimiento polémico-dialogal de una rica y compleja ontología hermenéutica de la *práxis* comunicativa (también en el sentido político), como proyecto alternativo tanto al abstraccionismo científico-tecnológico propio de la Academia platónico-pitagórica, cuanto al *antropomorfismo* tendencialmente individualista y de corte retórico, defendido por las posiciones sofistas de acuerdo con un *uso del lenguaje* al que es ajena toda exploración y dimensión ontológica de las posibilidades del lenguaje mismo.

La extendida expresión que entronizara el profesor G. Reale para designar el fenómeno concerniente al *renacimiento contemporáneo de Aristóteles*, parecería, tras lo dicho, no poder circunscribirse al mero sector de las investigaciones históricas y filológicas aplicadas al *material* de los documentos filosóficos. Pues ¿qué podría querer decir que la filosofía contemporánea viva estuviera atravesando (y dejándose alterar) por los *caminos* de Aristóteles? ¿Podría querer decir, acaso, que la filosofía contemporánea viva renace *a la vez* y junto con la filosofía *hermenéutica* de Aristóteles? ¿Qué sentido tendría que los *giros* que distinguen precisamente el pensamiento actual por mor de su *koiné* hermenéutica estuvieran ya *también* en Aristóteles? ¿Es posible que el giro hermenéutico, el giro lingüístico, el giro práxico-teórico o transcendental-comunicativo, el giro topológico y el giro ontológico contra-nihilista, hubieran sido elaborados ya por la ontología aristotélica de las *Diferencias* que trabajaría por abrir los caminos del pensar actual posible?

Cabe considerar otra línea hipotética, a saber: que el *nuevo* Aristóteles resultara un *nuevo constructo* de nuestra epocalidad hermenéutica, tan proyectado y *de-vuelto*, esta vez en el reflejo de nuestra propia imagen, como lo fuera para sus propias necesidades contextuales el Aristóteles *transformado*¹³ por el estoicismo, el neoplatonismo, el aristotelismo islámico, el escolástico, el renacentista, el barroco-leibniziano, el hegeliano, y hasta el de la fenomenología y el neokantismo, por trazar algunos de los segmentos históricos más gruesos del fenómeno. Pero si la filosofía contemporánea hermenéutica y su reproposición-lectura de Aristóteles supusieran una *proyección* más, tan de acuerdo con los tiempos, como cada uno de los hitos que jalonan la metafísica occidental, ¿cómo habría de permitir Aristóteles precisamente *salir* de ella y de *su* historia? Más aún: la rigurosa paciencia del trabajo histórico-filológico y teórico-crítico que ha venido volcándose en la cuidadosa restitución, interpretación y discusión del *Corpus*, a lo largo de todo nuestro siglo y sobre todo a partir de la edición de la Academia de Berlín y la repercusión que en la literatura filosófico-académica desencadenara el *Aristóteles* de Jaeger, interviniendo en la polémica de Natorp y Zeller sobre el estatuto *problemático* del mismo y en especial de las *doctrinas metafísicas*¹⁴, ¿no habría podido sustraerse tampoco a encontrar en el texto aristotélico lo que de antemano buscaba en la fantástica

ductilidad de una escritura capaz de contentar, si bien sólo en cada época a unos de ellos, en suma a todos los intérpretes?

Cabe, por último una tercera vía de consideración hipotética a la que llamaremos *hipótesis transversal* o *hipótesis del retomo*, para subrayar su carácter receptivo de la *alteridad* distante. Comencemos por las denegaciones: en vez de situarse en el *encuentro feliz* de la empática sintonía romántica, dispuesta a disolver sincrónicamente las distancias contextuales sin resto de inconmensurabilidad; o de hacerlo en la plural continuidad diacrónico-dialogal de una filosofía de la historia ya no progresista-ilustrada, pero sí tradicionalista e irenista, al borde de una hermenéutica ya sólo literario-narrativa, esta *otra* vía se sitúa en el *entre* de un espacio discontinuo, pues comienza en una temporalidad histórica convencional (para *nosotros* aún la del tiempo sucesivo *infinito*) y (se) *gira* lentamente a *otra*, preparando el lugar donde ésta otra pueda *asaltarnos* y venir a *alterar* nuestra posición y disposición inicial, ahora violentada hasta el extremo de su torsión límite¹⁵.

Nada hay de críptico en la descripción de un movimiento semejante, a no ser la mencionada violencia en la contravención del hábito que supone *dar-se la vuelta* en relación a tres ejes básicos: el horizontal, mirando hacia atrás en vez de trans-cender, superar y olvidar (matar); y el vertical, mirando lo de abajo al revés; es decir, hacia arriba, lo que implica en vez de dominar sobre *lo de abajo*, poner-se, al contrario, en disposición de dejarse dominar por *ello*, por lo *otro* siempre ignorado de ello, ahora enaltecido por serle (de)vuelta su altura, su firmamento, también *sobre* nosotros, hasta que nos arrastre a tocar el cielo de la tierra con la frente, y entonces también, al cielo de la frente. Por último, y en cuanto al eje tridimensional, disponer-se a aprender que lo más profundo es la *superficie*, y que ésta, viniendo del afuera, nos permite y ex-trae. En los tres casos se dibuja el enlace de una curva abierta, y se ven *a la vez* las *dos* partes distintas (el *synbolon*) de lo *mismo*. Nada hay de críptico —decimos— en expresar la racionalidad hermenéutica del retorno en estos términos, que describen el movimiento de la inteligencia cuando ésta es la acción (virtualización esencializante) del *noûs* contemplativo. Lo extraño está en que Occidente, ya hace mucho, haya olvidado la piedad griega del pensar, que si culmina en la noética de Aristóteles lo hace porque en ella confluyen diferencialmente *todas* las tradiciones teológicas no sólo de la filosofía griega, sino también de la *sophía* prefilosófica

griega: la poética, la trágica, la misteriosa, etc.¹⁶ La comprensión de esta tesis imprescindible, siempre que de Grecia y de la filosofía en Grecia se trate, desde Mileto a Proclo, necesita sólo recordar que con el término *ser*, y subrayando su sentido léxico, no se mienta otra cosa que *lo divino eterno*¹⁷ en sentido adjetivo-adverbial o *modal: tò theíon*; es decir: lo que es-vive-dura incondicional o simplemente (*haplós*): no ahora y aquí sí pero luego no, no después sí pero no aún ahora... como es el caso de lo contingente condicionado (causado). Se trata, al contrario, de lo simple necesariamente-siempre siendo condicionante o incondicional (ley, causa, principio), que es eterno como inmortal e *ingenerado*, porque no pertenece al ámbito de la generación y el movimiento sino al de las *causas y principios* de éste, que se descubren *en* el lenguaje¹⁸. Tal asunción de lo divino es en realidad el presupuesto onto-lógico de la filosofía desde su nacimiento milesio: que lo divino-ser es *correlato* del pensar, y que *la phýsis* puede ser pensada, cabiendo de ella un *lógos* epistémico porque hay en ella lo necesario-siempre-regular que se *des-cubre* en el pensar como la *ley* de los fenómenos y del pensar (de lo divino) mismo.

La *phýsis es (phýsis)* sólo a partir de este momento. A partir del nacimiento de la filosofía y la *revolución* que supone su teología contramitológica (o contra-antropomórfica), pues hay *phýsis* porque «todo está lleno de lo divino», porque son sus propios principios y leyes divinas *inmanentes* (aunque no cinético-sensibles) los que gobiernan y explican la espontaneidad autolegislada de la *phýsis* viva, que puede ser *pensada*. Los fenómenos no dependen ahora del arbitrario capricho de las voluntades suprapoderosas de ningún dios antropomórfico, cuya terrible voluntad conviniera biendisponer y no irritar (miserias del terror y la esperanza, miserias del hombre esclavo del hombre y su rencor, profanando lo divino, *hecho a su imagen y semejanza*, como si pudiera ser un *amo* del que después librarse), y no dependen de él porque lo hacen de su propia autolegislación racional *necesaria*; y ésta legislación —el ámbito de lo divino de la *phýsis*—, siendo correlato del pensar-divino al que el hombre puede acceder, ascendiendo a su *otra* esencia, sitúa al hombre en el juego de una topología del lenguaje *sagrada (kósmos)*. En esta topología de lo eterno se halla lo divino (respecto del hombre) en el extremo-límite de la distancia *indisponible* y a la vez en la *proximidad* extrema: la de *éros* y *phília* por lo mismo (*tò autó*) del pensar (*noeîn*), que posibilita y legisla el lenguaje *esencial*. Probablemente nunca antes de este

comienzo de la filosofía, en cuyo continente aún estamos, ni después fuera de las tradiciones ajenas a ella, haya alcanzado el hombre mortal occidental una piedad tan libre y tan *ligera*. La piedad filosófica que repropone Aristóteles reenlazando el platonismo de las diferencias con el *comienzo* presocrático¹⁹.

La teología racional y la ontología son convergentes para la filosofía griega no metafísica, tal como precisamente explicitara el pensamiento griego de continuo, y sobre todo explicitara Aristóteles, en quien la comprensión adjetivo-modal de lo *theíon* corona la dimensión prepositiva o central de la *filosofía primera*. Tal comprensión de lo *theíon*, además de ontológica o por ello mismo, es, no se olvide tampoco, perfectamente coherente con su dimensión plural —la del *politeísmo racional* de la filosofía griega en que ya habían desembocado los presocráticos pluralistas: Anaxágoras y Empédocles, a los que *vuelve* Aristóteles²⁰—, y con su dimensión *determinada o limitada* es decir: *pensable* o articulada (*tí, tinos*), si bien no sólo ni prioritariamente en el sentido *posterior* de la extensión categorial y los enlaces de la predicación *atributiva*, que se corresponden con el ámbito *potencial* cinético del cambio y la generación, sino también en el sentido primero-condicional irreferible de la articulación *ser-pensar*, que corresponde al límite indivisible *intensivo* y al campo de la actualidad expresiva *transmisiva*, ya propiamente noético²¹. En efecto, la primacía del *noûs* sobre el *lógos* no deja de ser en Aristóteles la primacía causal-condicional-modal de una articulación o campo sobre la otra articulación. Ambas son ontológicas o lingüísticas, pero *sólo* (*haplós*) la prioritaria es ya, al fin, teológica, por los mismos motivos que distinguen la esencia *eterna* (simple) de las entidades vivas, de su misma esencia *mortal* (compuesta) correlativa de la definición *universal*²².

Por ceñirnos sólo al ámbito de la teología filosófica, las tradiciones que reúne Aristóteles son la teología física de los milesios, la cosmológica, geométrica y musical de los pitagóricos, la explícitamente ontológica de Heráclito-Parménides, ya enteramente consciente del ser del lenguaje, y por último, la teología noética de Anaxágoras y Empédocles por un lado, y de Platón por otro: el que más interpela a su discípulo Aristóteles, entregado por entero al proyecto *platónico*: el de una teología noética, científica y ético-política como ideal *educativo* de la Hélade. Otra cosa es que Platón, el

maestro, no supiera *darse la vuelta* hacia el *ser de la phýsis* y acabara por andar errando en un camino sin fin.

El comienzo, pues, de la *hipótesis transversal* o bien de la *hipótesis del retorno*, es sencillo: Nietzsche, Heidegger y Gadamer en nuestros días —en la apertura diferencial de *otra* época abierta por la muerte del Dios judeo-cristiano— habrían descubierto ya, implícita y explícitamente, a Aristóteles y su esencial filiación presocrática²³; es decir: habrían descubierto que la filosofía de Aristóteles no era aristotélico-metafísica, y que la tradición metafísica cristiano-moderna occidental se había alimentado abundantemente de ocupar el *lugar* de la teología filosófica griega, reescribiendo de continuo su proyecto de salvación, emancipación y tecnológica sustitución del *kósmos* natural por un mundo *nuevo*, justamente en el texto y con la palabra *robada* de esa otra escritura pagana que le proporcionaba incontables repertorios e instrumentos racionales: el texto de la *piEDAD* griega, que reunía la diferenciación de los lenguajes y la exploración interna de sus campos epistémicos en la *sintaxis* de lo divino: el *Corpus* de las filosofías y sabidurías helenas compendiado-elaborado por la teología racional-política de Aristóteles.

Nietzsche, Heidegger y Gadamer han explicitado en tantas ocasiones como posibles el *arco* del itinerario de salida interna (no-metafísica) de la metafísica transcendente; el arco del *re-torno* hermenéutico: de la tragedia ática al pensar presocrático, y de éste, de modo obligado, al intérprete-lector-filósofo²⁴ que constituyera precisamente la tradición presocrática en cuanto tal (antes de él inexistente), como *tradición de la filosofía* frente a la *dialéctica inconclusa* académica y la *cultivada brutalidad* sofística: Aristóteles²⁵. Y gracias al Estagirita, también después, a las posibilidades de *otro* Platón, tan ajeno a Agustín de Hipona como a Filón de Alejandría²⁶.

El segundo tramo de aplicación de la *hipótesis transversal* también resultaría ahora bastante sencillo: Nietzsche, Heidegger y Gadamer habrían preparado, de muy diversas maneras y con esmerada eficacia, hoy reconocible, la vía de la ontología hermenéutica como alternativa a la modernidad metafísica y el hundimiento-culminación de su programa, reproponiendo la crítica de Aristóteles a la metafísica platónica en todos los sentidos: a comenzar precisamente por el estatuto hermenéutico de un pensar que, como el de Aristóteles, no se propone *superar* el platonismo —ni ninguna de las restantes tradiciones: tanto las que sí pertenezcan a la filosofía como

investigación de la verdad, como las doxáticas— sino *ver a través*: comprender, resituar, conjugar, reelaborar y *virtualizar* los *sentidos* de sus posibilidades optimales, sometiendo a una crítica exhaustiva las opacidades, contradicciones, implicaciones aporéticas, presupuestos inadmisibles, desplazamientos contraprogramáticos, o insuficientes desarrollos que los estorben. En efecto, es constitutivamente en la dialéctica-crítica de la metafísica platónico-académica y su confutación *selectiva*, donde reside, sobre todo, la prueba agonística de la ontología alternativa *sin Fundamento* que Aristóteles propone: la *filosofía primera*; discutiendo, por eso, desde dentro y de continuo con las posiciones concurrentes refutadas²⁷: las *metafísicas*, y su insuficiente comprensión del *ser* de los principios suprasensibles, que no pueden *ser* conceptos universales (predicados) hipostasiados, tal y como tiende a creer siempre la racionalidad insuficientemente autocrítica e insuficientemente *ontológica*: la que no retorna en los límites, ni accede por ello al plano diferencial de los acontecimientos, que permanece enteramente cerrado a la racionalidad antropológica, aquella que, sin someter a crítica re-flexiva su orientación *inicial* o *natural*, tiende a asimilar causa y origen, haciendo además del origen un fundamento genético-derivativo.

Los otros rivales permanentes en cuanto a lo *principal*: lo que rige el pensar y establece el lugar de los saberes-lenguajes, son, desde luego, los sofistas, pues éstos no buscan como los platónicos los principios-límites sin *poder* encontrarlos, sino que *niegan* la importancia misma de tal investigación, indiferente y sin sentido para ellos²⁸. También la dialéctica hermenéutica de Aristóteles se apoya en la pormenorizada discusión de este pseudo-saber, deconstruyendo la insuficiencia de sus argumentos y presupuestos, en base sobre todo, como ya sabemos, a la pragmática comunicativa del lenguaje y el alcance ontológico-político de éste; pero también aquí la ontología-política del lenguaje se torna precisamente explícita y se abre como campo de investigación accesible, justo *a través* de la confutación de las posiciones sofistas que sirve para probarla.

El *uso* hermenéutico aristotélico de la dialéctica platónica la altera, pues, radicalmente, sobre todo al abrirla al ámbito del sentido virtual de lo discutido y ponerla en conexión con la reelaboración y recombinatoria seccional de las posibilidades no desechables, y no-

dichas, de las tesis contrarias, una vez desvinculadas de los engastes globales de su anterior positividad. De tal manera, la crítica interrogativa y recusatoria se subordina a una reafirmación, o afirmación que retorna, rebasando el marco *formal* de la *dialresis* platónico-académica de los conceptos, estrechamente concernida por las cadenas de inclusiones y exclusiones genérico-deductivas propias de la *extensión* abstracta y sus génesis unívocas²⁹.

Hay, por último, otro aspecto central de la crítica de Aristóteles a la metafísica platónica que interesa sobremanera a la reproposición contemporánea de la hermenéutica como *crítica de la metafísica* a partir de Nietzsche, Heidegger y Gadamer. Se trata de la mencionada reorientación aristotélica de la dialéctica hacia la filosofía presocrática de los *archai* (plurales) y la sabiduría trágica de los límites. Más tarde nos detendremos aún en este punto. Lo que ahora interesa es advertir que, siendo así, el mismo Aristóteles griego que puede proporcionar al pensamiento *actual* una hermenéutica transversal —capaz de deconstruir y aprender a través del sentido virtual y de lo otro, repensando y reafirmando sus posibilidades optimales³⁰—, estaba ya en el camino del *retorno del espacio-tiempo a través del lenguaje*: ya se volvía a los presocráticos desde Platón, o para decirlo con mayor exactitud: re-conducía la investigación académica de los principios y las causas, extraviada en los *conceptos genéricos*, hacia el *télos*-límite de las teologías inmanentes presocráticas, poniendo en práctica la *anamnesis* y dialéctica platónica, sólo que dada la vuelta: hacia lo *divino (actual-virtual) de la phýsis* que se descubre sólo en la mente, actualizando su propia posibilidad.

La *hipótesis transversal*, si bien sólo presentada aquí someramente, permite tras lo dicho completar los trazos de la superficie de inscripción del trabajo teórico de Aubenque con alguna claridad más matizada. En el supuesto probable, y cuando menos objetivamente discutible, de que Nietzsche, Heidegger y Gadamer, siguiendo a Hölderlin, hubieran redescubierto —implícita y explícitamente, insisto en ello— la hermenéutica no-metafísica de Aristóteles y su vindicación de la teología de la *phýsis* presocrática olvidada por la metafísica platónica, la co-incidencia de Aristóteles y del pensamiento contemporáneo —que continúa a los primeros filósofos post-cristianos capaces de advertir la unidad del platonismo cristiano y sus

secularizaciones modernas científico-técnicas—, dejaría de parecer un azaroso encuentro afortunado. Las primeras ontologías del pensar occidental *posthegeliano*, tras la *muerte* del Dios cristiano y de su «historia de la *salvación*», habrían vuelto, con enorme esfuerzo intempestivo, y tras el largo paréntesis que se iniciara en Alejandría, al *mismo* (que nunca idéntico) *punto* (como *lugar hermenéutico*) en que la filosofía comenzara a *ocultarse* del horizonte occidental. Es cierto que los dioses antiguos *tardaron* en huir, y que todavía la piedad de Proclo, el último de los filósofos antiguos y el más aristotélico de los neoplatónicos, señalaba la oración callada del heliotropo como argumento incontestable de la *hierofanía* también física. Pero su pensar se remontaba explícitamente aún a las fuentes donde Occidente podía volver a beber para recuperar la memoria y el sentido del olvido: a la Atenas de la Academia donde un macedonio, al borde del derrumbamiento del espacio político de la Hélade, compilaba, reorganizaba y reinterpretaba la sabiduría de las tradiciones griegas alrededor de un foco convergente: el de la filosofía del inicio preplatónico.

La viabilidad del proyecto filosófico de Nietzsche, Heidegger y Gadamer, se basa en la experiencia hermenéutica de la historia de la metafísica occidental cristiana: si ésta se había *inscrito* en los textos filosóficos ya a partir de usar los platónicos, aristotélicos, estoicos y neoplatónicos fundamentalmente, quizá pudiera ahora la tradición filosófica relatar *de otro modo* el sentido de la historia metafísica y su sobreescritura, operando por deconstrucción *arqueológica* de sus lenguajes. Pero para hacerlo resultaba imprescindible contar con algún *suelo alternativo* que desde dentro de Occidente mismo ofreciera la distancia crítica de un afuera posible³¹; un suelo desde el cual se hubiera discutido la *insuficiencia* de la racionalidad metafísica por apelación a un pensar más alto y riguroso, que ni olvidara ni se escindiera de lo contingente³²; por otra parte, ninguno parecería mejor que el texto de Aristóteles, constantemente reajustado por sus intérpretes, para intervenir en la *disolución* de la metafísica de la historia y su historia de la filosofía, puestas al servicio de una desmesurada empresa trascendente de voluntad *ilimitada*³³.

Restituir a Occidente la prudencia y la sabiduría trágica de los límites; la riqueza de sus filosofías *supuestamente metafísicas y supuestamente superadas* —sin ser siquiera conocidas o siquiera *legibles*— a la vez que sus repertorios, sus pasados, sus lenguajes y sus diversas razones, parecería abrir, del único modo posible, vías de resistencia contra la barbarie infinita del *nihilismo* metafísico, realizado tecnológicamente en nombre de la racionalidad progresista y *emancipada*. Tal es el legado de la estrella nietzscheana mientras siga encontrando cumplimiento en el pasado posible del futuro anterior, y *señale* a lo que retorna... porque puede³⁴.

En esta última trayectoria se incardina Aubenque, de modo central, y hasta de acuerdo con un *kairós* de privilegiada pertinencia, que contribuye a explicar, además de por la inteligente expresividad de su escritura, la recepción entusiasta de sus publicaciones aristotélicas. En efecto, si *El problema del ser en Aristóteles* puede considerarse uno de los textos más influyentes no ya sólo del aristotelismo crítico académico, sino de la filosofía contemporánea, y casi me atrevería a decir que, entre los primeros, el más recibido y popular desde el *Aristóteles* del 23 de W. Jaeger, ello ha de deberse probablemente, en parte, a que es con Aubenque con quien por primera vez se hace enteramente *explícita* la trayectoria de la filosofía hermenéutica contemporánea *hacia* la filosofía hermenéutica de Aristóteles, no sólo ya como racionalidad práctica, sino también como ontología teórica y del lenguaje no-metafísica; y no sólo en los textos *éticos* sino en los *lógoi* dialécticos de filosofía primera, aquellos que, desde el corazón del *Corpus*, erradican críticamente la metafísica platónica.

Ahora bien, tal trayectoria *desde* la hermenéutica contemporánea *hacia* la hermenéutica aristotélica, exhibe sin duda un sentido *insólito* de la temporalidad, que no es ya el sucesivo-lineal de la metafísica histórica moderna, pues se trata, ahora, *al revés*, de que es nuestro *nuevo* y diferencial pensar postmetafísico el que se *orienta* en un sentido marcadamente aristotélico-presocrático, habiendo sido larga e intensamente trabajado por las dos primeras ontologías posthistóricas del retomo: la ontología estética nietzscheana y la del *An-denken* heideggeriana, continuadas por la *koiné hermenéutica* del pensamiento actual, y, en particular, por el *pensar de la Diferencia postmoderno*. Pero entonces, cabría preguntarse, ¿quien está leyendo a quién: Aubenque a Aristóteles o Aristóteles a Aubenque?... Es sólo desde la plataforma ganada hasta aquí, desde donde se podrá más

tarde apreciar si la interpretación aristotélica de Aubenque *accede* enteramente o no, y en qué medida, a alcanzar la superficie de inscripción que da sentido a su obra. Quizá incluso para los conocedores de ésta, se haya ido pudiendo advertir ya en lo recorrido hasta ahora cierto contraste y una cierta anticipación de la pregunta cuyo sentido hemos necesitado preparar a la vez que se iba perfilando el criterio de su posible respuesta. La pregunta que sólo *ahora* sí puede tener lugar es la siguiente: ¿resulta el *Aristóteles* de Aubenque lo suficientemente *aristotélico* para el pensar *actual*?; ¿se ha dejado la hermenéutica de Aubenque *alterar* por la transversalidad del texto aristotélico hasta el punto del *retorno*?, ¿o por el contrario no ha hallado el límite de inflexión donde se inicia, en otro plano, *el camino de vuelta* desde lo *otro del pensar*? Si tal ocurriera, deberíamos entonces situar, de acuerdo con los parámetros aquí puestos en juego, la aportación de la hermenéutica aristotélica de Aubenque *a medio camino* entre la hermenéutica transversal ontológica *actual-posible* y la hermenéutica *proyectiva*, característica aún de la última metafísica tardomoderna en su fase de estable disolución y *debilitamiento al infinito*.

En efecto, es la cuestión de lo que he llamado en otros escritos *alteridad constituyente y límite limitante*³⁵, lo que distingue la hermenéutica *ontológica* de la hermenéutica *humanista*. El punto de criba afecta, además de a lo *otro* no próximo o no semejante (las otras culturas, los otros lenguajes, los otros animados vivos, lo otro de la *physis* y lo otro divino), al sentido de la receptividad activa, al sentido del pensar y al sentido del tiempo, cuando son experimentados desde la alteración del afuera (de la *representación*) y el acontecer del retomo, que sí pertenecen a la sabiduría trágica griega como sabiduría de los límites. Y que la sabiduría de los límites está en necesaria conexión para Aristóteles con la torsión y retomo del espacio-tiempo a través del lenguaje, ha sido, además de explicitado por el filósofo en tantas ocasiones como posibles, entronizado por él como *primer principio metodológico y ley-fin o criterio señero de la dialéctica filosófica: lo último para nosotros es lo primero en-sí*, porque la racionalidad crítica necesita *invertir* el sentido antropomórfico del tiempo para *dejar aparecer el ser en el lenguaje*. Necesita invertir el sentido del tiempo psicológico y lógico (el de la muerte de los mortales y la sucesión paratáctica excluyente), dando en el *límite* la

vuelta para acceder al plano sincrónico-sintáctico de los contrarios enlazados (*lógos*) —el plano trágico que afirma el vínculo vida-muerte—, y al plano propiamente ontológico que se interroga por las condiciones de los enlaces sintéticos (organismos, juicios, sistemas, combinatorias...) y sus regímenes simbólicos, orientándose hacia los límites *indivisibles* de todo campo cinético concreto. Ese *otro plano* es el plano del pensar autocrítico que accede a las causas y principios, a lo necesario (divino inmanente) de las diferencias virtuales que actualizan las posibilidades del *mismo* pensar-divino en el hombre. Saber que lo *primero*: el límite, es lo *último*: lo olvidado y tapado por el mortal que mata y se muere, es para Heráclito, Parménides, Empédocles o Aristóteles, la condición indispensable y el *orthós* metodológico del pensar autocrítico-reflexivo que distingue a la filosofía de las *doxáticas*, su única brújula, consistente en anteponer el punto de vista del *pensar* del ser (el punto de vista de la eternidad viva y su temporalidad expresiva) al *discurrir* del mortal, desorientado por una búsqueda (de huida) infinita en lo *óptico* inerte.

Aristóteles nos ha legado la precisa deconstrucción de ese modelo cuyo extravío infinito es capaz de sostenerse siempre, muy (des)equilibradamente, en el monótono punto de *oscilación* entre el doxatismo y el escepticismo, convirtiendo la crítica hermenéutico-sistemática del mismo, sus condiciones y declinaciones, en el único *fundamento* argumental, metodológico o dialéctico-refutativo, para la reproposición crítica de la teología racional de la *phýsis* y el *noûs*, como marco de inscripción subordinante de los lenguajes científicos y políticos del hombre.—¿Será posible que sólo *después* de Nietzsche, Heidegger y Deleuze, podamos comprender el sentido cabal de la *filosofía primera* ?

II. El Aristóteles dialéctico de Pierre Aubenque.

La posición de Aubenque en el marco ahora de las tradiciones internas al criticismo aristotélico contemporáneo, se incardina en el grupo de lecturas al que llamaremos *aporético*, por defender en general la *problematicidad irresoluble* del pensamiento aristotélico, y en particular de la *metafísica* de Aristóteles, escindida en *dos*

direcciones: una *ontología* esencialmente contradictoria, no acabada o inconclusa, y una *teología* de carácter negativo. En esta tendencia pueden situarse numerosos trabajos críticos que remiten de modo característico a determinados tópicos zellerianos y jaegerianos, también presentes en el texto de Aubenque. Acerquémonos brevemente a tales «rasgos de familia». Sea, por ejemplo, al texto de E. Riondato: *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*³⁶, que continuando la línea crítica de Zeller (la tensión entre universalidad abstracta e individualidad real) explica la que considera permanente problematicidad de esta metafísica a partir de la cuidadosa atención por ella prestada a la *empiría* y *historia* de las realidades concretas y a la contingencia *real* característica de los entes sensibles singulares, que se introduce de modo inevitable en el interior de la *primera ciencia*³⁷. Para Riondato congruentemente —y continuando ahora la positiva vindicación jaegeriana del constante auto-cuestionamiento y revisión aristotélica de los problemas siempre en causa— se ha de subrayar la apertura y dinamicidad de esta ontología, la cual, debido a la *sensibilidad histórica de Aristóteles*, se alejó tanto del abstraccionismo como de convertirse en un sistema cerrado de pensamiento dogmático-concluso³⁸. Entre los estudiosos españoles, Luís Cencillo, así mismo, consignando las que él tiene por contradicciones insalvables que atraviesan el *Corpus*, viene a considerar que la aporía *objetual* de los *lógoi metafísicos* no fue nunca resuelta por el Estagirita³⁹. Mientras que V. Gómez Pin en *El orden aristotélico*⁴⁰ — directamente concernido por las tesis de Aubenque, que lleva a extremos escépticos— sostiene y explica que el *fracaso* sin paliativos de la filosofía primera obedece a lo siguiente: la investigación etiológica de los *metafísicos* se cierne sobre la *ousía* y la indagación usiológica desemboca en la teológica, donde únicamente puede lo fundado substancial, la *ousía* sensible, hallar su principio-fundamento necesario⁴¹; sin embargo, el vínculo entre fundamento y fundado (entre suprasensible y sensible, Dios y mundo —siempre de acuerdo con la metafísica *exigencia* de fundamentación en el Dios que Gómez Pin *proyecta* sobre el texto aristotélico, de cuya aprehensión penden todos los desarrollos anteriores— resulta para el hombre absolutamente inaccesible o impenetrable; y, por lo tanto, el proyecto onto-teológico, revelándonos sólo lo radical de su misma *imposibilidad*, termina por arrojarnos al abismo de lo infundado, lo incoherente, contingente e indeterminado. Esta es la sola y última apertura que se contiene en la *revelación negativa* aristotélica, éste el

único resultado de la *metafísica*⁴². Puesto que la ontoteología del Estagirita no desemboca *ni* en un concepto propio de la divinidad, *ni* en una intuición supraconceptual de la misma⁴³, sino que se conforma con ofrecer una mera *inferencia* general del Principio que, además, es una inferencia *viciosa*: «consistente en concluir la necesidad del Principio tomando como punto de partida aquello precisamente que el Principio debe justificar»⁴⁴, no cabe sino obtener —siempre desde esta óptica— el ejemplar *fracaso* de Aristóteles⁴⁵.

Cabe destacar también en esta misma línea hermenéutica, pero entrecruzándose ahora con motivos que se remontan, por un lado, a la genealogía megarizante reavivada por los *Kleinere Schriften II* de N. Hartmann, y, por otro, al criticismo platonizante de H. Chemiss⁴⁶, los indispensables trabajos de Chung-Hwan-Chen⁴⁷, quien llega también a conclusiones aporéticas por un camino del siguiente trazado: ontología y teología no pueden unirse en *una* sola ciencia, la filosofía primera, porque la ontología aristotélica, que se resuelve en una usiología esencialista, habría de considerar enteramente *superflua* la realidad de Dios en cuanto principio causal. Una vez sentados los *eide* esenciales ontológicos (y no lógico-universales) como primeras causas eternas e *inderivadas* de las sustancias sensibles, de su entidad, inteligibilidad y devenir, los mismos *eide* se bastan para explicar-fundar la realidad sensible, sin necesidad alguna de Dios, que, entonces y por eso, sobra como principio ontológico *explicativo*⁴⁸. Por eso en ningún lugar de los catorce libros se explica satisfactoriamente la relación de Dios con los *eide*⁴⁹. Tras este primer fracaso —continúa Chen— el Estagirita ensayó nuevas vías de integración regresando a la ontología no usiológica; es decir, a la consideración de los modos de ser distintos del categorial-substancial: lo verdadero y falso, lo potencial y actual, etc., con la intención de encontrar algún *nexo* que pudiera conectar el análisis de las sustancias sensibles a la teoría de Dios. Pero ninguno de estos intentos pudo lograr satisfactoriamente lo perseguido⁵⁰, por lo que, en consecuencia: «Aristóteles no consiguió encontrar una tercera ciencia que abarcara al ser *qua* ser y a Dios *qua* Dios como objeto»⁵¹. El resultado de su continua búsqueda (*zétesis*) —piensa Chen— fue fundar dos ciencias independientes: la teología y la ontología, nacidas del fracaso relativo a la instauración imposible de su síntesis en la única ciencia metafísica buscada: la *sophía*, irreductible a ninguna de esta dos e incapaz de integrarlas

unitariamente⁵². Las conclusiones de Chen vienen así a revalidar tanto la tesis natorpiana del *doble objeto* de la metafísica aristotélica, como la tesis zelleriana de su *aporeticidad doctrinal* constitutiva: «Se hace pues comprensible por qué la metafísica de Aristóteles ha sido interpretada por una parte como *metaphysica generalis* y por otra como *metaphysica specialis* ... Todo intento de sistematizar su pensamiento, bien sea negando estos elementos contradictorios, bien sea reduciendo uno de ellos al otro, ha provocado y seguirá provocando una natural controversia. En la medida en que la sistematización de lo que es por sí mismo asistemático prosiga, tal controversia no tendrá fin»⁵³.

Cabe advertir tras lo dicho que el *renacimiento contemporáneo de Aristóteles* comienza por ser el de un Aristóteles *aporético*: dinámico, histórico, fragmentario, contingente... liberado, por lo mismo, de las pretensiones dogmáticas (asimiladas a *sistemáticas* en el sentido totalizante-estático) de su versión escolástica, y devuelto, en consonancia, a la investigación viva (asimilada a *histórica* como dinámica conflictual) de los problemas, aún a riesgo de que la misma *coherencia* de su pensamiento pudiera saltar por los crispados aires de los «tiempos modernos» en su fase contrahegeliana, o sea, tras la corrección contrasistemática y dialéctica de la izquierda hegeliana y el énfasis también contra-hegeliano de los *existencialismos* en los derechos de lo individual contingente.

Pues bien, la exposición más amplia y eficaz de esta *perspectiva* aporética general y sus diversos motivos se encuentra en la obra de P. Aubenque, a comenzar por *El problema del ser en Aristóteles*, cuyas tesis principales conviene ahora ya, a grandes rasgos, localizar⁵⁴.

(i) En un primer momento, la cuestión del ser —a la cual se consagra la *ciencia sin nombre*— aparece como el horizonte de una reflexión sobre el lenguaje, urgida por la provocación sofista. La ontología es, desde este enfoque, una *axiomática de la comunicación*⁵⁵: el sistema de los axiomas comunes que presupone el discurso en general. Descartando por igual los dos caminos que conducen al mismo callejón sin salida: el *accidentalismo* de los sofistas y el *esencialismo* eleático, Aristóteles instauro una ontología abierta por el doble reconocimiento de la esencia, el accidente y su diferencia. Tal

distinción funda la posibilidad de un discurso sobre las plurales *significaciones* del ser, cuya multiplicidad no es reductible ni a unidad ni a heterogeneidad por cuanto los diferentes sentidos del ser hacen referencia a un significado único, según la estructura de lo *pròs hén legómenon*. Sin embargo, esta solución doctrinal no es para Aubenque sino un auténtico avispero de problemas, pues la relación *pròs hén* encierra una referencia obscura e incierta cuya ambigüedad descansa en que su propio término referencial (el *hén* del *pròs hén*) es también equivoco: «...esa unidad es ella misma equivoca, y su sentido tendrá siempre que ser buscado»⁵⁶. Situación que obliga al Estagirita —cree Aubenque— a una permanente *escisión* entre el *proyectado* discurso sobre el ser y la efectiva *experiencia* de su irresoluble dispersión. En esta grieta desencajada la *ciencia del ser en cuanto ser* no puede alcanzar la *unidad* que el saber requiere, sólo puede buscarla sin solución de continuidad: su estatuto no es por tanto científico, sino *dialéctico*. *La ciencia sin nombre es la ciencia buscada; la ontología no es sino una investigación aporemática interminable en pos de la unidad (del ser y del discurso), a través de la multiplicidad y el movimiento*⁵⁷.

A esta ciencia buscada, que se resuelve en una búsqueda de la ciencia, se opone, en un segundo momento, (ii) la *ciencia inhallable*: la *teología*, o saber del ser primero, inmutable y separado, con que Aristóteles continúa ahora la línea de investigación parmenídeo-platónica. La teología corresponde así, para Aubenque, al ideal programático de la ciencia: sólo en el *objeto divino* —pensado en *singular* por las tradiciones monoteístas y por Aubenque—, en el «Ser Divino Necesario», podría colmarse la exigencia *epistémica*, luego la teología es la única ciencia posible, si sólo hay ciencia de lo *necesario*. Sin embargo, la desgarradura de una nueva paradoja muerde otra vez aquí el recién ganado campo epistémico, pues la única ciencia posible es *a la vez inútil e inalcanzable*, siendo imposible *para nosotros*⁵⁸. Inútil — continúa el profesor francés— porque *nada* puede enseñar sobre nuestro mundo: el sublunar, absolutamente *separado* del Dios *transcendente*, si no es como teología *negativa*, debido a que la simplicidad perfecta de Dios y su univocidad absoluta excluyen el discurso humano, permitiendo, a lo sumo, la predicación tautológica y reduplicativa que conviene a ese único ser coincidente sin resto consigo mismo por ser *sólo* esencia⁵⁹.

En consecuencia hasta aquí: si la ontología sólo es posible como dialéctica y no como ciencia; y si la teología sólo es posible como saber negativo, pero tampoco como ciencia, ¿es inviable toda *epistème del ser?*, ¿es imposible la *filosofía primera*⁶⁰? Sólo en un tercer momento encuentra Aubenque el modo de *reconciliar* entre sí ambos saberes, a la vez que, en este enlace, también su viabilidad misma: el ideal inalcanzable de la teología y la realidad inacabada de la ontología se integran gracias al papel *mediador* desempeñado por la teología astral o física celeste: hay —como hubiera para los *falásifa* islámicos, para quienes las Inteligencias astrales representan las causas segundas— unos seres intermedios entre el Dios inefable y el corruptible mundo sublunar: los astros sensibles y eternos. Dice Aubenque: « Lo divino se nos revela en el esplendor de su acabamiento: acto puro, esplendor puro de la presencia que se revela al hombre en el espectáculo indefinidamente renovado del cielo estrellado. Es ese acabamiento entrevisto sin cesar, esa unidad no conquistada, sino originaria, la que guía al hombre y lo *atrae*, convirtiéndose en el ideal que, dentro de su corazón sobrevive siempre a todos los fracasos»⁶¹. De este modo, el ideal teológico se convierte *en principio regulador* que anima y mueve la investigación ontológica, orientando su búsqueda de unidad: «La unidad del discurso no se daría nunca por sí misma, más aún, nunca sería buscada, si el discurso no fuera movido por el ideal de una unidad subsistente»⁶².

Únicamente así puede desembocar el itinerario de Aubenque en la *ciencia reencontrada*, remontando el triple fracaso de la filosofía primera: fracaso de la teología debido a la impotencia del discurso humano para alcanzar el absoluto trascendente; y doble fracaso del proyecto ontológico: el de su discurso que nunca llega a ser uno, y el de su objeto siempre dividiéndose y multiplicándose (alterándose) en el movimiento. Ahora se accede a la comprensión de que estas negaciones, lejos de sumarse, acaban por *compensarse*: las dificultades del discurso humano acerca del ser se convierten en la más *Bella* expresión de la *contingencia del ser*, mientras que «el fracaso de la ontología se convierte en ontología de la contingencia, es decir: de la finitud y el fracaso»⁶³. Así que la negatividad se invierte a favor de una valoración reconciliada con la contingencia y el cambio, trocándose en positividad: «El ser no es ya ese objeto inaccesible que

estaría más allá de nuestro discurso, se *revela* en los mismos titubeos que hacemos para alcanzarlo: el ser, al menos ese ser del que hablamos, no es otra cosa que el correlato de nuestras dificultades»⁶⁴. La *ciencia reencontrada* por Aubenque es una *ontología contingente del ser contingente* en busca de sí mismo, fundamentada y posibilitada no por el discurso imposible sobre Dios, pero sí por la *Unidad* de la Divinidad, que nos es conocida gracias a la contemplación del Cielo que la *imita*⁶⁵. Si el discurso humano sobre el ser es necesariamente disperso y aporético, ello se debe a que *expresa* fielmente la contingencia del ser sublunar: *la física es la verdad de la metafísica, la teología su principio ideal*. La *metafísica inacabada* del Estagirita ve por fin sus fracasos tornarse en triunfos: es inconclusa porque es una *metafísica de lo inacabado*: la primera y más adecuada de las metafísicas humanas a la realidad sensible y a la finitud del propio hombre⁶⁶.

Tales son en resumen las tesis nucleares de *El problema del ser*. Los motivos jaegerianos del *nuevo Aristóteles* no sistemático pero abierto, crítico y dinámico, reaparecen, se continúan y culminan en el *Aristóteles dialéctico* de Pierre Aubenque bien visiblemente, tal como lo hacen en otros muchos estudios que deben ser incluidos en esta corriente⁶⁷, desembocando regularmente en un *Aristóteles problemático*, a partir de la aporematicidad *doctrinal* que se cree encontrar en la *metafísica*; tesis ésta que llega casi a ser tenida por una cuestión de patrimonio cultural tan definitivamente conquistada como para estar eximida de mayor justificación. Así se expresa, por ejemplo, I. Düring, despachando tranquilamente la caracterización aristotélica de la filosofía primera como saber *universal por ser primero* (*Met.*, E, 1): «¿De qué sirve intentar discutir sobre esta clara contradicción? ¿No es mejor concluir que Aristóteles intenta aquí fundir dos concepciones diversas del objeto de la filosofía primera?»⁶⁸. Pero si el objeto de los *lógoi metafísicos* fuera doble y contradictorio no habría en ello motivo de extrañeza, pues «Aristóteles era fundamentalmente un pensador problemático... (en quien) resulta completamente imposible encontrar un sistema acabado, si con este término se entiende una filosofía que exponga un edificio doctrinal bien conectado y fundado sobre un concepto de unidad»⁶⁹.

No obstante, y a pesar de su *novedad*, esta corriente crítica cuenta con *antecedentes* reconocibles en la historia hermenéutica del

aristotelismo que no dejan de resultar elocuentes. P.Vignaux ha subrayado la conexión y paralelismo entre la hermenéutica de Aubenque y la reflexión de Duns Scoto sobre la filosofía primera aristotélica⁷⁰, partiendo de cómo el propio Scoto utiliza ya la expresión *inquisitio metaphysica* para indicar que la *metafisica* del Estagirita no constituye un conjunto sistemático, sino más bien el pensamiento inacabado que es fruto de un espíritu ambiguo, dubitativo y hasta incoherente⁷¹. Así pues, ya en los inicios del mundo moderno que comienza a abrirse camino al final del siglo XIII, entra en la escena intelectual del Occidente latino un Aristóteles esencialmente problemático, si bien en sentido aún no invertido o *rescatado*, es decir, directamente *peyorativo*. En efecto, si para la proximidad cuando no identidad entre divinidad y ser, vigente en el mundo griego, la filosofía primera había de ser teología, para un mundo como el de la modernidad en que Dios se irá *alejando* paulatina y progresivamente del ser y del discurso intelectual-racional, la escisión entre ontología y teología ha de resultar casi históricamente inevitable y refractaria a la recepción tanto de los lugares doctrinales como de las posibilidades hermenéuticas que el texto aristotélico ofrece como solución suficiente a los problemas que la filosofía primera formula y resuelve, de modo coherente, en relación con su propio *planteamiento* interno.

Para centramos ahora en la discusión propiamente teorética de *El problema del ser*, conviene aislar con claridad las tesis nucleares que determinan y jalonan los desarrollos que ya conocemos, advirtiendo globalmente cómo la misma *secularización* de Aristóteles operada por Aubenque en los *lógoi metafísicos* vuelve a aplicarse a la lectura de los *lógoi éticos* en el trabajo *La prudencia chez Aristóteles*, la segunda, sin duda, de sus obras cumbre. De acuerdo con nuestra comprensión, además de los contextos histórico-hermenéuticos que se han ido señalando hasta aquí, es en la *teoría del lenguaje* de Aubenque, o más concretamente en su *ontología del lenguaje* donde con más claridad se reflejan las claves filosóficas de su lectura reductiva de Aristóteles, por lo que no es de extrañar que uno de sus últimos trabajos propiamente teóricos en materia de exégesis aristotélica se dedique expresamente al *Perí hermeneías* y al estatuto de la ontología hermenéutica⁷². Tomando en cuenta los tres textos, el esquema que permite advertir los paralelismos mencionados es el siguiente:

Sea (i) *El problema del ser*, (ii) *La prudencia en Aristóteles*, y (iii) «Hermenéutica y ontología (Subrayados en el *Perí hermeneías* de Aristóteles)». Las tesis características de la lectura de Aubenque se pueden seleccionar así: (i.a) Homonimia ilimitada de la esencia y declaración del estatuto sólo programático-ideal (con valor eurístico) de la protología concernida por las *entidades primeras*. Con lo que se opera una reducción de la *ousía* al ámbito categorial cinético-individual. (i.b) Reducción de la *modalidad* potencial-actual al campo cinético-dinámico. (i.c) Reducción de la *teología* a teología astral física y teología apofática del único Dios simple y absolutamente trascendente, con omisión de la teología *noética* de los primeros principios de la *phýsis*. (i.d) Reducción-asimilación de la *filosofía primera* a su método (la investigación dialéctica), tenido, además, por búsqueda i-limitada (en función de i.a); paralela asimilación global del *lógos* al lenguaje humano con transcendentalidad intersubjetiva, garante y posibilitante de la comunicación, (ii.a) Reducción, entre las virtudes dianoéticas, de la *sophia* a la *phrónesis*. (ii.b) Reducción de la *racionalidad* al juicio práctico y del *intelecto (noûs)* a la conciencia. (iii.a) Reducción de la *alétheia* a la *homoiósis* y de la *phásis* a la *katàphasis*. (iii.b) Subordinación del sentido *léxico* del ser al verbo-cópula y la estructura síntesis/diaíresis. (iii.c) Asimilación del *noûs* al *lógos* y de éste al *Dasein*, en el sentido de *Ser y tiempo* y de la intersubjetividad comunicativa⁷³.

Luego, en todos los casos, se trata sistemáticamente de operar una traducción *contingentista y potencialista* del texto aristotélico, que resulta secularizado en todos los ámbitos, al modo característico del nihilismo⁷⁴. En efecto, la pérdida de *peso* de lo divino (que es alejado, omitido, vuelto inaccesible o violentamente ignorado, a favor de la contingencia que requiere la *autonomía* del *hombre*) se traza en el campo *teorético* (aquí kantianamente aproximado al de la ciencia físico-matemática y el paradigma astronómico); en el campo *práxico* de la racionalidad judicativa, concernida «por preferir el bien del hombre que es el objeto propio de la prudencia»⁷⁵; y en el campo *lógico*, aquí entendido, por un lado, como ontología del lenguaje en el sentido de las éticas intersubjetivas de la comunicación (al modo apeliano-habermasiano y su reproposición también kantiana) y, por otro, como dialéctica metodológica ilimitada al modo popperiano de las «sociedades abiertas», y de acuerdo con un cinetismo de la racionalidad tendente a la *indistinción* entre campo epistémico y

teorético. Prescindiendo de las obvias analogías modernas del conjunto, resulta interesante notar el carácter primero platónico y luego alejandrino de esta topología (física, ética y lógica o dialéctica) donde la filosofía primera aristotélica encuentra un problemático espacio; pero más interesante, si cabe, resulta aún preguntarse por el *legado* de la hermenéutica nietzscheano-heideggeriana que, en manos de Aubenque, parece haberse «urbanizado» hasta el punto de venir a dibujar una ontoteología secularizada: la que repite-vehicula intactos los tópicos de la escolástica (la reducción del ser a la substancia-categorías, de la modalidad al movimiento, de la verdad a la *adequatio* judicativa, de los primeros principios al monologismo causal transcendente, etc.), sólo que ahora *sin Dios y sin mundo-sistema*, tal como conviene a la subjetividad laica emancipada y su contingente empresa racional histórica en pos de la *autonomía*.

Como es natural, sólo el texto aristotélico puede ahora entrar a discutir la interpretación de la corriente aporética moderna y el *nuevo Aristóteles dialéctico*. Por nuestra parte, resulta obligado recurrir a alguna *estrategia comunicativa* que pueda ofrecer una *muestra concentrada* de tal discusión, viniendo a completar los procedimientos sumarios de forzoso carácter estructural y permitiendo advertir la activa resistencia y contraste que los *lógoi* del Estagirita *oponen* a las tesis hermenéuticas reseñadas, aún sin poder entrar, como es lógico dentro de este trabajo, en la prolija controversia relativa a cada una. Nos centraremos, pues, en la cuestión de por qué no hay para Aristóteles *homonimia ilimitada de la ousía*, que se resuelve definitivamente en la *unidad modal* de la entidad suprasensible *esencial* (*ousía kai eídos*) y la entidad sensible o *compuesta* (*ousía-hypokeímenon*), atendiendo prioritariamente a la comprensión de la causalidad *teleológico-modal* que enlaza las segundas a las primeras, tal como enseña en rigor el libro de la modalidad, el *lógos* Θ, situado en el *corazón* de los *metafísicos*.

Sólo en este lugar privilegiado de consideración puede advertirse, según esperamos, que las doctrinas aristotélicas aquí concernidas —el retorno del tiempo como principio transcendental del método y criterio del pensar crítico; la relación entre *práxis* y *alétheia* y la relación entre ser y lenguaje: con sentido léxico primero de eternidad y sentido sintético segundo de cópula — convergen en una sola y misma ley ontológica: la prioridad de lo actual (como límite) sobre lo potencial. Ley que Aristóteles opone, en todos los órdenes y planos, a

la dialéctica ilimitada por potencial de Platón, haciéndola remontarse desde la ontología cinética a la teología noética por vía henológico-modal; la que conduce hasta aquellos que siendo primeros (pró-tera) desde el punto de vista de la esencia (la entidad y el enunciado, *katà tò eídos kai tèn ousían tèn katà tòn lógon*), son posteriores en cuanto a la generación (*genései d'hústeron*) y el tiempo (*katà krónon*) [cf. *Met.*, M, 8, 1084b 10-15; M, 3, 1078a 9-11; M, 2 1077a 18-20], debido a que « todo lo que se genera va hacia un principio-fin (*arché kai télos*) —aquello para lo cual (*tò ou héneka*) es efectivamente principio, y el aquello para lo cual de la generación es el fin—, y fin es el acto (*enérgeia*) por cuya causa se da la potencia (*dýnamis*). Los animales, desde luego, no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver» [*Met.*, Θ, 8, 1050a 5-10]⁷⁶.

III. Ontología y modalidad: la delimitación aristotélica de la dialéctica.

Lo cierto es que Aristóteles ya había discutido exhaustivamente los problemas referidos, al confutar uno por uno los entramados, supuestos, implicaciones y aporías de la dialéctica *platónica*, dirigiendo el esfuerzo de su crítica permanente a lograr para la filosofía, como *epistème tes aletheías*, un camino alternativo *actual*:

«La sofística y la dialéctica, en efecto, discuten acerca del mismo género que la filosofía; pero ésta difiere de la una por el modo de la potencia (*tò tropo dynámeos*), y de la otra por el tipo de vida elegido (*toú bíou té proairéseit*; y la dialéctica es tentativa (*peirastiké*) de aquellas cosas de las que la filosofía es cognoscitiva (*gnoristiké*), y la sofística es aparente (*phainoméne*) pero no real (*oúsa d' ouí*)» [*Met.*, Γ, 2, 1004b 21-28].

«Los que las estudian de manera ajena a la filosofía —señala asimismo *el maestro de los que saben*—... yerran... porque es antes la entidad (*próteron e ousía*), de la cual nada comprenden» [*ibid.*, 1004b 9]. Heidegger, por su parte, escribe: « Esta sería la ocasión de determinar la posición fundamental de Aristóteles en la metafísica; a tal fin no basta sin embargo con operar una mera contraposición a Platón, ya que Aristóteles todavía por última vez y por medio precisamente de atravesar la metafísica platónica, trata de pensar el ser al modo originariamente griego e intenta retornar desde dentro, por así decir, al detrás del paso efectuado por Platón con la *Idea del*

tou aga-thouí, para quien la onticidad (*ousía*) recibe la determinación de aquello que la condiciona y capacita, es decir de la *dynamis*. Por el contrario, Aristóteles piensa el ser de un modo más griego —si se puede decir así— que Platón, esto es como *entelécheia*... Qué signifique esto es algo que no puede resumirse en pocas palabras. Hagamos sólo notar que Aristóteles no es ni un mero platónico fracasado, ni un mero precursor de Tomás de Aquino. Su obra filosófica no se resuelve, ni mucho menos, en el conjunto de sinsentidos que con frecuencia le son atribuidos, a comenzar sobre todo por el supuesto haber hecho descender las Ideas de Platón desde su *en-sí* hasta las cosas mismas. La metafísica de Aristóteles, no obstante la distancia del inicio de la filosofía griega, es, en aspectos esenciales, de nuevo una suerte de relanzamiento orientado hacia el adentro del inicio del pensamiento griego»⁷⁷.

La dialéctica, en efecto, puede cifrarse, para Aristóteles, en una pertenencia a la *dynamis* que resulta impotente para descubrir en su propio ámbito (el de los posibles, los conceptos, las nociones universales y las figuras matemáticas) los *archái* como acciones: *enérgēiai kai entelécheiai*, cuyo encuentro difiere y postpone al infinito, sin poder subordinarse a los principios *des-plazados* y sin poder rebasar, entonces, el mero estatuto del *discurrir* crítico-tentativo (*peirastiké*). Aristóteles enseña insistentemente contra tal *potencialismo* o cientismo racional del análisis, que las entidades, en cuanto *entidades primeras*, no tienen contrario alguno, pues «Según es manifiesto (*pháinetai*) y el *lógos* confirma, no hay nada contrario a la entidad (*oudén ousia enantíon*). Por consiguiente, ninguno de los contrarios es primer principio (*kyríos arché*) de las cosas» [*Met...*, N, 1, 1087b 1-3; cfr. asimismo A, 5-10 y Z, 17,1041b 1-30]; o lo que es lo mismo: «Los principios no son contrarios» [K, 1, 1059a 23]. Si hay tres clases de movimiento de acuerdo con la tríada categorial (de cualidad, de cantidad y de lugar), no hay movimiento alguno de la entidad porque no hay nada contrario a la entidad *actual* [cf. *ibid.*, 12, 1068a 9-ss.], que es *indivisible* [cfr. Z, 8, 1034a 7-8], *anterior a*, los contrarios y causa *simple final* de la entidad compuesta-móvil. Es en las entidades sin contrario inmóviles e indivisibles (*akínetai kai chorístá*), o primeras (*próta, haplá*), donde termina la investigación que se propone *encontrar* las primeras causas y primeros principios de las entidades sensibles compuestas, móviles o contingentes, siendo tales

entidades como son, para Aristóteles, *enérgeiai kai entelécheiai*, acciones esenciales necesarias con causalidad final-modal.

El itinerario que dentro de los *lógoi* metafísicos conduce la reducción de la *polisemia* del ser hasta la *unidad indivisible* de cada entidad esencial, ofrece varias *calas* de particular interés para la discusión de las pretensiones dialécticas, antes de desembocar en la teoría *modal*. Conviene detenerse, sobre todo, en Z, 3, 6, 17 y H, para advertir cómo Aristóteles, en estrecho paralelismo con la denegación del *recurso al infinito* prolijamente desenvuelta en el libro α , muestra [cfr. Z, 3, 1028b 35 - 1029a 30] que, de no detenerse el análisis categorial-atributivo en la *ousía* como un *tóde tí kai chorístón*, la división continuaría sin límite, precipitándose en el monismo o *materialismo abstracto* que haría de la materia indeterminada el único sujeto *potencial* de todas las determinaciones, convertidas en accidentales o predicados, viniendo a entronizar así la *ousía-hypokeímenon* material-potencial como *primera entidad*. Lo cual es sencillamente imposible, pues si la determinación e indivisibilidad no correspondieran *málista tê ousía*, se perdería la diferencia entidad-categoría, así como la originaria pluralidad de las determinaciones categoriales que está a la base del ser como *pollachós legómenon*⁷⁸. Tal extravío extremo sólo puede invertirse obligando al análisis predicativo a detenerse en la determinación de la unidad compuesta *synolon*, dando allí la *vuelta: del compuesto a la esencia*, merced a un preguntar-proceder *distinto* del predicativo o extenso y ya propiamente causal-condicional; el que inquiriere cuales son las *causas* de la unidad sintética determinada del compuesto. Investigación cuya respuesta se logra sólo al final del mismo libro Z, en Z, 17, donde la entidad esencial (*ousía kai eídos*) se alcanza como *próte ousía* del compuesto (*synolon -ousía*) a su vez primero en el orden categorial-atributivo. Y Aristóteles precisa cuidadosamente que ésta es entidad primera o entidad causal de cada cosa (*ousía dé hekástou*) como *aítion protón tou éinai*, no siendo causa al modo del elemento sino al modo del *principio (ou stoicheíon all'arché* [cf. Z, 17, 1041 b 28-32].

Z, 6, mientras tanto, había advertido (casi como si de una premonición del *destino* histórico de la metafísica se tratara) que si las entidades (*ousíai*) y las esencias-causa (*eíde*) se separaran, de las unas no habría conocimiento y las otras no serían [cf. Z, 6, 1031b 4-14]. Calamidad ésta que escindiría en dos el ámbito onto-lógico del ser-pensar, por *omitir* su enlace o verdad: lo *mismo (tò autó)*, que es la esencia-causa-entidad o *ousía-eídos*, viniendo a romper la unidad de la entidad o su

propio carácter de ser entitativo, trocado en mero predicado: en *accidente*, pues es entidad aquello que no tiene *en otro* su esencia, sino que es *por sí*: «pues cada cosa en sí se identifica con su esencia y no accidentalmente..., y si fuesen distintas se procedería al infinito... Es, pues, evidente, que en las cosas primeras de las que decimos que son en cuanto tales, la esencia de cada cosa y cada cosa son uno y lo mismo (*tò autò kai hén*). Y las objeciones sofísticas contra esta tesis parece claro que se resuelven con la misma solución de si es lo mismo Sócrates que la esencia de Sócrates» *ibid.*, 1031b 19-1032a 8]. Por último, al estudio de *lo mismo*, que pone fin a la *homonimia entitativa*, se consagra enteramente la enseñanza del libro H, ya en términos modales, o sea: metodológicamente adecuados al análisis ahora no semántico-sintáctico, sino sintáctico-*pragmático*, del ámbito no de las significaciones predicativas y sus regímenes, sino de las *acciones* causales y los suyos. El objetivo del libro H está en mostrar que no hay *homonimia* de la entidad-esencial sino *dos modos de ser de la misma*: *el potencial* (el alma de Sócrates vista desde el compuesto: estructura, armonía, número) y *el actual* (el alma de Sócrates vista desde el alma-simple: acción, expresión y vida diferencial). La entidad causal o entidad esencial es, pues, *doble modalmente* y este doble estatuto del fin-límite (como fin del movimiento o bien y como principio actual inmóvil)⁷⁹ le permite enlazar (*lógos*) el plano categorial cinético *condicionado* y el extático *condicionante* de los *próta*, articulando la figura característica de la causalidad modal aristotélica como *necesidad hipotética*. Dice Aristóteles: «"Alma" y "esencia de alma" es lo mismo (*tautón*); pero "esencia de hombre" y "hombre" no son lo mismo, a no ser que el alma pueda ser llamada "hombre"... Cada cosa es, en efecto, una, y tanto lo potencial como lo actual son uno *en cierto modo*» [H, 3, 1043b 2-4...1045b 20].

La comprensión cabal de esta doctrina depende, pues, de la *teoría modal* aristotélica, que se desarrolla en los *lógoi metafísicos* justo a continuación, en el libro Θ, lugar que cierra la tríada dedicada a la consideración de la entidad (Z—H—Θ) desde el punto de vista de sus causas primeras y su unidad; respondiendo, por tanto, al segundo bloque de *aporías* diseñado por B. La investigación afecta al vínculo causal entre lo suprasensible y lo sensible que, según hemos visto, es de carácter causal-modal pero no significativo. No entre dos esencias sino entre dos *modos de ser* de la misma esencia. La homonimia limitada de la *ousía* no se prolonga, pues, en una homonimia de la

esencia —contra la dialéctica platónica— sino en una homonimia modal, que Aristóteles sienta ahora contra la escuela de Megara parmenídeo-socrática y su característica indistinción entre potencia y acto. La potencia es un principio de *cambio* ya en otro ya en el mismo en tanto que otro [cf. Θ , 10-12]; es pues un principio de alteración, y ello se debe a su carácter doble, ya que toda potencia lo es del acto y de la privación, siendo entonces su sentido primero el de la *contingencia* (*endechómenon*): el poder darse o no darse. Tal alteridad disyunta o *indeterminada* en relación a la presencia, constituye el rasgo distintivo de su *indiferencia* a la contrariedad [cf. Θ , 3, 1047a 21-24]. La polémica megárica se abre en Θ , 3, y la cuestión es la siguiente: si toda *dýnamis* es contingente, ¿cómo podrá distinguirse lo posible de lo imposible? La aporía proviene del *univocismo* eleático que no distingue el ámbito categorial sintético-cinético del ámbito esencial, por ignorar que si bien es verdad que el no-ser absoluto (*haplôs*) no es, el no-ser relacional *acompaña* al propio principio de identidad de cada unidad diferencial (por ser $A=A$ difiere de B, C, D...). Aristóteles tiene tan en cuenta la dificultad megárica que, como veremos a continuación, habrá de distinguir, para resolverla, entre *dos sentidos de acto*. Tal es precisamente el ámbito de la causalidad modal o necesidad hipotética. Por lo pronto, Aristóteles admite sin ambages que lo posible es aquello de cuya realización no se sigue nada imposible [cf. *ibid.*, 1047a 24-25], y advierte repetidas veces que lo posible implica las condiciones de su realización determinada; pero si no se *distingue* entre presencia y ausencia, sincronía y diacronía, simplicidad y extensión (o sea: *si no se asume el no-ser referencial implicado en la pluralidad categorial originaria*) se habrá de desembocar en el absurdo de asimilar lo falso y lo imposible, olvidando a la vez que lo puramente accidental (acausado, fortuito) *es*, aunque ininteligible, la excepción a la regularidad categorial de lo *necesario por referencia a la esencia*, cuya expresión modal-temporal se vierte «en la mayoría de las veces» o «regularmente», tal como conviene a la distensión-extensión del *universal*. Lo falso, al contrario, siendo inteligible *no es*; y su ontificación encubre algo de capital importancia: que la ausencia *es*, y que no sólo es la presencia-presente. El libro Θ se apresta ahora a impedir la que sería tentación inversa: suprimir en nombre de las significaciones primeras las a ellas *relativas*, por no percibir el vínculo entre necesidad y contingencia que se expresa en las síntesis predicativas y los juicios katafáticos. Tal vínculo es la potencia categorial (local, cualitativa, cuantitativa). Y su acto, regido por el límite

excluyente del contrario potencial en el ahora de la presencia-presente, es el *movimiento*: acto de la potencia en cuanto tal; o sea: del cambio y la alteración, que también es porque la ausencia es [cf. *ibid*, 1047a 8-23].

La homonimia *modal* de la esencia es, así pues, insuprimible, pero no, como aún veremos, su articulación *causal*. La comprensión megárica de la *posibilidad necesaria* no ha sido denegada por Aristóteles. Lo rechazado ha sido el univocismo de su pretensión *excluyente*: hay *también* lo contingente y el campo cinético categorial: no *sólo* la esencia. No obstante, la elaboración megárica de una *posibilidad* que necesariamente es-será (*tò dynatón*) sin otra alteración que la de presencia-ausencia, dibuja una dimensión extática de la *posibilidad* que, resituada por parte de Aristóteles en las lindes de su campo propio (y no único), desempeña, desde luego, un papel superior al de la potencia cinética.

El tratamiento de los sentidos del *acto* en Θ , 6, se abre subrayando que, a causa del sentido extático e inmóvil de lo posible, se ha incluido en la indagación modal el estudio de la *dýnamis cinética*. Puede advertirse —continúa Aristóteles— la diferencia entre dos sentidos de *acto* que corresponden a potencias imperfectas y perfectas respectivamente. Se trata de la *kínesis* y la *enérgeia*. La potencia *imperfecta* remite a una doble articulación, por ejemplo: la potencia de construir un edificio es doble en cuanto a su acto: se actualiza construyendo y se actualiza en la construcción. La estructura de su articulación es difracta, compleja y mediada. Entre la potencia y el edificio media el movimiento de construir(lo) y cuando la obra está concluida, el movimiento obligado *cesa*. Su marca distintiva es la *diacronía* que expresa la impotencia, la desgarradura de la carencia. Porque no puede actualizarse inmediatamente ha de hacerlo a través del movimiento. Las potencias cinéticas son pues *incompletas* o imperfectas en el sentido literal de su forzosa procesualidad instrumental, lineal y de sentido extrínseco. Tienen sentido en otro, por otro y para otro. Su estatuto es el de la alteridad o *accidentalidad*. Se trata, en una palabra, de procesos sin finalidad propia, sin sentido inmanente, autorreflexivo o intrínseco. Dice Aristóteles: «Puesto que de las acciones (*práxeon*) que tienen límite (*peras*) ninguna es fin (télós), sino que todas están subordinadas al fin, por ejemplo del adelgazar es fin la delgadez, y las partes del cuerpo mientras adelgazan están así en movimiento, no existiendo aquellas cosas a

cuya consecución se ordena el movimiento. Estos procesos no son una acción (*práxis*) o al menos no una acción perfecta (puesto que no son un fin)» [Θ, 6, 1048b 18-23].

Por contraste, las potencias *perfectas* pertenecen no a la *carencia*, sino a la *plenitud*, la mismidad, la autorreflexividad, el incremento intensivo y la inmanencia del sentido en todos los órdenes, porque son potencias con fin *en* ellas mismas, cuyo acto simple las conserva, expresa, manifiesta y plenifica. Su estructura es la de la *inmediatez*. Su marca temporal la *sincronía*. Su inconfundible señal el placer de la *eternidad inmanente*. Su ámbito propio el de la *vida*. «Acción es aquella en la que se da el fin (*enupárchei tò télos*). Por ejemplo uno ve y *al mismo tiempo* ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado. Uno vive bien, y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que en un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido» [*ibid.*, 1048b 23-28]. Lo posible (*dynatón*) megárico corresponde a las potencias inmóviles extáticas cuya actualización es *expresión*: paso de la ausencia a la *presencia* sin alteración alguna. La distinción entre potencias cinéticas y energéticas es tan nítida como corresponde a los *dos géneros necesarios del ser* que distinguirá más tarde el libro I: lo mortal y lo inmortal [cf. I, 10, 1058b 26 - 1059a 15], lo corruptible e incorruptible. «Así pues, de estos procesos unos pueden ser llamados movimientos (*kíneseis*) y otros actos (*enérgeías*). Pues todo movimiento es imperfecto (*áteles*)... En cambio haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto (*enérgeia*) y a lo anterior movimiento (*kíneseis*)» [Θ, 6, 1048b 27-35]. En efecto, la modalidad aristotélica se extiende *más allá* del ámbito cinético sin necesidad de trasladarse *físicamente* a otro mundo.

La dimensión extática de lo posible-necesario responde a la *enérgeia* o *práxis* cuya potencialidad se reduce a la alternancia del aparecer o desaparecer sin mutación alguna, sólo en función de que se den las condiciones completas de la presencia y ningún obstáculo externo lo impida [cf. Θ, 5, 1048a 10-20]⁸⁰. *Las enérgeiai son, pues, acciones plenas autoexpresivas y autoincrementativas: más se piensa cuanto más se piensa, más se ama cuanto se ama más, más se ve o se sabe cuanto se ve más* (cf. Θ, 8, 1049b 27-32; 1050a 10-14, 23-34 y 1050a 35 - 1050b 2]. La *inmanencia* como retomo al *se reflexivo* es la marca de la eternidad del tiempo (*aión*) visto desde la vida y el acontecer. La

trascendencia lineal que no retoma y se gasta, que sucede y cesa, la marca obligada del tiempo *que muere*: de *krónos*. Kínesis y *enérgeia* son las dos perspectivas de la potencia: vista desde la potencia en cuanto tal y vista desde el acto. La relación que entre sí mantienen es la de la causalidad o teleología modales. Aristóteles dedica Θ , 8 a esta doctrina señera: la *enérgeia* como fin que es, es el fin del movimiento y la generación: «Y el fin es el acto y por causa de éste se da la potencia» [*Ibid.*, 1050a 9-10]. La primacía del acto sobre la potencia se sienta exhaustivamente sobre los tres órdenes de consideración concernidos —ya desde el *Fedón* platónico— por la investigación de las causas: el orden ontológico, gnoseológico y cronológico [cf. *ibid.*, 1049b 5 - 1051a 8]. Que lo potencial haya de subordinarse a lo actual desde el punto de vista causal afecta sobre todo a la falacia del tiempo progresivo sin límite; a la *tentación del infinito* y a la apariencia de una subjetividad incondicionada que poniendo su ley en su propio devenir convierte al lenguaje también en *potencia* o capacidad. La inmediata consecuencia de este error *elemental* (que termina por tratar a la propia subjetualidad como *objeto*) es la asimilación causa-origen y los sistemas deductivos o derivativos que, con carácter genético, instauran una *lógica del ser* sin acceso a la *actualidad* de los principios-fines.

Por eso a ojos de Aristóteles el pitagorismo y platonismo de la Academia constituye invariablemente una suerte de *materialismo lógico* o *abstracto*, que confunde las diferencias ontológicas *primeras* con predicados universales *derivados*⁸¹. Dice Aristóteles discutiendo los *eíde* de los académicos o dialécticos: «Y la que según vemos es causa para las ciencias, por la cual actúa todo entendimiento y toda naturaleza [la causa final], tampoco esta causa de la que decimos que es uno de los principios la tocan para nada... [Ya que] las matemáticas son la Filosofía para los modernos, aunque digan que deben ser cultivadas en vista de otras cosas... [De suerte que] queda suprimida en efecto toda investigación acerca de la naturaleza» [A, 9, 992a 30 - 992b 8]. Las *enérgeiai*, por el contrario, no son procesos, sino *acontecimientos*: ingenerables, incorruptibles e inmóviles. Su anterioridad o primacía ontológica sobre lo potencial es la que compete a la entidad esencial sobre el campo categorial-cinético: «está claro que la *ousía kai eídos* es *enérgeia* » [Θ , 8, 1050b 1-3]; «es necesario que ésta sea o bien eterna o bien corruptible sin corromperse, y que haya

llegado a ser sin generarse, y ya se ha mostrado y explicado que nadie hace ni genera la esencia» (H, 3, 1043b 15-17). «Algunas cosas se dan y dejan de darse (*ésti kai ouk éstin*) sin generación ni corrupción, por ejemplo los puntos, si verdaderamente son, y en general las esencias (*tò eíde*)..., y no todo tiene materia, sino tan sólo las cosas sujetas a generación y cambio recíproco. Pero las cosas que sin cambiar se dan y dejan de darse, no tienen materia» (*ibid.*, 5, 1044b 21-28). Las *enérgeiai* son aconteceres inmateriales e inmóviles. Son los fines del movimiento y la generación. Son los *motores inmóviles* aristotélicos.

Gracias a la teleología modal ha encontrado Aristóteles una causa que mueve sin moverse, un dispositivo telemático *suprasensible* al que refieren los procesos cinéticos y de desarrollo *perfectivo*, por ser su condición, su *bien*: el de su *actividad diferencial expresiva* que actúa como unidad *intensiva*. El ámbito de la eternidad inmanente es el ámbito de la causalidad del bien porque es el ámbito del *alma*. Si se tiene en cuenta que las *enérgeiai*, aún actualizando potencias perfectas o posibles son contingentes en cuanto a la presencia-ausencia, y, en consecuencia actualidades discontinuas o no constantes, se abrirá de inmediato este tercer sentido del acto aristotélico con el que *culmina* la ontología modal. Dice el filósofo: « La *enérgeia* tiende a la *entelécheia* » [0, 8, 1050a 24]; y pone el siguiente ejemplo: «Los que enseñan creen haber alcanzado el fin cuando han mostrado al alumno enseñando» [*ibid.*, 22-23]. El sentido es inequívoco: la *enérgeia* como presencia plena tiende a la transmisión, a la presencia constante o sin ausencia, sin desaparición o interrupción de su actividad.

El sentido preciso de la entelécheia es el desvelamiento de la alétheia, el acontecer de la verdad. La entelécheia es, así, eminentemente comunicativa. Por eso el sentido primero del ser, del acto aristotélico, es la verdad, tal como enseña Θ, 10, al cierre del libro Θ. En Θ, 10 culminan los largos análisis de la entidad causal emprendidos por el libro Z. El alethés es el kyríótata ón; el sentido kyríos, el principal, soberano o constituyente; el arché, el principio rector [cf. Θ, 10, 1051b 1]. En él ya no hay alternancia (contingencia) potencial alguna pues no es acto de potencia sino acto de acto. Ni siquiera la contingencia posible o mínima de la alternancia presencia-ausencia extática propia de los enérgeiai como polos referenciales irrecíprocos del movimiento. Los fines, los bienes, vistos ahora desde sí mismos y no como instancias últimas de los plexos estructural-causales, ya no son fines, sino principios primeros absolutamente (simplemente)

necesarios que actúan el entendimiento potencial. Se trata de entidades *noológicas* con las que el *noûs* se identifica también de modo simple o absoluto, tal como corresponde al acto en acto, a la expresión de la entidad esencial, que a diferencia de lo categorial referencial a ella relativo, *no* tiene contrario (pues entonces se movería), ni consiente, pues, la alternancia *disyuntiva* verdadero/falso. Son *solamente verdaderas*: no compuestas o sintéticas, no correlativas de las síntesis predicativas o judicativas del *lógos*, sino los *principios de las causas*, las *unidades simples intensivas*. Tal es la enseñanza *explícita* de Θ , 10. « Ni en las cosas principales (*archés*) ni en las eternas (*aĩdiois*) hay ningún mal, ni error ni corrupción [cf. Θ , 9, 1051a 20]... En cuanto a las que admiten lo contrario, la misma opinión y el mismo enunciado (*dóxa kai lógos*) resultan unas veces falsos y otras verdaderos, y cabe ajustarse a la verdad unas veces y errar otras, pero para las que es imposible ser de otro modo (*ádynata állos*) no resultan unas veces verdad y otras falsedad, sino que lo mismo es siempre verdadero y falso. En cuanto a las no compuestas (*tà ásyntheta*)... lo verdadero y falso no será compuesto como en las cosas de que hablábamos antes. Y así como lo verdadero no es lo mismo en estas cosas, así tampoco el ser... Aquí alcanzarlo y decirlo es verdad (*thigeĩn kai phánai alethés*), pues no es lo mismo afirmar una cosa de otra que decir una cosa (*óu gar tautó katàphasis kai phásis*)» [Θ , 10, 1051 a 19 - b25].

No es lo mismo la *katàphasis*, la predicación, el juicio, que pone de manifiesto (*pháinomai*) algo de algo (*ti katà tinos*) articuladamente en las síntesis *copulativas* relacionales o categoriales, y la *phásis* no *katà*, no relacional, no sintética, que *manifiesta la esencia simple*. No habiendo síntesis-enlace no cabe error o falsedad *atributiva*. La disyunción verdad/falsedad pertenece enteramente al ámbito del *juicio* que afirma el enlace o la separación entre las instancias significativas [cf. E, 4, 1027b 16-1028a 5]. Aquí no hay *composición*, sólo *mostración*, *patencia*, *aparición de la esencia simple* al *noûs*. Desvelamiento, desocultamiento de la esencia (*enérgeia-alétheia*) en el *noûs* del que contempla, cuyo intelecto *se actúa* en presencia de tal actividad plena, expresiva, comunicativa, transmisiva (*entelécheia*); como cuando el alumno aprende *tocando*, *alcanzando* (*thigeĩn*), al que sabe enseñando, y puede, entonces, enseñar a su vez. «Ignorarla es no alcanzarla, pues engañarse acerca de la esencia — *tó tí estin*— es

imposible... tal como sucede con las entidades no-compuestas (*me synthetás ousías*)..., y todas son en acto, no en potencia; de lo contrario se generarían y corromperían; ahora bien, *lo mismo (tó auto)* no se genera ni se corrompe, pues se generaría a partir de algo. Así pues, acerca de las cosas que son *una esencia* y acto (*hóper einaí ti kai enérgeia*) no es posible engañarse, sino que se piensa en ellas o no (*é noein é me*)» [Q, 10, 1051b 25-32]. «Y aquí no hay falsedad ni engaño sino ignorancia (*áгноia*), pero no cual la ceguera, pues la ceguera es como si uno careciese en absoluto de la facultad de pensar» [*ibid.*, 1052 a 1-3].

La discusión contra los megáricos y su olvido del *no-ser relacional* (de la *dýnamis* categorial, «pues el ente en potencia y no en entelequia es lo indeterminado» [F, 4, 1007b 29]), ha desembocado, no obstante, en la reafirmación, esta vez contra el parricidio de los platónicos, de la tesis irrenunciable parmenídea: que no hay no-ser absoluto: que no hay no-ser (ni falsedad, ni error, ni indeterminación, ni potencia) en el ámbito de la esencia *sólo en acto*. O sea: que el no-ser no es *principio primero*. Sin embargo, las doctrinas de los principios académicas, convencidas por rudimentario monismo y equivocándose también ahora en continuar a Parménides en lo que no debían, después de no haberlo heredado en lo innegable, admitían el no-ser (impensable) indeterminado (*ápeiron*) entre los primeros principios (igual que los pitagóricos y Anaximandro), como si fuera necesario suponerlo, junto con el Uno, para poder explicar *la génesis* de las entidades esenciales diferenciales plurales⁸². Con lo que éstas (los *eíde*), obtenidas por *derivación*, habían de perder el carácter principial, causal y simple de las entidades primeras *actuales* [cf. A, 9, 990b 19-21]. «Pero es absurdo afirmar la generación de entes eternos, o más bien, es una cosa imposible» [N, 3, 1091a 11-ss.]. «Todas estas consecuencias se producen, de una parte, porque hacen de todo principio un elemento; de otra porque hacen de los contrarios principios; de otra porque convierten el Uno en principio» [*ibid.*, 5,1092a 5-8]. El error genetista de los dialécticos procede del monismo. Basta para admitir que las esencias sí sean entidades actuales-causales y no potencias universales, que los primeros principios sean *originaria e irreductiblemente plurales*. Dice Θ, 10: «Y lo uno, si es realmente ente (*tó dé hén, eíper ón*) es de modo determinado (*oútos estin*), y si no, no es, y la verdad consiste en captar las diferencias (*tó dé alethés*

tó noein tauta). Y aquí no hay falsedad ni engaño, sino [en todo caso, cuando no se captan] ignorancia...» [1051b 35-1052a 4].

Así pues, los primeros principios de las almas (causas) de los entes naturales: las entelequias, siendo entidades simples, necesarias y eternas, inmateriales, inmóviles o sin contrario y separadas, unidades diferenciales o en acto indivisible sin potencia, son *divinas* (*tà theia*), y por eso la filosofía primera es una investigación eminentemente *teológica*⁸³.

Nada hay de extraño, salvo para las tradiciones monoteístas sin fisuras, en que lo divino aristotélico se decline en el *plural jerárquico* de un politeísmo noológico: son *divinas* las *entidades esenciales primeras* de los compuestos terrestres y celestes; son *divinas* las entidades *celestes*, que además de unidad esencial tienen unidad numérica por ser incorruptible su materia; es divino el *entendimiento actual* del hombre que intelige las entelequias divinas y a sí mismo; y es máximamente divino el *Dios Supremo* (*theiôtaton*) cuya vida consiste *sólo* en ser el pensar que piensa el pensar (*nóesis noéseos nóesis*) de modo *permanente*. Pero aún hay más: también es divino el *kósmos* físico y el sistema *noológico* de los principios, siendo el Dios supremo, en estos dos únicos casos, principio primero, es decir: *fin* extático de la unidad estructural cinética y *ley-criterio* del sistema noológico: primacía de la acción simple diferencial inteligente-inteligible y permanente; primacía de lo necesario e *inextenso*. En ambos sistemas, primacía del *límite* intensivo. Por último, también es divina la *materia* eterna de los principios elementales, si bien de modo *subordinado*. Dice Aristóteles: «Para todos los vivientes que son perfectos —es decir que ni son incompletos ni tienen generación espontánea — la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos —si se trata de un animal un animal, si se trata de una planta otra planta— con el fin de participar (*metéchesin*) de lo eterno y lo divino (*toú aeì kai tòu theíou*) en la medida en que les es posible: todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente —la palabra *fin*, por lo demás, tiene dos sentidos: objetivo y subjetivo (*tò mén hou, tò dé hoi*)—.

Ahora bien, puesto que les resulta imposible participar (*koínonein*) de lo eterno y divino a partir de una existencia ininterrumpida, ya que

ningún ser sometido a corrupción puede permanecer siendo él mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y otros menos, y lo que pervive no es él sino otro individuo semejante a él, uno no en número sino en esencia (*arithmo mèn ouch hén , eidei d'hén*)» [*De an.*, B, 4, 415a 26 - 515b 6]. «En efecto, todos los seres tienen por naturaleza algo divino » [*Ét. Nic.*, H, 13, 1153b 32].

La *ciencia primera*, que se ocupa de los primeros *principios* y las primeras *causas*, o sea, de los fines-acciones expresivos y lo a ellos *referido* desde el punto de vista de la entidad, es para Aristóteles sin más *teología*, la «más divina (*theiotáte*) y digna de aprecio entre las ciencias. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina la que tenga a Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas condiciones» [*Met.*, A, 2, 983a 5-8]. «Y es la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este fin es el bien de cada cosa (*estì tagathòn hekástou*), y, en definitiva, el bien supremo en la naturaleza toda» [*ibid.*, 982 b 4-6].

En conclusión: las entidades que son *ousía kai eídos kai enérgeia kai alétheia kai entelécheia*, son *próte ousíai haplá: akíneta kai choristá*. Son lo *theíon* de la *phýsis* que *investiga* la teología: el bien de *cada* cosa y de cada comunidad natural, su dimensión *esencial necesaria*, el principio-fin de su *entidad e inteligibilidad*, el que *legisla* la coordinación de sus acciones y movimientos: lo mismo eterno de las acciones (*enérgeia, práxis*) expresivas (*alétheia*), que se transmiten *sin dividirse* y se comunican al otro que alcanza la comunicación-comunidad (*entelécheia*) de lo mismo y lo transmite *a su vez* a fin de colaborar en su duración perpetua.

Tras la teoría modal estudiada en Θ , los libros siguientes hasta el final de los *metafísicos* —I, K, Δ , M, N—, proceden a explorar los plurales sentidos de la entidad primera: los de la unidad-diferencia o indivisibilidad (I), los de la inmovilidad y separación (K), y los de la eternidad-divinidad (Δ), para ir confirmando en cada campo que la dimensión esencial entitativa eterna es indivisible, inmóvil y separada *cuando mínimo katà eídos*⁸⁴, - y para localizar los sentidos pertinentes de estas determinaciones en relación a otra cuestión pendiente: el sistema de los *primeros en el kósmos*, vinculado, como en el caso de

los ámbitos terrestre y celeste, por la misma estructura referencial *pròs hén*, en el preciso sentido de la teleología modal condicional, a su principio de unidad *sintáctica* : ahora el *principio supremo de los primeros principios*, aquél cuya vida-actividad es a todas superior porque no necesita de la concausa de ninguna *condición* para ejercerse, dada su absoluta *simplicidad* modal, henológica y causal: *el pensar actuado sólo por el pensar siempre pensando(se)*. Por último M y N, cerrando la investigación, reúnen las objeciones *críticas* contra las teorías de las causas y los principios concurrentes: las académicas, las que también queriendo admitir entidades suprasensibles como principios de las sensibles, las trataban, sin embargo, *potencialmente*, de acuerdo con un materialismo abstracto, conceptual o lógico, incapaz e impotente para acceder a la *vida*, la *acción* y la *actualidad* del bien como causa inmóvil y principio final *ontológico*. Por esta refutación *elektikós*, se termina de poner a prueba dialécticamente (tal como conviene a los principios irrebasables que *no* consienten ser demostrados) la tesis principal de la filosofía primera: que los *eíde -diferencias* del platonismo eran en realidad las *entidades suprasensibles primeras*, los primeros principios vivos y activos de todos los entes naturales como su *bien-fin*. Y que siendo *acciones divinas* —espirituales y noéticamente inteligibles al final de los largos procesos críticos—, compete a la filosofía teológica, especulativa y práctico-política, pero no a la filosofía matemática ni a ninguna de las ciencias *demonstrativas* genéricas, tanto su investigación como su *paideía*.

IV. La *theoría* aristotélica de la virtud.

Resta sólo una última consideración para terminar de trazar algunos de los problemas centrales que la *delimitación* aristotélica de la dialéctica plantea al «Aristóteles problemático» de P. Aubenque y sus tesis características. Si la tesis de la *homonimia ilimitada de la esencia* parece encontrar, sin duda entre otras muchas, las graves dificultades recorridas, a través de nuestra *cala* en la teoría modal aristotélica; y si las tesis aubenquianas relativas a la teoría del lenguaje y la estructura de la verdad en Aristóteles parecen distanciarse de las defendidas por el filósofo griego tanto como lo hace una hermenéutica intersubjetiva y semántica de reducción *katafática*, encerrada en el verbo-cópula

atributivo⁸⁵, de la hermenéutica ontológico-pragmática en que culmina con la *alétheia-entelécheia* noológica la investigación aristotélica de los principios-límite; y si por las dos vías: la ontológica y la noológica, se cierra el paso la interpretación de Aubenque a la teología modal politeísta que presta acabada coherencia a la transformación crítica aristotélica de la dialéctica platónica en *filosofía primera*... ¿qué hay, finalmente, de la lectura de los *lógoi éticos*, en que Aubenque parece ignorar, igual que antes, la dimensión esencial del *noûs* a favor ahora de la *phrónesis humana*⁸⁶? Sin duda lo mismo que hasta aquí: que es el *olvido* de lo *divino* de la *phýsis* y del *lenguaje* lo que aquí vuelve a omitirse en el ámbito de la virtud del hombre, en función de la similar *secularización* con que Aubenque nos aproxima la transmisión del filósofo griego *transformado*. Sin embargo, las tachaduras acumuladas y los desplazamientos por ellas operados se cobran en este terreno, según nos parece, un precio de particular relevancia, si tenemos en cuenta que la genealogía hermenéutica heideggeriana y gadameriana en que Aubenque se inscribe encuentra en la reproposición de la filosofía práctica aristotélica su anclaje y orientación. Bastará con señalar una cuestión cuyo sólo planteamiento permite quizá atisbar la distancia y virtualidad con que Aristóteles interpela aún las traducciones coetáneas que nos lo acercan: si los primeros principios son acciones extáticas comunicativas en tanto que bienes-fines ontológicos que se expresan y transmiten cuando alcanzan la *plenitud* de su propia *perfección excelente*, ¿de qué otra cosa se está hablando sino de la *areté ontológica*?

El interlocutor de Aristóteles es ahora Sócrates y su investigación de las posibilidades de un saber ético-político que no sólo diera cuenta del estatuto, diferencias y sintaxis de la virtud y las virtudes, sino que fuera, como la ciencia, capaz de *enseñanza y transmisión*, y como la *paideía* capaz de *aplicación práctica* o de transformación real, no pudiendo ser una técnica ni una mera destreza objetual. Aristóteles ya ha respondido a tal exigencia en el campo ontológico necesario, y lo ha hecho de un modo sorprendente, relacionado desde luego con el «eterno retorno» —gracias a lo cual se desprenden para nosotros hoy dimensiones inadvertidas del *círculo hermenéutico*—. Ha contestado que *sólo se transmite y retorna la virtud de las acciones excelentes*

que son el sentido o principio espiritual de la eternidad o continuidad transformada de cada uno de los múltiples y diferentes modos de vida.

Ha contestado que la *alétheia-énérgēia* es *práxis* que se autoincrementa e intensifica re-flexivamente a la vez que se *da*, ostenta y transmite a *los* que la alcanzan. Pero siendo así, toda verdad *ontológica* —la que no tiene contrario ni relación disyuntiva (potencial) con lo falso, ni lugar en el juicio sintético— es, por eso mismo, no *lógica* sino *ontológica y práctica*, y, de acuerdo en esto sí con Sócrates, no alcanzarla obedece a la ignorancia (si bien no como la ceguera, que equivaldría a una privación absoluta del *noûs* [cf. *Met.*, Θ, 10, 1051b 9 - 1052a 2]), esto es, a la *áгноia* propia del no virtuoso: no a la ceguera del que no supiera razonar correctamente, acumular múltiples saberes y hasta alcanzar riquezas y honores, sino a la ceguera para las acciones virtuosas del que no fuera *bueno y dichoso*: aquél que —según la enseñanza explícita de *Ét. Nic.*, I, 9, 1169b 30 - 1170b 15— se da cuenta de que la vida es buena por naturaleza y buena para el hombre bueno, y puede contemplar las acciones (*theorein tàs práxeis* [*ibid.*, 1169b 34-35]) buenas de los otros y de sí mismo. Dice Aristóteles: «la capacidad conduce a la actividad y la actividad es lo principal (*tò dè kyríon en te energeía*); parece, por tanto, que la vida consiste principalmente en sentir y pensar (*tò aisthánesthai è noein*) Y la vida es de las cosas buenas por sí y agradables... Y en todas las actividades hay algo que percibe que estamos actuando y se da cuenta, cuando sentimos, de que estamos sintiendo, y cuando pensamos, de que estamos pensando, siendo así que percibir que sentimos o pensamos es percibir que somos (puesto que ser para el hombre es percibir y pensar), y si el darse uno cuenta de que vive es agradable por sí mismo (porque la vida es buena por naturaleza, y el darse cuenta de que uno tiene en sí un bien es agradable), y si la vida es deseable y sobre todo para los buenos, porque el ser es para ellos bueno y agradable (ya que se gozan en la conciencia que tienen de lo que es bueno en sí mismo (*kath'autó agathou*)... lo mismo que el propio ser es deseable para cada uno, así lo será también el del amigo» [*ibid.*, 1170a 18-1170b 5].

Es imposible que entremos ahora en la densidad de un texto semejante. También es imposible no evocar a Nietzsche cuando se trata de la teoría aristotélica del placer y su insistencia en el estatuto no cinético sino *extático* del mismo que se añade a toda acción expresiva,

incrementando su intensificación y retorno por desecharla el *noûs orektikós* [cf. *Ét. Nic.*, K, especialmente 4-5]⁸⁷. Lo que nos importa es comprender que el *noûs* teorético aristotélico es siempre *práctico*, ya cuando se trata de reconocer y contemplar los primeros principios ontológicos que son las acciones expresivas excelentes como fines-bienes esenciales de los entes naturales; ya cuando se trata de contemplar las acciones virtuosas ontológicas de los otros hombres y de nosotros mismos; ya cuando se trata de regir como fin-supremo o principio, el sentido y lugar de las restantes acciones virtuosas de la convivencia humana ético-política; ya cuando se trata del bien realizable a través de la acción en el campo de lo que puede ser de otra manera [cf. *De an.*, Γ, 10, 433a 28-30]. Que la verdad ontológica (*alétheia*) es acción plenamente comunicativa o manifestación o *puesta en obra (enérgeia)* del bien-esencia *actual*, remite además, como sabemos, a la continuidad de la *entelécheia* por vía de transmisión-recepción simultánea de lo mismo... *por otro y por uno mismo en tanto que otro* : fusión comunicativa que multiplica la virtud de la verdad y la con-vivencia de la amistad entre la acción y la recepción del virtuoso, intensificando el *noeín* y la *philia* de ambos por el bien ontológico común. El *círculo* del *ser* expresa y realiza la eternidad porque el *noûs* emisor y receptor (actual y potencial) son las *dos dimensiones de lo mismo* que se autopercibe y percibe al otro al actualizarse de modo intensivo. Así pues no hay *noûs* conceptual o lógico en Aristóteles y se puede librar definitivamente al filósofo de la inconsistencia de haber pretendido nunca que hubiera intuición intelectual de los universales sintéticos. Lo que al contrario cabe comprender es que la autoconciencia es siempre dialogal y práctica. El *noûs* es teorético y no epistémico [cf. *Ét. Nic.*, Z, 3] porque es siempre y sólo práctico: acción viva, ser, bien y verdad; pensar de los principios primeros que son los fines. La *methéxis* platónica ha encontrado en la acción comunicativa del bien su ámbito propio: el ámbito no estorbado por las divisiones de la extensión, mientras que la exigencia socrática ha encontrado, por lo mismo, el suyo: el de la *paideía* de la *areté* ontológica que es para Aristóteles, hablando en propiedad, *teológica*: la concernida por las virtudes excelentes.

La diferencia entre la filosofía primera y la ético-política no viene, pues, dada por el *noûs* que en los dos casos es teórico-práctico y de las acciones-principios [cf. *Ét. Nic.*, Z, 6]; el *noûs* es, al revés, su lugar de

convergencia. Viene dada por la contingencia característica del campo de los sucesos futuros indeterminados, en cuya esfera puede el hombre, siendo libre, *poner en obra* la verdad de las virtudes humanas o no hacerlo. Y es aquí donde entra en juego la *phrónesis* socrática, puesta de relieve por parte de la tradición hermenéutica contemporánea como lugar central de la reproposición de la racionalidad práctica sobre la teorética, invocando para ello a Aristóteles: desde las lecciones de Heidegger en Marburgo sobre el libro Z de *Ética a Nicómaco* o la *hermenéutica de la facticidad* que está en la base de *Ser y Tiempo*⁸⁸, hasta la filosofía hermenéutica gadameriana y, desde luego, *La prudencia chez Aristote* de P. Aubenque. Que la *Kehre* y la recusación heideggeriana de *Ser y Tiempo* (por perteneciente aún al lenguaje del *subjetualismo* propio de la metafísica⁸⁹) afectan de lleno al lugar del *Dasein* pensado allí como condición transcendental de la verdad, desde los parámetros precisos de la racionalidad práctica de la *phrónesis* aristotélica y la *Crítica del juicio* kantiana (en cuanto a la cuestión de la *aplicación*), ha de tener que ver sin duda con la experiencia bélica mundial y el juicio heideggeriano sobre la modernidad humanista (liberal-capitalista, marxista y nacional-socialista)⁹⁰ como tradición de una *violencia* desmesurada: la del *transcender* infinito tecnológico en nombre de la *emancipación* del sujeto. Que su misma filosofía y militancia política se hubieran *extraviado* en aquél imposible, exigía tal vez un viraje aún más profundo, orientado en otra dirección, esta vez sí *enteramente* aristotélica: la que se hacía cargo con hondura de que no hay manifestación-acción de la verdad-bien (de lo divino), si no encuentra el lugar del *noein* virtualizante divino del hombre bueno y dichoso, educado por la *paideía* de las acciones virtuosas de los otros, en la vida diaria de su *comunidad* política⁹¹, abierta también al *ser* de la *phýsis*.

En cuanto a Gadamer, no es difícil detectar, desde el enfoque que proporciona la preocupación por este problema, que no es sino el de la topología política de los saberes o las virtudes *al final de la modernidad*, cómo en muchos de sus trabajos, y sobre todo a partir de los ochenta, en el marco de una investigación concernida por la teoría ontológica de los distintos modos y *estilos* del lenguaje, se opera un paulatino *giro a la Idea*⁹², en el sentido de un regreso de la dialéctica al diálogo y de éste a la conversación en la comunidad filosófica de

los *amigos de las ideas*, donde *philia* y *noûs* podrían propiciar merced al diálogo vivo oral y el *simposio* de las almas, el acceso esotérico a las verdades que se hurtan a la *propedéutica* dialéctica aporemática. Su lúcida comprensión de la *actualidad* aristotélica, de la hermenéutica estética y de la sincronía característica de los *textos* poéticos, líricos, religiosos, rituales, etc., coincide con la insistencia en que por «filosofía práctica» no se entienda algo distinto de *filosofía práctica*⁹³.

La primacía de la *phrónesis* se basa, en todo caso, en la asimilación indistinta de las ciencias *objetivas* y la *theoría*, de acuerdo con los presupuestos básicos de la ciencia moderna y la Ilustración humanista secularizada, pero según hemos visto, *no puede acudir* a Aristóteles en busca de apoyo en este punto si no es a costa de una *violencia hermenéutica* considerable, pues el *lógos* del filósofo, en coherencia cabal con la *espiritualidad inmanente* de su pensar, resulta inequívoco en asunto de tanta importancia para la ontología y la *paideía*: siendo el bien supremo del hombre la virtud excelente de aquello que en el hombre hay de divino: la vida de acuerdo con la virtud-actividad del *noûs* de lo divino, *la phrónesis se ocupa, como la administración y la política, de todo lo que se debe hacer para y es conveniente para que se realice el fin del deseo de lo excelente, es decir, de la virtud*; de manera, pues, que «la virtud hace recto el fin propuesto y la prudencia los medios que a él conducen..., de modo que es imposible ser prudente no siendo bueno» [Ét. Nic., Z, 12, 1144a 7-35]. Y en discusión precisamente con Sócrates, para quien, según el propio Aristóteles, todas las virtudes terminaban por reducirse a la de la prudencia en el sentido de la *conformidad a la recta razón* (*katà tòn orthòn lógon. Orthós d'ho katà tèn phrónesin* [ibid., 13, 1144b 24]), Aristóteles objeta la parcialidad y la inversión de planos onto-lógicos del racionalismo moral: pues *siendo así que no hay virtud sin prudencia, «la virtud no es meramente la disposición conforme a la recta razón, sino la que va acompañada de la recta razón y la recta razón, tratándose de estas cosas, es la prudencia*. Sócrates pensaba, efectivamente, que las virtudes eran razones (*lógos tàs aretàs*), pues todas *consistían* para él en el conocimiento (*epistémas einai pásas*); nosotros pensamos que van *acompañadas* de razón (*hemeis dé metà lógou* [ibid., 1144b 25-30])⁹⁴.

La omisión socrática de lo principal y su absolutización (*monón he katà tòn orthòn lógon*) del conocimiento de las condiciones necesarias a la aplicación del concepto (*kathólou*) del *lógos* sobre lo particular contingente, aproxima la prudencia —que ignore la virtud del bien ontológico (*tó kyríos agaththón kath 'atò*) y su deseo: el del *noûs opektikós*— a la mera *destreza* (*deinótes*) de la racionalidad que calcula, administra, y hasta juzga de acuerdo con el *discernimiento recto* (*krisis orthé*) de lo equitativo, en materia de *opiniones y costumbres* (*toû doxastikoû*). Mientras que la propia racionalidad práctica del juicioso que sabiendo deliberar bien (*eu bouleúesthai*) sobre la aplicación de lo universal (de las costumbres) a los casos particulares y concretos [cf. *ibid.*, 7, 1141 b 14-15], si estuviera *desprovista* de la orientación mental-espiritual del *noûs*, se cerraría sin más el paso a la *verdad*: a la *alétheia* (*enérgeia-práxis*) de las acciones expresivas virtuosas de los otros y de sí mismo, instalándose tristemente en aquella *ceguera* que no las alcanza, siendo así que sobre ellas resulta imposible *engañarse* y no ha lugar el cálculo de la balanza judicial, ni la deliberación, ni la discusión, porque aquí no hay mal ni falsedad posible [cf. *Met.*, Θ, 10], sino sólo la *afirmación* gozosa del ser-bien, y el *reconocimiento* virtuoso o la recepción *virtualizante* del encuentro *presencial, simbólico*, que re-une la acción-contemplación de la virtud en la intensa simplicidad de la *autonóesis práctica* como fin-principio *posibilitante* del pensar. Pues el pensar se *actualiza* contemplando la acción-virtud del otro y de uno mismo en tanto que otro [cf. *De an.*, Γ, 5-7]. ¿Habría de ser casual que *Ética a Nicómaco* dedicara al tratamiento de la amistad (*philía*) y el placer (*hedoné*) la más amplia sección del estudio concernido por las acciones-virtudes dianoéticas, siendo así que «la dianoética debe su origen y su incremento principalmente a la enseñanza (*didaskalías*)..., mientras que la ética, en cambio, procede de la costumbre» [*Et. Nic.*, B, 1, 1103 a 14-16]?

Pero volvamos a la *ceguera* socrática que enlaza estrechamente *Metafísicos* Θ, 10 y el libro Z de *Ética a Nicómaco*, pues la violencia de la reducción racionalista socrática al ámbito *antropológico* de las costumbres no se nos ha mostrado todavía en la *radicalidad* de su alcance. Dice el filósofo: «lo mismo que un cuerpo fuerte moviéndose a ciegas puede dar un violento resbalón por no tener vista, así puede ocurrir también en este caso; pero una vez que el hombre alcanza el

pensar (*noûn*), su acción es distinta, y siendo semejante su disposición (*héxis*), será si embargo entonces, la virtud por excelencia (*kyrios areté*)..., que no se da sin prudencia» [Ét. Nic., Z, 13, 1144b 10-17]. Sin la virtud por excelencia del *noûs* hay, pues, la ceguera relativa a la verdad de la virtud y el sentido gozoso, absolutamente afirmativo, de las acciones *buenas en-sí*; pero la violencia de tal ceguera no es *cualquiera*, sino que se trata para Aristóteles de la que está expuesta a la «brutalidad» (*theriosis*): pues todas las demás virtudes sin el *noûs* son evidentemente *dañinas* [cf. *ibid.*, 1144b 9], y «siendo tres las clases de condiciones morales que se deben rehuir: el vicio, la incontinencia y la brutalidad..., a la brutalidad lo que mejor vendría oponerle es la virtud sobrehumana, una clase de virtud heroica y divina, como Homero nos presenta a Príamo diciendo de Héctor que era extraordinariamente bueno «y no parecía hijo de un hombre mortal, sino de un dios». De modo que, si como dice, los hombres llegan a ser dioses mediante una sobreabundancia de virtud, es claro que una disposición de esta naturaleza se opondría a la brutal» [H, 1, 1145a 15-25]⁹⁵. Pero «no se vivirá conforme a ella, sino en cuanto hay en el hombre algo divino, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano, en esa medida lo es también su actividad a la de las otras virtudes. Si por tanto la mente (*noûs*) es divina respecto del hombre, también la vida de acuerdo con ella es divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de tener, según algunos aconsejan, pensamientos humanos por ser hombres, ni mortales porque somos mortales, sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros... También está ligada la prudencia a la virtud moral, y ésta a la prudencia, puesto que los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes morales, y la recta moral con la prudencia. Estando unidas a los sentimientos o pasiones, las virtudes morales lo serán del compuesto, y las virtudes del compuesto son humanas; por consiguiente también lo será la vida y la felicidad conforme a ellas. En cambio, la virtud o excelencia de la mente está separada» [cf. K, 7-8, 1177b 30 -1178a 23].

Por los mismos motivos de orden ontológico, *la prudencia doxática y la buena administración de las costumbres no pueden ocupar el lugar de la vida entregada a la verdad: la de la sophía que es noética y ciencia* [cf. Z, 7], sino subordinarse a ella, a riesgo si no de cercenar la

vida superior y la virtud excelente que está en la actividad del principio-fin (*arché*) del alma humana. Por eso la «prudencia» para Aristóteles «no tiene supremacía sobre la sabiduría ni sobre la parte mejor [del hombre], como tampoco la tiene la medicina sobre la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve el modo de producirla... Afirmar lo contrario equivaldría a decir que la política manda en los dioses porque da órdenes sobre todo lo de la ciudad» [Z, 13, 1145a 6-11].

¿Es la distancia con que nos interpela el pensamiento de Aristóteles la misma que separa a nuestras sociedades de la filosofía? En todo caso, parece que para el platonismo no-dialéctico de Aristóteles apenas se puede pensar, vivir, actuar, ser feliz, y ser bueno, sin *orientarse* a lo *sagrado*, lo *divino* y el *Dios* vivos, como límites *constituyentes e indisponibles* del lenguaje simbólico en todas las declinaciones; campos experienciales, sintaxis estructurales y pragmáticas del sentido que dan lugar al *pluralismo sistémico* implicado en esta hermenéutica *transversal*. Una hermenéutica donde la crítica dialéctica se subordina a la recepción-afirmación de lo *otro* de lo mortal dejando aparecer en los lenguajes su *actualidad-virtualidad* como eternidad inmanente de las acciones comunicativas en transmisión inagotable y transformada *cada vez*. En suma, si la *reproposición* de la filosofía práctica y el *redescubrimiento* de la dialéctica de Aristóteles han contribuido ya de modo determinante a la configuración de la hermenéutica contemporánea —gracias, entre otros, significativamente a los textos de Aubenque con los que hemos discutido críticamente—, ¿no estaremos preparados precisamente por la proximidad que nos ha devuelto al contexto del diálogo filosófico, para recibir ahora no sólo ya la *crítica* antidoxática que le es constitutiva, sino también la *afirmación* inmortal de la filosofía griega? ¿Qué se opone a la recepción del *texto entero* aristotélico-platónico, decapitado *sistemáticamente* en cuanto a la teología *noética* de la acción-virtud y el deseo de la verdad del bien *ontológico*? ¿No estará en la localización precisa del *tópos* de esa resistencia y su compleja urdimbre histórica la *posibilidad concreta* e imprescindible de una crítica filosófica de nuestro *presente*, que no puede sino estar concernida por la cuestión del *nihilismo*? Si la hermenéutica supone un casi imposible renacimiento hermoso y trágico de la filosofía, contra la barbarie y en medio de la barbarie que se ha *apropiado* eficazmente de los lenguajes del pensar, ¿*qué es hoy para nosotros los*

filósofos la filosofía? ¿Qué estamos dispuestos a recibir, incluso nosotros, de su intempestividad? «Porque si los que más han alcanzado a ver la verdad que nos es asequible —y estos son los que más la buscan y aman— tienen tales opiniones y manifiestan estas cosas acerca de la verdad, ¿cómo no ha de ser natural que se desanimen los que se disponen a filosofar? Realmente, buscar la verdad será perseguir volátiles» [Met., Γ, 5, 1009 b 34-ss.⁹⁶].

Pero lo *correcto*, en los *rituales de las acciones simbólicas*⁹⁷, no es despedirse así, sino, como dice el filósofo griego: «terminar en lo contrario y mejor» (*Met. A, 3, 983a 17*), dando a Aristóteles una última palabra abierta a la curva del futuro; dice así el filósofo: «Nos ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres son dioses y lo divino abarca la naturaleza entera. Lo demás ha sido añadido ya míticamente con vistas a persuadir a la gente, y en beneficio de las leyes y de lo conveniente. Dicen, en efecto, que éstos son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas congruentes con éstas y próximas a tales afirmaciones, de las cuales, si uno separa y acepta sólo lo verdaderamente originario, es decir, que creían que las entidades primeras eran dioses, pensará que está dicho divinamente, y que, sin duda, habiendo sido desarrolladas muchas veces, en la medida de lo posible, las distintas artes y la filosofía, y tras haberse perdido nuevamente, se han conservado hasta ahora, como reliquias suyas, estas creencias. (*Met A, 8, 1074b 1-13*).

La eficaz contribución de Pierre Aubenque, maestro de todos nosotros, a la transmisión del *aristotelismo no escolástico* en el contexto vivo de la filosofía hermenéutica contemporánea, ha hecho posible, tal vez como ninguna de las *nuevas lecturas* de Aristóteles, que se nos haya aproximado la apelación de su remota distancia, señalando en la dirección que pregunta por lo más originario. Sólo cabe, en efecto, seguir investigando con gratitud, y a favor de la filosofía.

Capítulo de libro, en A. Álvarez Gómez & R. Martínez Castro (eds.): *En torno a Aristóteles (Homenaje al profesor Pierre Aubenque)*, Universidad de Santiago de Compostela, 1998. Pp. 66-118.

NOTAS:

¹ Cfr. OÑATE, T., «La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (U.C.M.), V, 1985, pp. 259-292. Dice Heidegger: «El origen sólo se deja mostrar de tal modo que ese mostrar se compromete en el retomo al origen surgido en el acercamiento al origen... El recuerdo piensa en la fuente a partir del pensar en el mar atravesado, a donde ha desembocado antes la fuente como río» (*Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, 1983, pp.157-160).

² Cfr. BERTI, E., *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, 1989.

³ Cfr. VOLPI, F., «La rinascita della filosofia pratica in Germania», en PACCHIANI, C. (ed.). *Filosofía pratica e scienza politica*, Abano, 1980, pp. 11-97. Así como DA RE, A., *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bologna, 1986; CORTELLA, L., *Aristotele e la razionalità della prassi. Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Venezia, 1987; y BUBNER, R., *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, 1991.

⁴ Cfr. RIEDEL, M., *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt am Main, 1975; e ÍDEM (ed.y, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Friburg, 1972-1974.

⁵ OÑATE, T., «Occidente y el problema del ser. Una conversación con P. Aubenque en Madrid», *Revista de Filosofía* (U. C. M.) 3ª época, vol. VI (1993), n.º 9, pp. 207-219.

⁶ Cfr. VATTIMO, G., *Ética de la interpretación*, Barcelona, 1991, esp. pp. 55-73.

⁷ AUBENQUE, P., «Occidente y el problema del ser... », cit., p. 211.

⁸ Sobre la filosofía hermenéutica de Nietzsche como una *ontología estética del retorno*, me permito enviar a un estudio mío reciente: «Feminismo alternativo y postmodernidad estética», en AA.W., *Reflexiones sobre estética y literatura (de Nietzsche, Marx y Freud)*, Madrid, F.I.M., 1998, esp. § III.

⁹ AUBENQUE, P., «Occidente y el problema del ser...», cit., p. 211

¹⁰Cfr. ARISTÓTELES, *Met*, N, 2, 1089a 1-2. *Fis.*, I, 2,3. Empleamos las siguientes abreviaturas al referir las obras de Aristóteles: *Met.* = *Metafísica*, *Fis.* = *Física*, *De an.* = *De anima*, *Ét Nic.* = *Ética a Nicómaco*, *Degen. et corr.* = *De generatione et corruptione*.

¹¹ Procedemos a una transcripción simplificada de los términos y giros griegos, sin distinguir entre vocales largas y breves (ω/o, η/ε) ni reproducir los espíritus (salvo los ásperos [=h]) que junto con los acentos (estos sí signados) matizan su expresión oral.

¹²Cfr. AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, 1974, primera parte, cap. II: «Ser y lenguaje», pp. 93-241. Véase también MURALT, A., *Comment diré l'être? (L'invention du discours métaphysique chez Aristote)*, París, 1985; y DILLEN, A. M., *A la naissance du discours ontologique (Etude de la notion de Kath' autò dans l'oeuvre d'Aristote)*, Bruxelles, 1982.

¹³Cfr. SORABJI, R. (ed.), *Aristotle transformed (The ancient commentators and their influence)*, New York, 1990.

¹⁴Cfr. NATORP, P., «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik», en *Philosophische Monatshefte XXIV*, Leipzig, 1888, pp.37-65, 540-574; ZELLER, E., «Bericht der "Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik" von Natorp», en *Archiv für Geschichte der Philosophie II*, Berlín, 1889, pp. 264-271; y JAEGER, W., *Aristóteles (Bases para la historia de su desarrollo intelectual)*, Madrid, 1946.

¹⁵ G. VATTIMO registra con acierto la proximidad de la estética de M. Heidegger y W. Benjamín en este punto determinante, tanto para *El origen de la obra de arte* como para *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*; cfr. «El arte de la oscilación», en *La sociedad transparente*, Barcelona, 1990, pp. 133-154. Para los dos filósofos alemanes se trata, además, de *alterar* políticamente la Filosofía de la Historia hegeliana, *interrumpiendo* el sentido del tiempo. Cfr. BENJAMÍN, W., «Tesis de Filosofía de la Historia», en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, 1973; MATE, R., *La razón de los vencidos*, Barcelona, 1991. Y asimismo HEIDEGGER, M., «¿Qué quiere decir pensar?», en *Ensayos y Conferencias*, Barcelona, 1994. pp. 113-125 y esp. 122.

¹⁶ Cfr. JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952; COLLI, G., *La nascita della filosofia*, Milano, 1975; y de este último también *La sabiduría griega*, Madrid, 1995, y *Filosofía de la expresión*, Madrid, 1996.

¹⁷ Cfr. JAEGER, W., *op.cit.*, pp. 204-208, n. 44; VOLPI, F., «La détermination aristotélicienne du principe divin comme zoé –*Met.*, Λ-7, 1072 b 26-30-», en *Les Etudes philosophiques*, n° 3, 1991; PEPIN, J., «La théologie d'Aristote», en *L'attualità della problematica aristotelica* (Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele), Padova, 1970; AUBENQUE, P. et al. (eds.), *Études aristotéliciennes: Métaphysique et théologie*, París, 1985.

¹⁸Cfr. MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía antigua y medieval*, Madrid, 1973, pp. 15-34; *Ser y diálogo*, Madrid, 1996, pp. 12-127.

¹⁹ Cfr. GADAMER, H.G., *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, 1995, esp. pp. 37-45.

²⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, A, 3, 984b 15 - 985b 4; A, 8, 989a 20-989b 21; Λ, 10, 1075a 35-1075b 11.

²¹ *Ibid.*, Z, 17; Θ, 10.

²² *Ibid.*, E, 1; H, 3-6. F. MARTÍNEZ MARZOA ha precisado con acierto cómo la estructura "ti katà tinos", en Platón y Aristóteles, permite además de la relación estructural o meramente conectiva ("verbo cópula") entre determinaciones, un uso lingüístico no vaciado léxicamente, que conecta el *eídos* con su propia entidad —y no con otra determinación— respondiendo precisamente de la dimensión entitativa (no accidental o inconsistente) de las entidades que lo sean. Véase *Ser y diálogo*, cit., pp. 11-17. Su interpretación, a partir de ahí, del sentido de la articulación apofántica, nos parece más discutible; sobre todo en el caso de Aristóteles, precisamente por no advertir la posibilidad de que tal articulación pueda ser llevada a un ámbito topológico no semántico sino modal, que, respetando la exigencia de in-objetivación del *eídos* (o sea: la *diferencia ontológica*), sí consiente *algo menos* que constatar reiteradamente y sin solución de continuidad el fracaso —éste, desde luego, muy comprensible— del juicio *objetivo*, puesto de manifiesto por la investigación dialéctica *negativa*. Pues si no se trata sólo de descubrir la relación entre lo determinado y *otra* determinación que no pudiendo serlo se hubiera de declarar *desconocida e incognoscible* (indeterminada) una y otra vez, sino de investigar la articulación causal-modal entre cada una sola de las determinación esenciales y sus dos modos diversos de darse, la misma, en dos ámbitos diversos de la experiencia lingüística, suprimiéndose toda anterioridad de la *lethé* sobre la *alétheia* (ya fuera en sentido cronológico, ya en sentido extenso) la dialéctica accedería a *algo menos* que a una distensión infinita en busca autotranscendente del límite inefable, accedería a la articulación triádica y sincrónica de los dos ámbitos del símbolo, distanciados y reunidos por su propio límite como principio de plenitud intensiva y creativa, cada vez que el espacio abierto por el entre de la diferencia se pliega en *acontecer diferencial*. Pero que la eternidad no puede ser *cósica*, que las *moradas* no son lugares de *instalación*, y que el deseo alegre no es la *carencia* (cfr. pp. 128-131), ya lo sabía además de la Antígona de Sófocles (en los versos 332-375), el *himno* del poeta: «Oh poeta, dime lo que haces— Celebro./Pero lo mortal y lo monstruoso, ¿cómo lo soportas, cómo lo acoges?— Celebro./ Pero, sin embargo, lo sin nombre, lo anónimo, ¿cómo lo invocas, poeta?— Celebro./¿Dónde adquieres el derecho de ser verdadero bajo todo aspecto, bajo toda máscara?—Celebro./ ¿Y por qué el silencio te conoce, y el furor, así como la estrella y la tempestad? —Porque yo celebro» (RILKE, R. M., *Sonetos de Orfeo*, Madrid, 1987). En cuanto a Aristóteles, por su parte, se ha expresado en todos los contextos posibles a favor de la primacía absoluta de la vida sobre la muerte y del simplemente Si sobre el sí/no, ...sólo «porque es mejor ser que no ser»; cfr. ARISTÓTELES, *De gen. Et corr.*, II, 10, 336 b 28.

²³ Me permito remitir para una justificación detallada, matizada y documentada de esta triple hipótesis, al trabajo siguiente: OÑATE, T., *El retorno de lo divino en la postmodernidad (una discusión con Gianni Vattimo)*, de próxima aparición en Ediciones Alderabán, Colección Sileno. Véase asimismo VOLPI, F., *Heidegger e Aristotele*, Padova, 1984; BERTI, E., *Aristotele nell novecento*, Roma-Barí, 1992; y GADAMER, H. G., *Verdad y método II*, Salamanca, 1992, pp. 375-402.

²⁴ Cfr. GADAMER, H. G., *Mito y razón*, Barcelona, 1993; El inicio de la filosofía..., cit., esp. los caps. I, II y III: «El sentido del inicio» (pp.13-23), «La aproximación hermenéutica al inicio» (pp. 23-37), «En terreno sólido: Platón y Aristóteles» (pp.37-47). Sobre el estrecho vínculo de Nietzsche, Heidegger y Gadamer con los presocráticos, Platón y Aristóteles, véase OÑATE, T., *El retomo de lo divino...*, cit., pp. 81-139.

²⁵ ARISTÓTELES, *Met.*, Γ, 2, 1004b 22-27.

²⁶ Véase SZLEZÁK, TH. A., *Leer a Platón*, Madrid, 1997.

²⁷ Cfr. OWENS, J., *The doctrine of Bein in the aristotelian «Metaphysics»*, Toronto, 1951, esp. cap. 6: «The aporematic treatment of the causes (Book B)», pp. 211-258; WEIL, E., «The place of logic in Aristotle's thought», en *Articles on Aristotle, I: Science*, London, 1975, pp. 88-112; OWEN, G.E.L., «*Tithénai tà phainómena*» en *ibid*, pp. 83-12C; BERTI, E., «La dialettica in Aristotele», en *L'attualita della problematica aristotelica*, cit., pp. 33-80; y DE VOGEL, C. J., «La méthode d'Aristote en Métaphysique d'après Métaphysique A 1-2», en *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, 1961. pp. 147-170.

²⁸ Un interesante perfil de la topografía por la que atraviesa la tradición sofística se encontrará en CALVO MARTÍNEZ, T., «El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XVIII, núm. 2, 1992, pp. 195-217.

²⁹ Dice ARISTÓTELES: «El poner el Uno y los Números fuera de las cosas, y no como los pitagóricos, y la introducción de las Ideas, tuvo su origen en la investigación de los enunciados (pues los anteriores no conocían la Dialéctica); y el convertir en Díada la otra naturaleza, en el hecho de que los Números, fuera de los primeros, *se generan cómodamente de ella como de una pasta blanda. Pero sucede precisamente lo contrario, pues no es razonable así. Estos filósofos, en efecto, hacen salir de la materia muchas cosas ...*» (*Met*, A, 6, 987b 30- 988a 3, nuestro subrayado). En cuanto al pitagorismo como materialismo abstracto y la estrecha proximidad del platonismo académico-dialéctico con esta misma posición, cfr. *ibid.*, 5, 986b 1-8 y 6, 987a 29- 987b 25. Por no rebasar el ámbito de la materia extensa, divisible al infinito, resulta característico de la Dialéctica el *genetismo* narrativo, repetitivo, indiferente o doxático: «Todas estas teorías son absurdas... y parece darse en ellas el relato interminable de que habla Simónides; pues se produce un relato interminable como el de los esclavos cuando no dicen nada sano. Y hasta los mismos elementos, lo Grande y lo Pequeño, parecen gritar como si los llevaran a rastras,

pues no pueden, de ningún modo, engendrar el Número... Y también es absurdo afirmar la generación de entes eternos, más aún: es sencillamente imposible» (N, 3, 1091a 5- 12). «No es difícil, en efecto, tomar cualquier hipótesis y zurcir una larga serie de conclusiones. Así es como éstos se extravían, queriendo asociar a las Ideas las cosas matemáticas» (*ibid.*, 1090b 29-31). Es decir, confundiendo la unidad-límite diferencial indivisible del *eidos* - ser, correlato del *noeîn*, con la unidad categorial extensa insuficientemente limitada o divisible del universal-potencial conceptual; lo que equivale a no distinguir entre entidad y accidentalidad, eternidad y generación, realidad activa y abstracción. Por eso una y mil veces insistirá Aristóteles contra *dialécticos* en que «*hèteron tò posón kai tò tí estin...*, y si se identifican se seguirán muchas contradicciones» (*ibid.*, 1089b 35). «Porque los elementos inmanentes sólo se dan en las cosas sujetas a generación, y (los *eíde*) ¿se generarán entonces como a partir de semen? Pero no es posible que de lo indivisible se desprenda algo» (*ibid.*, 5, 1092a 31-33). Y GADAMER, por su parte, comenta: «Sólo cuando hemos comprendido el hecho de que la crítica de Aristóteles considera a Platón un pitagórico, sólo entonces podemos leer lo que Aristóteles dice de los presocráticos» (*El inicio...*, cit., p. 36).

³⁰ ARISTÓTELES, *Met.*, B, 1, 995a 25-995b 5; B,6, 1002b 27-32. A,3, 984b 8-15; α , 1, 993b 12-19.

³¹ Probablemente la crítica más lúcida que se haya planteado al historicismo en nuestros días se deba a la hermenéutica de GADAMER y al *giro ontológico actual* de ésta, que ya se expresa en el texto de 1959 sobre «El círculo de la comprensión», reunido en *Verdad y método II*, cit., pp. 63-70. Las páginas que estamos escribiendo quisieran ser un homenaje humilde a la amplitud de la distancia-proximidad teórica que alcanza la limpidez bondadosa de su mirada sabia.

³² ARISTÓTELES, *Met.*, α , 993b 20-30

³³ Cfr. HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos*, cit.

³⁴ Cfr. ONATE, T., «Feminismo radical y postmodernidad estética», cit., *ad finem*.

³⁵ Cfr. V.g. OÑATE, T., «Tu n'as rien vu á Hiroshima», en *La boca del otro*, núm. 1, mayo-junio 1996, pp. 31-39.

³⁶ RIONDATO, E., *Storia e metafísica nel pensiero di Aristotele*, Padova, 1961.

³⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 234-235.

³⁸ Cfr. *ibid.*, p. 236.

³⁹ CENCILLO, L., *Hýle: La materia en el Corpus aristotelicum*, Madrid, 1958. p.5.

⁴⁰ GÓMEZ-PIN, V., *El orden aristotélico*, Barcelona, 1984; y *Ordre et substance : l'enjeu de la quete aristotelicienne*, Paris, 1976.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, p. 286.

⁴² Cfr. *Ibid.*, p. 240.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, p. 290.

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 293.

⁴⁵ «El fracaso de Aristóteles» es precisamente el título con que Gómez Pin subraya y enmarca las conclusiones de su estudio (cfr. *ibid.*, pp. 287-293).

⁴⁶ Cfr. CHERNISS, H., *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, London, 1944.

⁴⁷ Cfr. CHEN, Ch. H., *Sophía: the Science Aristotle sought*, New York, 1976; «Das chorismós Problem bei Aristóteles», *Philosophische Untersuchungen*, núm. 9, 1940; *Ousia and Enérgeia. Two fundamental concepts in the philosophy of Aristotle*, Tai Peí, 1958; «Aristotle's theory of substance in the *Categorías* as the link between the socratic-platonic dialectic and his own theory of substance in books Z and H of the *Metaphysics* », en *Atti del XII Congresso Internazionale di filosofia*, Firenze, 1960.

⁴⁸ Véase CHEN, Ch. H., *Sophía...*, cit, pp. 367-369; en cuanto a la autosuficiencia de los *eide* inmanentes como causas primeras de los entes, cfr. pp. 207-315.

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 369, 637-640.

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 368-369, 369-384.

⁵¹ *Ibid.*, p. 383.

⁵² Cfr. *ibid.*, 386.

⁵³ *Ibid.*, pp. 386-387.

⁵⁴ AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, cit (el original francés es del año 1962). Se pueden consultar también otros trabajos de AUBENQUE en relación con la interpretación dialéctica de los *lógoi metafísicos* : (i) «Sur la notion aristotelicienne d'aporie», en *Aristote et les problèmes de méthode*, cit, pp. 3-33. (ii) «Aristoteles und das Problem der Metaphysik», en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, núm. 15, 1961, pp. 321-342. (iii) «Sense et structure de la métaphysique aristotelicienne», en *Boullletin de la Société française de Philosophie*, núm. 1, 1964, publicado después en COURTINE, J.F. (ed.), *Études Aristotéliciennes: Métaphysique et Théologie*, París, 1985, pp. 111-125. Esta

publicación presenta el interés extraordinario de reproducir el Coloquio que siguió a la Conferencia de Aubenque consignada, que éste pronunció en la sede del *Bulletin de la Société française* el 23 de marzo de 1963. Los interlocutores críticos de Aubenque fueron entre otros J. Wahl, Brunschwig, Beaufret, Le Blond, Vignaux y j. Moreau (cfr. pp. 125-152). Véase asimismo (iv) «La pensée du simple dans la Métaphysique (Z-17 y Θ-10)», en *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, París, 1979, pp., 69-80, colección que consigna esta vez la discusión con Aubenque de Hager, Leszl, S. Mansión, Verdenius, Brunschwig, Berti, J. Owens y Ackrill, además de las respuestas de Aubenque (pp. 81-88). (v) «La dialectique chez Aristote», en *L'attualità della problematica...*, cit., pp. 9-31. En cuanto al Problema del ser en Aristóteles, véase nuestra amplia reseña del libro de Aubenque en la *Revista de filosofía del C.S.I.C.*, núm. 2, Serie V, Madrid, 1982, pp. 250-281. Hoy, a varios años de distancia dedicados al constante estudio de los *Metafísicos* de Aristóteles, no podemos suscribir el talante de aquellas páginas demasiado fascinadas por el hechizo que se desprende del Aristóteles de Aubenque. Un arduo esfuerzo de disciplina aplicado a suspender y cuestionar las instancias y presupuestos de nuestra situación histórica, bien diversa de la aristotélica, nos ha mostrado después un Aristóteles cuya palabra reposa también en el encuentro inagotable del ser que se busca. Los resultados de nuestra investigación se han presentado en una Tesis Doctoral intitulada *Aristóteles. Causalidad, teleología y modalidad*, leída en la Facultad de Filosofía de la U.C.M. en septiembre de 1989; actualmente trabajamos en la revisión crítica destinada a su publicación.

⁵⁵ Cfr. AUBENQUE, P., *El problema del ser*, cit., pp. 121-130.

⁵⁶ *Ibid.*, p.239.

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 71-294.

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, p.318.

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 295-463.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, 366 ss.

⁶¹ *Ibid.*, pp., 385-386.

⁶² *Ibid.*, p. 386.

⁶³ *Ibid.*, p. 467.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 467.

⁶⁵ Véase nuestra reseña a *El problema del ser...*, cit, pp. 276-277. Para distinguir la filosofía de lo divino contenida en los *Metafísicos* de la teología astral del *De Caelo* de Aristóteles, véase la discusión crítica de BODÉÛS, R., «La Théologie», en *Revue*

philosophique de Louvain, núm. 73, 1975, pp. 5-33. Tal distinción resulta imprescindible como punto de partida para una determinación hermenéutica del estatuto del discurso aristotélico sobre Dios y lo divino.

⁶⁶ Cfr. AUBENQUE, P., *El problema del ser...*, cit., pp. 463-487. Véase la crítica a Aubenque de DOHNT, U., «Aristote et la Métaphysique de la finitude. A propos d'un ouvrage récent», en *Revue de Phil. de Louvaine*, núm., 01, 1963, pp., 5-12; la de REALE, G. en *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*, New York, 1980, pp. 427-430 (trad. inglesa de J.R. Catan); y, sobre todo, la de MURALT, A., *Comment diré l'être ?*, cit., pp. 153-207. Asimismo, todos los trabajos de BERTI, E., a comenzar por su imponente *Aristotele: dalla Dialettica alla Filosofia Prima*, Padova, 1977, o el precioso estudio sobre *La filosofia del primo Aristotele*, Padova, 1962.

⁶⁷ Cabe destacar entre ellos el de MOSER, S., *Metaphysik Einst und jetzt (Kritische Untersuchungen zu Begriff und Ansatz der Ontologie)*, Berlín, 1958; y el de DÜRING, I., *Aristoteles. Darstellung und interpretation seines denkens*, Heidelberg, 1966.

⁶⁸ DÜRING., I., *op. cit.*, p., 599.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁷⁰ Cfr. la contribución de P. VIGNAUX a *Mèthaphysique et Théologie*, cit, esp. pp. 34-38. (Y también «Humanism et théologie chez Duns Scotto», en *La France franciscaine*, núm. 19, 1930, pp.209-225; y *El pensamiento de la Edad Media*, México, 1971.)

⁷¹ *Ibid.*, p. 35.

⁷² Cfr. AUBENQUE, P., «Herméneutique et ontologie (Remarques sur le *Peri Hermeneias d'Aristote*)», en SINACEUR, M.A. (ed), *Penser avec Aristote*, Toulouse, 1991, pp. 93-105.

⁷³ Cfr. *ibid.*, p. 104. El particular interés de este breve trabajo de Aubenque reside en poner de manifiesto con toda claridad las raíces antropocéntricas de su hermenéutica a partir de la comprensión del lenguaje como perteneciente al *Dasein*. Es en la remisión al *Dasein* heideggeriano de *Ser y Tiempo*, interpretado aquí en sentido *humanista* —a pesar de la explícita y reiterada admonición heideggeriana de tal uso por *metafísico* (subjetualista o tecnológico), y como si nunca se hubiera dado la *Kehre* (véase mi estudio ya mencionado «La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger, pp. 261-275)—, donde descansa la reducción de la *alétheia* aristotélica a la estructura judicativo-categorial cinética y sintética del *lógos*, como si ésta no hubiera de distinguirse de la articulación *eînai-noeîn*. La consecuencia es sencilla: se trata de la pérdida de la *diferencia ontológica*, cerrada, tachada una vez más por la estructura subjetual-objetual y *transformada* de articulación ontológica en articulación intersubjetiva dialogal de la comunicación entre los hombres. En este texto, tras reducir la verdad a la manifestación de acuerdo con la estructura en tanto que, y advertir que, según los Cursos de Heidegger en Marbourg, «esta es la estructura

fundamental del *lógos* » (p. 104) («pues no puede ser otra cosa que el ser del ente, es decir aquello por lo cual y a partir de lo cual el ente se muestra (*ibid.*)»), concluye Aubenque apelando a Heidegger que la hermenéutica como corrección de la fenomenología se propone «principalmente la tarea de elaborar una interpelación de las estructuras de la "comprensión del ser", es decir, de "las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica". Así pues, se tratará, ciertamente, para el Heidegger de *Ser y Tiempo*, de una hermenéutica del *Dasein*; pero al *Dasein* pertenece el *lógos*, y, a través de él, la estructura del en tanto que » (*ibid.*). ¿Podrían Heidegger o Aristóteles estar de acuerdo con este moderno punto y final del *tí katà tinos* ?. Véase para una interpretación no-metafísica de la estructura apofántica y su irreductibilidad al "verbo cópula" supra, n. 22. El lugar privilegiado para la discusión de esta misma problemática, que según creemos es la decisiva a la hora de enjuiciar críticamente la hermenéutica no-ontológica de Aubenque, está en *El problema del ser*, en las páginas 120-131. En ellas se dicen cosas como éstas: «Si los hombres se entienden entre sí, se requiere una base para su entendimiento, un lugar en el que sus intenciones se encuentran: y este lugar es el que el libro Γ de la Metafísica llama el ser (*tó eínai*) o la esencia (*e ousía*)... El ser resulta presupuesto en principio por el filósofo como el horizonte objetivo de la comunicación. En este sentido, todo lenguaje — no en cuanto tal sino en la medida en que es comprendido por el otro— es ya una ontología... Desde tal punto de vista el ser no es otra cosa que la unidad de esas intenciones humanas que se responden unas a otras en el diálogo: terreno siempre presupuesto y que nunca está explícito, sin el cual el discurso quedaría concluso y el diálogo sería inútil. La ontología como discurso total acerca del ser se confunde, pues, con el discurso en general: es una tarea infinita por esencia, pues no podría tener otro final que el diálogo entre los hombres... No un imposible análisis del ser en cuanto ser, sino una reflexión acerca del diálogo de los hombres entre sí... El acuerdo entre los hombres y la coherencia de su discurso exigen el ser en cuanto ser como fundamento de ese acuerdo y esa coherencia» (pp. 128-129). Continúa Aubenque: «El proyecto de una ontología aparece así ligado, en Aristóteles, a una reflexión, implícita pero siempre presente, sobre la comunicación. Este carácter antropológico desde el principio del proyecto aristotélico, bastaría para distinguirlo de todos los discursos pretenciosos, pero en definitiva *balbucientes* acerca del ser, efectuados por sus predecesores» (p. 130). Véase por último, para una problematización matizada de si pueden o no considerarse propiamente pertenecientes a la *hermenéutica* (en sentido estricto u ontológico y en el sentido de *crítica de la cultura*) *las éticas de la comunicación* (Habermas, Apel, etc.), tres textos imprescindibles de G.VATTIMO, reunidos en *Ética de la interpretación*, cit.: «La hermenéutica y el modelo de la comunidad» (pp. 143-164), «Del ser como futuro a la verdad como monumento» (pp. 165-184), y «¿Ética de la comunicación o ética de la interpretación?» (pp. 205-224).

⁷⁴ Cfr. VOLPI, F., «Praktische Klugheit im Nihilismus der Technik: Hermeneutik, Praktische Philosophie, Neoaristotelismus», en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, núm. 1, 1992, pp. 5-23.

⁷⁵ AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, París, 1963, p. 3.

⁷⁶ Nuestra traducción, que toma asimismo en consideración las de Tomás Calvo Martínez de los *Metafísicos* y el *De anima* (Madrid, Gredos, 1994 y 1978, respectivamente), y la de María Araujo y Julián Marías de *Ética a Nicómaco* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989).

⁷⁷ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Pfulingen, 1961, vol. II, p. 228, nuestra trad. Y, a propósito de la refractariedad de la tradición metafísica occidental respecto de la *enérgeia*, comenta Heidegger en la *Überwindung der Metaphysik*: «Lo característico de la Metafísica es que en ella, de un modo general y sin excepción, de la existencia, si es que de ella se trata, se trata sólo de un modo breve y como algo evidente y de lo que no hace falta hablar (cfr. la pobre explicación del postulado de realidad que se encuentra en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant). La única excepción la constituye Aristóteles, que piensa a fondo la *enérgeia*, sin que nunca en el futuro este pensamiento haya podido convertirse en algo esencial en su originariedad. La transmodelación de la *enérgeia* en *actualitas* y realidad ha sepultado todo lo que aparecía en la *enérgeia*. La conexión entre *ousía* y *enérgeia* se oscurece. Hegel es el primero que vuelve a pensar a fondo la existencia, pero en su *Lógica*, Schelling la piensa en la diferenciación entre fundamento y existencia, una diferenciación, sin embargo, que está enraizada en la subjetividad» HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos*, cit p. 68.

⁷⁸ Se puede afirmar sin exageración que una de las contribuciones más valiosas para el redescubrimiento contemporáneo del Aristóteles griego y el sentido de su filosofía, a partir de los *lógoi metafísicos*, se halla en los trabajos de L. Coloubaritsis, y, sobre todo, en su comprensión de la ontología del *Uno-múltiple o Henología*, modo del *ser* aristotélico sin la comprensión del cual no se tiene acceso a los criterios que determinan los cuadros epistémicos de la estructura noético-lingüística, tanto internos a la ciencia primera como a la topología general de los saberes y su posición política. Véase COLOUBARITSIS, L., «L'être et l'un chez Aristote (I)», en *Revue de philosophie ancienne*, núm. 1, 1983, pp.49-98; «L'être et l'un chez Aristote (II)», en *ibid*, núm. 2, 1983, pp., 143-196; y *L'avènement de la science physique*, Bruxelles, 1980.

⁷⁹ En la comprensión aristotélica del *límite* y sus dos lados enlazados-diferenciados por el mismo límite, de distinto modo, está, sin duda, la articulación axial de la filosofía primera y su cuádruple perspectiva: oncológica (diferencial, noética), *henológica* (del uno indivisible y divisible), causal (referencial, condicional) y modal (actual-potencial), por lo que la doctrina de los sentidos del límite-fin es sencillamente capital para la comprensión de los *Metafísicos*. Véase el excelente trabajo de LEFEVRE, CH., «Sur le status de l'âme dans le *De Anima et les Parva Naturalia* », en LLOYD, G.E.R., & OWEN, G.E.L. (eds.), *Aristotle on mind and the sense*, Cambridge, 1978, pp. 21-67.

⁸⁰ Véase CUBELLS, F., *El acto energético en Aristóteles*, Valencia, 1961; y también *El mito del eterno retorno y algunas de sus derivaciones doctrinales en la filosofía griega*, Valencia, 1967. En cuanto a la filosofía modal de Aristóteles pueden consultarse los trabajos de HINTIKKA, J., *Time and necessity*, London, 1973; *Aristotle on modality and determinism*, Amsterdam, 1977; el de WOLF, U., *Möglichkeit und Notwendigkeit bei*

Aristoteles und heute, München, 1979; y el de VOUILLEMIN, J., *Nécessite ou contingence, la aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, París, 1984.

⁸¹ Cfr. supra, n. 29.

⁸² Véase el decisivo estudio sobre la controversia interna a la Academia platónica en relación a las aporías de las Ideas y las doctrinas de los Principios, y, sobre todo, la explicación de la denegación aristotélica del No-Ente como Principio implicado en la derivación de la pluralidad, en BERTI, E., *La filosofía del primo Aristotele*, cit, pp. 225-310. Así como SEVERINO, E., *El parricidio fallido*. Barcelona, 1991.

⁸³ He desarrollado pormenorizadamente éste y todos los otros argumentos anteriores, que en este escrito sólo pueden apenas consignarse, en el trabajo de mi Tesis Doctoral: *Aristóteles. Causalidad, teleología y modalidad* (cfr. supra, n. 54). Lo cierto es que si la caracterización natorpiana con que se abrió en 1884 la recepción contemporánea de Aristóteles, todavía bajo el encuadre dicotómico de una *metaphysica generalis* y una *metaphysica specialis*, vistas en conflicto, ha sido discutida por el criticismo aristotélico del siglo XX en todos los sentidos que conciernen a la imposibilidad de sostener, en Aristóteles, tanto una ontología general como una onto-teo-logía o una ontología fundamental, el otro miembro de aquella división que se remonta de Wolff a Suárez y de Scotto a Avicena, es decir, la *precomprensión* de una *Teología Especial* o monoteísta, proyectada sobre el texto aristotélico, no ha recibido, por parte de los estudiosos y hasta el momento, la misma atención ni la misma autocrítica receptiva, por muy razonable que resulte, desde luego, situar a Aristóteles en el contexto del politeísmo griego y a su filosofía en el marco del politeísmo racional y noético jerárquico que conviene al pluralismo ontológico de las Diferencias-Límites. Esta me parece la humilde contribución de mi trabajo a la reproposición contemporánea del texto aristotélico, su integridad y coherencia, a la vez que a las posibilidades críticas del presente que se abren con la *praxis teórica* de una hermenéutica transversal no historicista (cfr. para ello GADAMER, H.G., «Entre fenomenología y dialéctica», en *Verdad y Método II*, cit, pp. 11-21).

⁸⁴Cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, Θ, 8, 1050b 6-1051a 3. La *separación* o indivisibilidad *katà eídos*, explica allí Aristóteles, no obsta para que, además, se pueda tener también indivisibilidad numérica con sólo potencialidad local *katà posón*; o también, además, indivisibilidad absoluta sin potencialidad alguna, como en el caso de la articulación modal simplemente actual de la vida del *noûs* supremo. Véase DUDLEY, J., *Gott and Theoría bei Aristoteles (Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik)*, Frankfurt am Main, 1982.

⁸⁵ Cfr. supra, n. 73.

⁸⁶ AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, cit, esp. pp. 160-177.

⁸⁷ Para un conocedor de Nietzsche resulta muy difícil no poner en relación la teoría aristotélica del placer extático, que perfecciona la actividad virtuosa e incrementa de modo

intensivo las acciones reflexivas-transmisivas gracias al deseo del *noûs*, y la ontología estética del retorno nietzscheana, con base en el placer que desea sólo eternidad y retorna por pura afirmación mientras el dolor se fuga. He desarrollado la cuestión del nexo entre el *secreto del Sí* y la ontología nietzscheana del retorno en «Feminismo alternativo y postmodernidad estética», cit, pero espero tener ocasión de dedicar a la relación Nietzsche-Aristóteles, no sólo en cuanto al punto central mencionado, sino también por lo que atiende a la teoría de la violencia, de la autoconciencia trágica y de la acción desde la perspectiva de la esencia del hombre, un trabajo próximo. En cualquier caso no deja de ser significativo, al respecto, el interés manifestado por Nietzsche desde muy temprano en las tradiciones griegas hermenéuticas y sus procesos de transmisión. En cuanto al llamativo doble tratamiento del placer por parte de Aristóteles en *Ét. Nic.*, H, 10-13, y K 1-5, véase GADAMER, H.G., *Verdad y Método II*, cit, pp. 383-384.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, y, además, «La hermenéutica como tarea teórica y práctica» (pp.293-308) y «Problemas de la razón práctica» (pp. 309-318). Asimismo «Heideggers Wege», *Verifiche*, núm. 8, 1983., esp. p.7.

⁸⁹ Cfr. OÑATE, T., «La cuestión del sujeto... », cit, pp. 268-275.

⁹⁰ Cfr. SAFRANSKI, R., *Un maestro de Alemania (Martin Heidegger y su tiempo)*, Barcelona, 1997, pp. 341-386.

⁹¹ Dice ARISTÓTELES: " Y en las acciones el fin es el principio (*en dé tais práxesi tó ou hénéka arché*), así como en matemáticas las hipótesis. Ni allí es la razón (*hó lógos*) la que enseña los principios (*didaskalikós ton archon*) ni aquí tampoco; sino que es la virtud, ya natural, ya producida por el hábito (*areté è physikè è ethistè*) la que hace pensar bien sobre el principio» (*Ét Nic.*, 8, 1151a 15-19). «Y si nos es más fácil contemplar a los otros que contemplamos a nosotros mismos, y sus acciones que las propias, y las acciones de los hombres buenos son gratas a los buenos... el hombre dichoso necesitará de amigos, ya que quiere contemplar acciones buenas (*thèorein dè pràxeis ...*) » (*ibid.*, 9, 1169b 33- 1170a 2). «La convivencia con los hombres buenos potencia y enseña la virtud» (1170a 12).

⁹² Cfr. GADAMER, H.G., *Verdad y método II*, p.396-402, 356-ss. y 319-347; *La actualidad de lo bello*, Barcelona, 1991; *Estética y hermenéutica*, Madrid, 1996.

⁹³ Cfr. GADAMER, H.G., «La hermenéutica como tarea teórica y práctica», en *Verdad y método II*, esp. pp. 305-308; y «Ritual y lenguaje», en *Mito y lógos*, cit, pp. 115-117. Ya Heidegger había comentado con hondura: «A aquél modo de vida (*bíos*) que recibe su determinación desde el *theoreîn* y que se consagra a él, lo llaman los griegos *bíos theoretikós*, el modo de vida del que mira, que mira al puro resplandecer de lo presente. A diferencia de éste, el *bíos praktikós* es el modo de vida que se dedica a la actuación y a la producción. Sin embargo en esta caracterización no podemos perder de vista nunca una cosa: para los griegos, el *bíos theoretikós*, la vida contemplativa, sobre todo en su forma más pura, es el supremo hacer. La *theoría* es en sí misma, y no sólo por una utilidad añadida, la forma consumada del estar humano. Porque la *theoría* es el puro respecto a los

aspectos de lo presente, los cuales por su resplandecer, le conciernen al hombre al hacer brillar la presencia de los dioses. La otra caracterización del *theorein*, el hecho de que traiga ante el percibir y el exponer los *archai* y *aitiai* de lo presente, no puede ser dada aquí; pues esto exigiría una meditación sobre lo que el experimentador griego entendió bajo aquello que, desde hace mucho tiempo, nosotros nos representamos como *principium* y causa (cfr. Aristóteles, *Etic. Nic.*, VI c.2, 1139a sq.)», *Conferencias y artículos*, cit, pp. 45-46.

⁹⁴ Nuestro subrayado. La expresión "metà lógou", cuyo sentido no ofrece lugar a duda en un contexto polémico (contra la dialéctica del intelectualismo socrático) tan preciso como éste, abre la posibilidad de comprender, también en el mismo sentido, la expresión "metà tà physikà" como nombre doctrinalmente marcado de la filosofía primera. En efecto, tanto la *phýsis* como el *lógos* constituyen, en ambos casos, las condiciones indispensables pero subordinadas, sin las que no se da el acceso a los principios de lo físico y lo discursivo, que ya no son ni físicos ni dialéctico-conceptuales, sino ontológicamente diferenciales de las condiciones a ellos subordinadas, como sus mismas condiciones primeras. La articulación aristotélica entre inmanencia y transcendencia opera aquí, una vez más, contra las escisiones características de los planteamientos monistas.

⁹⁵ Apuntes, de nuevo, para una comprensión del *Übermensch* puesta en relación no con la voluntad de poder sino precisamente con aquello capaz de canalizar la potencia del deseo en una dirección superior, a saber: la de la voluntad de verdad de la praxis teórica filosófica, en el marco de una ontología estética. En esa dirección —aunque sin advertir el nexo aristotélico— ha interpretado en nuestros días G. Deleuze la crítica nietzscheana del humanismo, que expresa el superhombre nietzscheano como afirmación de la afirmación (cfr., DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, 1980, esp. pp., 207-270). También G. VATTIMO en *Il soggetto e la maschera (Nietzsche e il problema della liberazione)*, Milano, 1974, esp. pp., 169-373; subrayando, igualmente, el carácter estético de la verdad dentro de la ontología hermenéutica nietzscheana. En el mismo sentido se orienta la recusación heideggeriana del violento exceso debido a la insuficiencia del humanismo y el subjetualismo de la tradición metafísica. Dice Heidegger «Decimos demasiado poco del "ser mismo" cuando diciendo "el ser" dejamos fuera su ser presente al hombre, desconociendo así que éste último entra él mismo a constituir "el ser". También del hombre decimos siempre demasiado poco cuando diciendo "el ser" (no el ser del hombre) ponemos al hombre en sí mismo y sólo en un segundo momento hacemos que entre en relación "al ser". Pero decimos también demasiado si entendemos el ser como lo que abarca en sí todo y nos representamos al hombre, consiguientemente, como un ente particular entre otros (plantas, animales) poniéndolo después en relación con el ser. En efecto, ya en la esencia del hombre está contenida constitutivamente la relación a lo que, precisamente merced a tal relación, que es un relacionarse en el sentido de necesitar, es determinado como ser, y, así, sustraído a su pretendido "en sí y por sí"» («Zur Seinsfrage», en *Über die Linie*, vol. misceláneo en honor de E. Jünger, Frankfurt, 1955, reimp. 1956, p.27, nuestra trad.).

⁹⁶ Nuestro subrayado. Para la relación entre mito, símbolo y texto en la hermenéutica actual, véase la aportación de CALVO MARTÍNEZ, T., en ÍDEM & AVILA CRESPO, R. (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, 1991, pp. 117-136.

⁹⁷ Cfr. GADAMER, H-G., «*Ritual y lenguaje*», cit, pp. 132-133.