

Aristóteles, Tomás de Aquino, Martin Heidegger, Philip Merlan y el *esse ipsum*. El olvido de una originalidad de la metafísica aristotélica

Gianneschi, Horacio Alberto (CONICET)

En el desarrollo de la aporía XI del libro B de la *Met.* de Ar. se encuentra descrita una tesis, adjudicada allí a los pitagóricos y a Platón, según la cual el ente y el uno son *ousíai* de las cosas que son (ou)si/ai tw=n o)/ntwn), y cada uno de ellos es lo que cada uno de ellos es, *i. e.* ente y uno, *sin ser otra cosa* (ou)x e(/teron ti)¹, esto es, cada uno de ellos es respectivamente el *ente mismo* (au)to\ o)/n) y el *uno mismo* (au)to\ e(/n), consistiendo su fu/sij, su ou)si/a, respectivamente en *ser ente* y *ser uno* (to\ e)nì\ ei)=nai kai\ o)/nti)^{2, 3}. El principal argumento que en este marco Ar. dirige contra esta tesis es aquel según el cual, de admitirse *un ente mismo* y *un uno mismo* (ti au)to\ o)/n kai\ au)to\ e(/n), no podría haber algo diferente, otra cosa (e(/teron), aparte (para\ de ellos, que, en los respectivos casos, sea o sea *uno*, pues lo distinto de lo que es, no es, y lo distinto de lo que es uno, no es uno, de modo que necesariamente se recaerá en el monismo parmenídeo que aniquila las diferencias.⁴ Esta consecuencia que Ar. extrae aquí de esta tesis, además de contrastar con la innegable multiplicidad proveniente de la experiencia, apunta a herir en lo más íntimo la doctrina platónica misma⁵ (me abstraigo aquí de la referencia a los pitagóricos, cuya doctrina es mucho más difícil de establecer), para la cual, de atenernos al *Sofista* (256 d - 259 c), lo diferente es un ente (o)/n), y la realidad, aun en el ámbito de lo más real, *i. e.* a nivel de las Ideas, es múltiple. Esta argumentación, que hace desembocar la *ousificación* platónica del ente y del uno, la admisión de un au)to\ o)/n) y un au)to\ e(/n), en el monismo parmenídeo que precisamente el mismo Platón pretendió comabir en el *Sofista*, lleva implícita en este texto aristotélico⁶, una asunción, que Ar. hace explícita en otros textos⁷, según la cual el admitir un au)to\ o)/n) implica atribuir al o)/n) una significación unívoca, es decir, implica que el *ente* es una única *ousía*, una única *naturaleza*, consistente en no ser otra

¹ Este lenguaje recuerda la explicación aristotélica de uno de los sentidos de kaq)au(to/, en Segundos analíticos I 4, 73 b 5-8.

² Cf. 1001 a 27-29: ei) d)e/)\sti ti au)to\ e(/n kai\ o)/n, a)nagkai=on ou)si/an au)tw=n ei)=nai to\ e(/n kai\ to\ o)/n! ou) ga\r e(/teron ti kaqo/lou kathgorei=tai a)lla\ tau=ta au)ta./ No parece necesario enmendar aquí kaqo/lou, transmitido por todos los manuscritos, corrigiéndolo por kaq)ou(, como hiciera Bonitz, seguido por G. Colle (*MetII&III*, p. 275), W. Jaeger (su edición de *Met.*, p. 54) y Reale (*AM II*, p. 116 y *AM III*, pp. 142 s.). En efecto, como lo ha observado ya L. Robin (*La théorie platonicienne...*, pp. 517-518, n. 2), seguido por W. D. Ross (*AM I*, pp. 244-245), J. Tricot (*AM I*, n. 4, pp. 156 s.), E. Berti (1979, p. 92, n. 9), lo que Ar. quiere aquí demostrar es que el uno mismo y el ente mismo no tienen otras esencias que ellos mismos. Cf., también en esta última dirección, A. Madigan, *MetB&K1-2*, pp. 14 y 111 s.

³ Cf. *Met. B* 4, 1001 a 5 ss.; cf. 1, 996 a 5-9.

⁴ Monismo que Ar. expresa con la frase e(/n a(/panta ei)=nai ta\ o)/nta kai\ tou=to ei)=nai to\ o)/n; cf. 1001 a 29 - b 1 y b 3-6.

⁵ En toda esta ponencia hablo de “Platón” o de las doctrinas “platónicas” refiriéndome exclusivamente a lo que de Platón y sus doctrinas nos dice Ar. La difícil cuestión de saber si Ar. en sus exposiciones es fiel al pensamiento de su maestro no tiene incidencia a la hora de intentar comprender la importancia filosófica de las críticas del Estagirita. Por lo demás, es claro que algunas doctrinas aquí en cuestión pertenecían, según Ar., a la enseñanza oral de Platón. Cualquiera sea la exactitud de la reconstrucción aristotélica de esta enseñanza –exactitud imposible de confirmar y por tanto también de desmentir–, permanece el hecho de que doctrinas semejantes han debido existir, al menos en la imaginación de Ar., y por consiguiente es interesante evaluar su consistencia filosófica.

⁶ Como bien ha sido observado. Cf., por ej., E. Berti, 1979, pp. 96-98; A. Madigan, *MetB&K1-2*, pp. 112 s.

⁷ Cf. *Física I* 3 y 8, en el marco precisamente de una crítica a Parménides.

cosa que ente, de modo que si ella es común a todas las cosas, todas las cosas tendrán esta misma única naturaleza, única *ousía*, y no serán algo diferente de, otra cosa que, ente, algo aparte de ser ente. Y análogamente ocurre con la admisión de un $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \epsilon\prime\eta$. Ar. argumenta aquí, pues, a favor de una contradicción entre el modo en que los platónicos conciben el ente y el uno (a saber, como *ousíai*) y la admisión por parte de ellos mismos de que el ente y el uno son *ousíai* de una pluralidad de cosas diferentes del uno y del ente concebidos de esa manera.

La célebre doctrina de Tomás de Aquino según la cual Dios, creador del universo en su concepción, es el *Esse ipsum subsistens*, es decir, un *ens per essentiam*, cuya *substantia* es el *ipsum esse*⁸, tiene estrecha vinculación con la interpretación que él mismo profesara del dios de Ar., el primer motor inmóvil en la concepción de este último. En su comentario a la aporía XI de *Met. B*, Tomás considera que los argumentos adoptados allí por Ar. contra la admisión de un *ipsum ens* y de un *ipsum unum* no constituyen la expresión definitiva del pensamiento del Estagirita, sino solamente la expresión de una fase aporética, de duda, y remite para la solución de esta *dubitatio* a *Met. L*, considerando que allí Ar. admite un *ipsum unum et ens*, que si bien no es la sustancia de todas las cosas dotadas de unidad (*substantia omnium rerum quae sunt unum*), como pensaban los platónicos, sí es la causa y principio de su unidad (*omnibus unitatis causa et principium*)⁹. Ahora bien: *en primer lugar*, tanto la remisión de Tomás al libro L para la solución de la aporía XI como su afirmación de que allí Ar. prueba que hay un *ipsum unum et ens* carecen de legitimidad. En efecto, por un lado, Ar. se encarga de presentar una solución a dicha aporía, con remisión explícita a la misma, no en el libro L, sino en el libro I, haciendo allí, como también en otro lugar de *Met.* (cf. Z 16, 1040 b 6-19), definitivamente suyos los argumentos contrarios a la admisión de un ente por esencia y de un uno por esencia (cf. *Met. I 2*, 1053 b 16-26). Y, por otro lado, en el libro L Ar. en absoluto afirma que la *ousía* primera –en el sentido de primer motor inmóvil– deba entenderse como el ente mismo o el uno mismo, es decir, como algo cuya naturaleza o *ousía* no sea otra que el ente o el uno, sino que justamente sostiene que el primer motor inmóvil es un ente determinado cuya esencia es el pensar.¹⁰ El primer principio de Ar., lo que mueve primariamente sin estar en movimiento, y que es eterno, *ousía* y acto, es uno, pero no es lo mismo que lo uno, es decir, no tiene como esencia la unidad, no es el $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \epsilon\prime\eta$ platónico.¹¹ *En segundo lugar*, en el comentario aludido, Tomás afirma, como vimos, que el *ipsum unum et ens*, admitido a su juicio por Ar. en el libro L, no es, como pensaban los platónicos, sustancia de todas las cosas que son uno, sino causa y principio de su unidad. Y está claro que, paralelamente, él quiere también decir aquí que tal *ipsum unum et ens* aristotélico, si bien no es la sustancia de todas las cosas que

⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* I 22; II 15 y 52; III 65; *Summa theologiae* I, q. 61, a. 1. Cf. también *De ente et essentia*, cap. V. y *Summa theologiae* I, q. 3, a. 4; q. 13, a. 11. Esta doctrina está presente, como el mismo Tomás se encarga de recordar a algunos (en *Summa contra gentiles* I 22 menciona a Hilario y a Boecio), en numerosos autores cristianos del período patrístico, incluido Agustín. A los mencionados por Tomás pueden agregarse (cf., para el listado y discusión de los pasajes correspondientes, C. J. de Vogel, 1961. pp. 337-355) Atanasio, Efrén, Gregorio Nacianceno y, precisamente, Agustín.

⁹ Tomás de Aquino, in *Met.* III, lect. XII, 501: «Huius autem dubitationis solutio ab Aristotele in sequentibus traditur. Quod enim sit aliquod separatum, quod sit ipsum unum et ens, infra in duodecimo probabit, ostendens unitatem primi principii omnino separati, quod tamen non est substantia omnium rerum quae sunt unum, sicut Platonicus putabant, sed est omnibus unitatis causa et principium».

¹⁰ Aristóteles, *Met. L* 7, 1072 b 18-21; 9, 1074 b 33-35, 1075 a 3-5, 5-10.

¹¹ Cf. *Met. I* 2, 1054 a 7-8: $\epsilon\prime\eta\ \alpha\prime\eta\ \text{pasin...}\ \tau\omicron\ \epsilon\prime\eta\ \tau\iota\ \epsilon\prime\eta\ (\alpha\prime\eta\ \text{II})\ \text{ou}\ \text{xi}\ \tau\omicron\ \text{h}(\ \text{ou})\ \text{si}\ \text{a}$; 1054 a 10-12: $\tau\omicron\ \epsilon\prime\eta\ \text{pasin}\ \text{ge}\ \text{nei}\ \text{ga}\ \text{r}\ \text{e}\ \text{sti}\ \text{t}\ \text{ij}\ \text{fu}\ \text{sij}\ \text{kai}\ \text{ou}\ \text{deno}\ \text{j}\ \text{tou}=\text{to}\ \text{g}\ \text{au}\ \tau\omicron\ \text{h}(\ \text{fu}\ \text{sij}\ \tau\omicron\ \epsilon\prime\eta\ \text{pasin})$.

son entes, es la causa y principio de su ser. La diferencia, pues, entre el *ipsum ens* (prescindo aquí del *ipsum unum* para no complicar las cosas) admitido por Platón y el *ipsum ens* admitido, según Tomás, por Ar., consistiría en el hecho de que el platónico sería *substantia*, es decir, esencia, o causa formal, de todos los entes, mientras que el aristotélico, si bien es, al igual que el platónico, un *ipsum ens*, esto es, un ente por esencia, no sería, como el platónico, causa formal, sino, debemos aquí suponer, causa eficiente de todos los entes. Supuesta por Tomás esta diferencia, él toma partido por el *ipsum ens* que él atribuye a Ar. Así, en *Summa contra gentiles*, luego de haber demostrado que Dios es *esse per essentiam*, presenta varios argumentos para mostrar que ello de ninguna manera implica atribuir a Dios una causalidad formal en relación con los otros entes: Dios, afirma, no es *el ser formal de todas las cosas* (*esse formale omnium*), como algunos han podido creer, influenciados por afirmaciones mal entendidas de Dionisio.¹²

Ahora bien, ¿cómo llega Tomás a atribuir a Ar., y a forjar él mismo para sí, esa concepción de un dios que es *ipsum ens, esse per essentiam*, causa –si bien no formal, apartándolo así de los platónicos– del ser de todas las cosas? El camino es, las más de las veces, su particular interpretación, y su aplicación a Dios, del conocido argumento de *Met. a* 1, 993 b 24-26, según el cual la causa de una determinación posee esa misma determinación en grado sumo. El ej. de Ar. es allí el del fuego, que, siendo la causa de que la determinación ‘caliente’ se dé en las cosas calientes, posee la determinación ‘caliente’ en grado sumo (el fuego, en efecto, es «lo más caliente»). Y Tomás cita este argumento unas cuarenta y cuatro veces, y lo aplica a Dios del modo siguiente: puesto que Dios es la causa del ser de todas las cosas, él es ser más que todas, es decir, él es el ser en el más alto grado (*maxime ens*), o aun *esse ipsum subsistens*.¹³ Pero ocurre que Ar. exige en el pasaje en cuestión¹⁴ que las determinaciones de las que se trate sean determinaciones sinónimas¹⁵, es decir, determinaciones que no sólo el mismo nombre tienen en común, sino cuya definición, cuya esencia, cuya forma (*ei=)doj*)¹⁶, es también la misma, como ocurre con el ejemplo aristotélico de las cosas calientes, en cuanto son calientes, las cuales son todas denominadas con el nombre “caliente” y es de la misma esencia, de la misma naturaleza, de la misma forma ‘caliente’, aunque su intensidad varíe, que se trata en todas ellas cuando se dice que son, porque realmente lo son, calientes.¹⁷ El ser, en cambio, de sobra es sabido, no es una

¹² *Summa contra gentiles* I, 26-27.

¹³ Cf. Para los pasajes, cf. los citados en V. De Couesnongle, 1954, pp. 433-444 y 658-680.

¹⁴ Como se encargara de recordarlo Alejandro de Afordisias, In *Met.*, ed. Hayduck, 147, 28-29.

¹⁵ Cf. *Met. a* 1, 993 b 24-26: *e(/kaston de\ ma/lista au)to\ tw=n a)/llwn kaq)o(\ kai\ toi=j a)/lloij u(pa/rxei to\ sunw/numon (oi=(on to\ pu=r qermo/taton! kai\ ga\r toi=j a)/lloij to\ ai)/tion tou=to th=j qermo/thtoj*). Para *sunw/numa*, además de *Categorías* 1, cf. *Tópicos* IV, 3, 123 a 28-29; VI 10, 148 a 24-25; VII 4, 154 a 16-18.

¹⁶ Cf. *Física* VIII 5, 257 b 9-19.

¹⁷ En *Segundos analíticos* I 2, 72 a 29-30 se encuentra una formulación más general del argumento, aplicable no solamente a *sunw/numa*. La formulación es la siguiente: «Siempre, en efecto, aquello en virtud de lo cual cada cosa se da, se da mállon en ella, por ejemplo, aquello en virtud de lo cual queremos <algo> es mállon querido <que esto último> (*ai)ei\ ga\r di)o(\ u(pa/rxei e(/kaston, e)kei/n% ma=llon u(pa/rxei, oi=(on di)o(\ filou=men, e)kei=no fi/lon ma=llon*) [*e)kei/n%* es aquí una corrección de Ross (ad 72 a 29-30, p. 501) sobre la base de Filópono (38, 15) y Temistio (8, 6); los manuscritos, seguidos por Bekker, traen *e)kei=no* también allí]. Aquí, en efecto, Ar. no emplea, como en *Met. a*, la expresión *kaq)o(\... u(pa/rxei...*, que indica la unidad definicional, y no sólo nominal, de esa determinación o realidad que se da en varias cosas, sino –como bien observa E. Berti (cf. 1979, n. 112, p. 114)– la expresión más general *di)o(\ u(pa/rxei*, aplicable a realidades cualesquiera (cf. también M. Mignucci, *L’argoment. dimostr. in Ar.*, pp. 40 s. sobre la formulación de *Met. a* como más restrictiva que la de *Seg. an. I 2*). De hecho, aquí el ejemplo de *fi/lon* se refiere específicamente a realidades heterogéneas entre sí, como son los medios y los fines, vinculados entre sí por relaciones de antero-

determinación sinónima para Ar.¹⁸ Por lo demás, aplicado el argumento en el ámbito de las realidades o determinaciones sinónimas, ocurre que tanto el efecto como la causa poseen como determinación una misma esencia, una misma naturaleza o forma, y se diferencian entre sí, en cuanto poseedores de esa determinación, únicamente por el grado o la intensidad con la cual la determinación en cuestión se da en lo que la posee; por eso, de aplicarse el argumento aristotélico en el ámbito de los seres, considerados en cuanto tales, Dios, entendido, como Tomás, como el mismo ser por esencia, debería, en cuanto causa del ser de las demás cosas, necesariamente ser concebido como causa formal, es decir, como causa que tiene (o, en este caso, que es) la misma forma, o esencia, que sus efectos, esto es, la misma forma o esencia que tienen, en cuanto entes, todas las demás cosas. Y precisamente a esta consecuencia Tomás no parece poder lograr sustraerse completamente, a pesar de sus repetidas intenciones de alejarse en esto de los platónicos, esto es, a pesar de su intención de negar, como hemos visto, que Dios sea entendido como el ser formal de todas las cosas. Es más, en ciertos pasajes, Tomás llega a afirmar que Dios, en cuanto es sólo ser, es, en cierto modo, especie de todas las formas subsistentes que participan del ser.¹⁹

posterioridad. En su comentario ad loc., Tomás se desliza –con legitimidad por la formulación general del argumento en este lugar, aunque, al parecer, sin discernir ninguna diferencia entre los dos– del ejemplo propuesto aquí por Ar. al ejemplo de lo caliente, propuesto por el Estagirita en ocasión de la formulación más restringida del argumento en Met. a (cf. In An. Post. L. I, lect. II, n. 33). Ahora bien, cuando el argumento se aplica a realidades heterogéneas, y en particular a realidades vinculadas mediante una relación de antero-posterioridad, el adverbio *ma=llon* no indica un grado más intenso de la misma naturaleza o esencia de la determinación en cuestión, sino una naturaleza o esencia que es de una manera primaria (*pro/teron*), al menos en sentido ontológico) la determinación común que se da heterogéneamente y de modo secundario también en las otras cosas. Para la equivalencia entre *ma=llon* y *pro/teron* en este tipo de argumento, cf. Protréptico, Ross, fr. 14 y la interpretación de E. de Strycker en 1968, pp. 597-618 y 1969, pp. 303-304.

¹⁸ El contexto en el cual el argumento es empleado en Met. a 1 –a saber, el constituido por el pasaje conclusivo de ese capítulo, en el que se desarrolla un complejo razonamiento que apunta a mostrar que «la ciencia de la verdad», en tanto que ciencia de las causas, es también y sobre todo ciencia de las causas primeras (cf. para este pasaje E. Berti, 2005 (1983), esp., pp. 224-227)– contiene una alusión a dios (como «principio de las cosas que son eternamente»; 993 b 28), pero de éste, en tanto causa primera de todo lo que es (993 b 28-30), Ar. dice que es verdadero en el más alto grado, aunque esto no implica que sea concebido, como bien señala Berti, como grado máximo de una misma esencia común a todas las cosas. La expresión *ai)/tion... tou= ei)=nai*, como bien señala Berti, 1979, n. 116, p. 115, significa causa del ser que se corresponde con lo verdadero, como resulta de 993 b 21 s., el *pw=j e)/xein*, el ser de una manera determinada, no el ser simpliciter. En el mismo sentido puede verse la expresión *ai)/tion... e)pi\ tou= ei)=nai* en Met. Z 17, 1041 a 31 s. La afirmación «de manera que cada cosa, así como posee el ser, de ese modo también la verdad» (993 b 30-31) no concierne a una cuestión de grado, de intensidad, sino a una cuestión de manera, de género, de ser, como puede advertirse por el empleo de adverbios de modo (*w(j... ou(/tw...*). Por eso, como advierte Jaeger en su edición de Met. ad loc., haciendo referencia a Protréptico (cf. supra, n. 26), los conceptos de *ma=llon* y de *ma/lista*, si han de ser referidos a dios, deben ser entendidos en el sentido de *pro/teron*. (Berti, 1979, n. 117, p. 115).

¹⁹ De potentia, q. 6, a. 6, ad 5: «Ad quintum dicendum, quod secundum philosophum, etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse». Por otro parte, teniendo que expresar mediante un concepto filosófico la relación entre Dios, concebido como *Esse ipsum subsistens*, y todos los demás entes, no puede más que recurrir a la noción de ‘participación’, que expresa, como es sabido, precisamente la relación que para Platón se da entre cada cosa y su idea, es decir, su forma (*Summa contra gentiles* II 15; *Summa theologiae* I, q. 44, a.1; II, 1, q. 61, a. 1; *Compendium theologiae* I 68. Como ha señalado Berti, 1975b, p. 351, n. 18, es significativo que en el segundo y tercer pasajes referidos la relación de participación es explícitamente conectada con el argumento aristotélico de la causalidad del máximo).

Ha de recordarse que la interpretación escolástica (influenciada en este aspecto puntual por platonismos y neoplatonismos²⁰) que ve en el primer motor inmóvil de Ar. el *impum esse* ha sido compartida por Heidegger, y no en una época intrascendente de su producción, como es justamente la de su curso de verano de 1926 sobre *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, en el que se asoma, por vez primera, su tristemente famosa concepción de la metafísica en general, y de la aristotélica en particular, como *Ontotheologie*²¹. En este curso, la indagación aristotélica sobre «el ente en cuanto ente» es presentada como una indagación sobre el ser del ente y entonces como ontología en el sentido más válido del término²²; mientras que la indagación aristotélica que caracteriza la filosofía como investigación de las causas primeras del ser, e individualiza estas causas en algunos entes, reconduce el ser al ente, y acaba por determinar la filosofía como investigación de aquel ente que propiamente es, de aquel ente que más que cualquier otro satisface la idea de ser y que, por tanto, como tal, es ente supremo, es decir, termina así la filosofía deviniendo teología.²³ Si bien el interés de este curso está dirigido sobre todo al momento propiamente ontológico de la indagación de Ar., al hablar Heidegger allí del ente supremo como de aquel ente que más que cualquier otro satisface la «idea de ser (*Idee von Sein*)»²⁴, interpreta todavía el motor inmóvil de Ar. a la manera escolástica, esto es, haciendo del primer ente el ser por esencia, el *ipsum esse*, por más que ya habían pasado algunos años del *Natorp Bericht*, de 1922, donde el mismo Heidegger se había explícitamente propuesto la *Destruktion* de la interpretación escolástica, retomada por la neoescolástica, del Estagirita.²⁵ Dicho esto, no debería de extrañarnos que en el curso de 1926 en cuestión el

²⁰ Cf., para el caso de Tomás, en el marco de su concepción de Dios, E. Gilson, *El Tomismo...*, pp. 140-159, esp. p. 149: «Santo Tomás se encontró en presencia de una pluralidad de platonismos aliados, con los cuales debió, unas veces entrar en composición, otras veces en lucha abierta, pero a los que siempre intentó contener». Cf. R. R. Guerrero, *Hist. de la filos. medieval*, p. 188 «Con él [sc. Tomás de Aquino], el pensamiento filosófico y teológico de la Edad Media alcanzó uno de sus momentos más elevados, al conseguir la plena madurez del encuentro entre el racionalismo y naturalismo griegos y el pensamiento cristiano. El profundo conocimiento que adquirió de las obras de Ar., unido a la visión que el cristianismo le proporcionaba del mundo, explican su afinidad con el filósofo griego y su nueva comprensión del universo. Continuó la tarea emprendida por Alberto Magno de recuperar la filosofía aristotélica liberada de las connotaciones platónicas con que se presentaba en algunos comentaristas, aunque, al chocar con un límite infranqueable representado por algunas doctrinas platónicas asumidas plenamente por la tradición cristiana, hubo de modificar algunas tesis típicamente aristotélicas».

²¹ El término *Ontotheologie* hace su aparición en Heidegger recién hacia el final de la década en cuestión, en el curso del semestre de verano de 1928, en su libro sobre Kant, de 1929, y en el curso del semestre de invierno de 1929-1930.

²² Esto dejará de ser así, para Heidegger, como es sabido, a partir de los escritos posteriores al giro, en particular a partir de la introducción que él escribiera en 1949 a la quinta edición de su conferencia *Was ist Metaphysik*, pronunciada en Friburgo, en 1929. El momento ontológico de la metafísica aristotélica ya no será considerado por Heidegger como pensamiento del ser sino, al igual que el momento teológico, como pensamiento, o mejor, representación, del ente, y, por tanto, como olvido del ser.

²³ Cf. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, esp. pp. 149-151, 159-162, 175-181, 196, 286-288 y 307 s.

²⁴ Cf. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, pp. 149, 286 (cf. 435).

²⁵ Cf. M. Heidegger, *Phänomenol. Interpret. ausgewählter Abhandl. des Ar. zur Ontol. und Logik*, esp. pp. 367-375. Para resabios escolásticos en la interpretación heideggeriana de Ar. en este período de su pensamiento, cf. E. Berti, *Ar. nel Novecento*, esp. pp. 64-79. Berti considera que precisamente la atribución por parte de Heidegger (influenciado en esto por la escolástica) a Ar. de una concepción de la ousía, y luego de Dios, como ser por esencia es la raíz de la que Heidegger mismo llamará luego la confusión entre ser y ente, es decir, el olvido de la diferencia ontológica, propio de la metafísica tout court (ibidem, pp. 69 y 79).

mayor elogio de entre los comentarios de la *Met.* de Ar. que Heidegger maneja se lo lleve justamente el de Tomás.²⁶

En una dirección semejante, aunque asumiendo explícitamente supuestos interpretativos neoplatónicos, encontramos a autores como Ph. Merlan. Desde su *From Platonism to Neoplatonism*, pretendiendo ver en Ar. al primer neoplatónico, éste ha negado directamente que en Ar. haya una *metaphysica generalis* y ha interpretado la expresión «ente en cuanto ente» como designando *siempre* al primer motor inmóvil, es decir, a la más alta esfera del ser, y a la vez del uno, principio completamente indeterminado, siempre según Merlan, no por abstracto, sino en la medida en que no está limitado a ser este o aquel ente, esto es, concebido como un *elemento* –cercano o idéntico al Uno académico– común a cada una de las esferas inferiores del ser, en las cuales mora, no ya, como en la más alta esfera del ser, como completamente indeterminado, como «el ente en su pura forma, sin mezcla», como el ente que es «sólo ente», sino como siendo algo.²⁷

Es clave, a mi juicio, en relación con lo que hasta ahora he intentado defender en esta ponencia, atender a los órdenes de prioridad establecidos por Ar. en el ámbito de los diferentes tipos de *ousíai*. Si se atiende a la prioridad ontológica explícitamente establecida en este ámbito (relaciones de dependencia ontológico-causal entre las *ousíai* del mundo sublunar, las del mundo supralunar y, por último, la/s *ousía/i* suprasensible/s)²⁸, se advierte aquí la aplicación del modelo de unidad «por sucesión (t%= e)fech=j)»²⁹, modelo que, además de la dependencia de múltiples términos respecto de un término básico, involucra también sucesivas relaciones de dependencia entre los diferentes términos secundarios. El *problema*, debido a que la prioridad lógica no es establecida explícitamente en este ámbito, es si Ar. sigue en este plano su concepción habitual y pretende también aquí, como en la vinculación ‘*ousíai* - determinaciones accidentales’, una correlación entre las prioridades ontológica y lógica, o no. La decisión de esta disyuntiva es clave para la interpretación de la metafísica aristotélica.³⁰ E. Berti es partidario de la segunda alternativa precisamente, entre otras cosas, porque estima que, de optarse por la primera, que es para él el resultado de una interpretación platónica o incluso neoplatónica de Ar., el primer motor inmóvil aristotélico resultaría ser el *esse ipsum subsistens*, presente en todas las interpretaciones religiosas de la

²⁶ Cf. Die Grundbegriffe der antiken Philosophie, p. 23. Heidegger parece preferir allí los comentarios antiguos y medievales a los modernos: entre los antiguos, menciona el de Alejandro de Afrodisia, entre los medievales el de Tomás de Aquino (al que considera «muy valioso» o precioso –sehr wertvoll–) y las Disputationes metaphysicae de Suárez (importante «porque aquí la ontología antigua pasa del Medioevo a la edad moderna»). Entre los comentarios modernos tiene cierto aprecio por el de H. Bonitz (que es «sin particulares pretensiones filosóficas, valioso»), mientras que usa con prudencia el de A. Schwegler (porque está «fuertemente influenciado por Hegel»), y es crítico con el de W. D. Ross («es sólo una paráfrasis, pero representa el único comentario generalmente accesible»).

²⁷ Esta interpretación de Ph. Merlan, en la que incluye como propia de Ar. la admisión de la derivación de las distintas esferas del ser a partir de la suprema, esto es, el Ableitungssystem académico, supone una más que particular exégesis –en la que no puedo aquí detenerme en detalle– de los textos de *Met.* de donde él pretende extraer este Aristoteles Neoplatonicus, a saber, G, E 1 y K 3-7; y, como no podía ser de otra manera, el investigador polaco, no puede, a su vez, dejar de admitir que hay otros textos del mismo Ar., de la misma *Met.*, entre otros, que explícitamente contradicen esta imagen neoplatónica del Estagirita. Cf. From Platonism..., esp. pp. 1-5, 160-220 y 228-231; idem, 1957, 87-92; 1959, pp. 148-153; 1968, pp. 174-194

²⁸ Cf., además de la prioridad ontológica del acto respecto de la potencia (*Met.* Q 8), conjuntamente, *Met.* L 7, 1072 b 13-14; *De gen. et. corr.* II 10, *Acerca del cielo* I 9, 279 a 28-30.

²⁹ Para la distinción $\text{proj } e/n$ y $\text{t}\% = e\text{)fech} = j$, cf. *Met.* G 2, 1005 a 8-11.

³⁰ Como han advertido E. Berti (1975a, pp. 261 s.) y A. Vigo (1991, p. 125).

filosofía griega³¹. Por mi parte, concuerdo en toda esta ponencia con Berti en estimar como no aristotélica la interpretación que tiende a concebir de este último modo el primer motor inmóvil de Ar.; no obstante, soy partidario de la primera alternativa, aunque creo que, de admitírsela, no se sigue esta consecuencia que Berti, con toda razón, quiere evitar. En mi opinión, la insistencia de *Met. G*³² en apelar a la existencia de la *ousía* inmóvil para justificar en última instancia el cumplimiento del principio de no contradicción, que es un principio de los entes en cuanto entes, podría constituir un indicio a favor de la primera alternativa. Ahora bien, precisamente de la manera en que entiende Ar. la ‘prioridad lógica’, a saber, de modo tal que la comprensión o circunscripción conceptual de lo primero es condición *necesaria* (pero no suficiente) únicamente de la comprensión o circunscripción conceptual *cabal o completa* (en sus últimos fundamentos) de lo que depende de él³³, queda inevitablemente excluido que lo primero en el ámbito del ser (tanto a nivel de los diferentes tipos de *ousíai* como a nivel ‘*ousía* - determinaciones accidentales’) pueda entenderse aristotélicamente como *ipsum esse*, como *esse per essentiam*. En su crítica a dos conocidos trabajos, de G. Patzig y M. Frede³⁴, por considerar ambos que la *ousía* inmóvil es anterior lógicamente a los demás tipos de *ousíai*, E. Berti sostiene, por un lado, que no puede compartir esa interpretación, pues no ve, por su parte, cómo la definición de la *ousía* móvil puede contener la noción de la *ousía* inmóvil. Por otro lado, no obstante, sostiene que él puede compartir, en carácter de legítima interpretación de los textos aristotélicos, la afirmación de Frede de que «nada es inteligible a menos que sea entendido en su dependencia de Dios», aunque bajo la condición de entender aquí por dependencia sólo la dependencia ontológica.³⁵ Ahora bien, lo que yo no veo es cómo puede aceptarse como interpretación legítima la afirmación de Frede de que en Ar. «nada es inteligible a menos que sea entendido en su dependencia de Dios» sin estar presuponiendo *qué es* eso en cuya dependencia es imprescindible entender las demás cosas si es que quieren éstas ser inteligidas, esto es, sin estar presuponiendo justamente el *lógos* del dios de Ar. a la hora de entender qué sean las demás *ousíai* y en general los demás entes, si una comprensión *cabal o completa* (*i. e.* en sus últimos fundamentos) de ellos se persigue; en otro términos, sin estar presuponiendo la prioridad lógica del dios respecto de las demás *ousíai* y en general de los demás entes. Esta prioridad del dios, entendida aristotélicamente, insisto, no conduce a interpretarlo como *ipsum esse*, sino que, justamente, impide una interpretación tal.

Se debe, pues, concluir que la exposición y la crítica que Ar. hace de la *ousificación* del ser y del uno, así como también, entre otras cosas, la manera en que establece el orden de prioridad entre los seres (y el orden de prioridad en el ámbito de las distintas nociones de unidad), parecen asumir la significación de una crítica *ante litteram* del neoplatonismo y de la escolástica, a la vez que parecen constituir un intento de plantear una metafísica original,

³¹ Esto es, en la de la teología judía de Filón de Alejandría, la de la teología musulmana de Avicena y la de la teología cristiana del Aquinate. Cf. E. Berti, 2001, pp. 203 ss.

³² Vid. 5, 1009 a 36-38 y 5, 1010 a 32; 8, 1012 b 30; cf. 5, 1010 a 1-4; 4, 1007 b 26-29; 8, 1012 b 22-24.

³³ La prioridad lógica o en cuanto a la definición o noción, así entendida, es uno de los conceptos de ‘prioridad’ no tenidos en cuenta por Ar. a la hora de distinguir los significados de ‘primero’ o ‘anterior’ sin tener a la vista una aplicación específica (Cat. 12-13 y Met. D 11). Pero Ar. con frecuencia introduce este tipo de prioridad, adjudicándola en diversos contextos a distintos tipos de cosas (Para referencias del empleo aristotélico de la prioridad lógica, vid. A. Vigo, 1989, p. 105).

³⁴ G. Patzig, 1960/61, pp. 185-205; M. Frede, 1987, pp. 81-95.

³⁵ E. Berti, 2001, pp. 203 s.

diferente tanto de la platónico-académica que le había precedido, como de la neoplatónica y escolástica que le siguieron.³⁶

Referencias bibliográficas

Textos de Aristóteles:

Jaeger, Werner, *Aristotelis Metaphysica – Recognovit brevique adnotatione critica instrvxit*, 1ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1957 (4ª reimp., 1973).

Joachim, Harold H., *Aristotle on Coming-to-be & Passing-away – A Revised Text with Introduction and Commentary*, 1ª ed., New York, Oxford University Press, 1926 (reedición, 1999).

Minio-Paluello, L., *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione – Recognovit brevique adnotatione critica instrvxit*, 1ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1949 (6ª reimpr., 1980).

Morau, Paul, *Aristote. Du ciel – Texte établi et traduit*, 1ª ed., Paris, Les Belles Lettres, 1965.

Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics – A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 vols., 1ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1924 (4ª reimp., 1966).

—, *Aristotle's Physics – A Revised Text with Introduction and Commentary*, 1ª edición, Oxford, Oxford University Press, 1936 (reimpresión, 1979).

—, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics – A Revised Text with Introduction and Commentary*, 1ª edición, Oxford University Press, London, 1949 (2ª reimpresión, con correcciones, 1965).

—, *Aristotelis fragmenta selecta – Recognovit brevique adnotatione critica instrvxit*, 1ª edición, New York, Oxford University Press, 1955.

—, *Aristotelis topica et sophisticen elenchi – Recensvit brevique adnotatione critica instrvxit*, 1ª edición, Oxford, Oxford University Press, 1958 (reimpresiones con correcciones, 1963 y 1970; 9ª impresión, 1991).

Textos de Tomás de Aquino:

Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, edición y estudio de R. M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1964.

—, *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum expositio*, edición y estudio de R. M. Spiazzi, Torino, Marietti, 1955 (2ª ed., 1964).

³⁶ Cf. E. Berti, 1979, pp. 90 y 117-119.

— , *Suma Contra los Gentiles*, Madrid, B. A. C., 1967.

— , *Suma teológica*, Madrid, B. A. C., 1949.

— , *L'être et l'essence (De ente et essentia) – Texte, traduction et notes par Catherine Capelle*, Paris, Vrin, 1995.

Para el *De potentia* y el *Compendium theologiae* utilizo el texto del Corpus Thomisticum S. Thomae de Aquino Opera omnia recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electrónico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A. D., disponible en www.corpusthomicum.org/iopera.html

Demás referencias:

Alejandro de Afrodisia, *In Aristoteles Metaphysica Commentaria*, ed. Hayduck, Berlin, Reimer, 1891. [*In Met.*]

Berti, Enrico, «Priorità logica e priorità ontologica fra i generi di sostanza in Aristotele», en *Studi aristotelici*, L'Aquila, Japadre, 1975, pp. 261-273. [1975a]

— , «Aristotelismo e neoplatonismo nella dottrina tomistica di Dio come “ipsum esse”», en *Studi aristotelici*, L'Aquila, Japadre, 1975, pp. 347-351. [1975b]

— , «Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la *Métaphysique*», en Pierre Aubenque (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI^e symposium aristotelicum*, Paris, Vrin, 1979, pp. 89-129. [1979]

— , *Aristotele nel Novecento*, 1^a edición, Roma - Bari, Laterza, 1992. [*Ar. nel Novecento*]

— , «La fonction de *Métaph. Alpha Elatton* dans la philosophie d'Aristote», en *Nuovi studi aristotelici. Vol. II: Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 209-239. [Publicado originariamente en P. Moraux y J. Wiesner (eds.), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia. Akten des 9. Symposium Aristotelicum*, Berlin - New York, de Gruyter, 1983, pp. 260-294]. [2005 (1983)]

— , «Multiplicity and Unity of Being in Aristotle», *Proceedings of the Aristotelian Society* 101 (2), 2001, pp. 185-207. [2001]

Colle, Gaston, *La Métaphysique. Livres II et III – Traduction et commentaire*, 1^a edición, Louvain - Paris, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain - Librairie Félix Alcan, 1922. [*MetII&III*]

De Couesnongle, V., «La causalité du maximum. L'utilisation par S. Thomas d'un passage d'Aristote», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 84, 1954, pp. 433-444 y 658-680. [1954]

De Strycker, E., «Prédicats univoques et prédicats analogiques dans le *Protreptique* d'Aristote», *Revue Philosophique de Louvain* 66, 1968, pp. 597-618. [1968]

— , «Sur un emploi technique de *ma=llon* chez Aristote», *Mnemosyne* 22, 1969, pp. 303-304. [1969]

De Vogel, C. J., «“*Ego sum qui sum*” et son signification pour une philosophie chrétienne», *Revue des sciences religieuses* 35, 1961. pp. 337-355. [1961]

Frede, Michael, «The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics», en Michael Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, 1ª edición, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, pp. 81-95. [1987]

Gilson, Étienne, *El tomismo – Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 1ª edición, Pamplona, Eunsa, 1978 (trad. castellana de Fernando Múgica, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1965). [*El tomismo...*]

Guerrero, Rafael Ramón, *Historia de la filosofía medieval*, 1ª edición, Madrid, Ackal, 1996. [*Hist. de la filos. medieval*]

Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Sommersemester, 1926), ed. Franz-Karl Blust, 1ª edición, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1993 (2ª edición, 2004). [*Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*]

— , *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (Sommersemester 1922) – *Anhang: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät* (1922), ed. Günther Neumann, 1ª edición, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2005. [*Phänomenol. Interpret. ausgewählter Abhandl. des Ar. zu Ontol. und Logik*]

Madigan, Arthur, *Aristotle. Metaphysics Books B and K 1-2 – Translated with a Commentary*, 1ª edición, New York, Oxford University Press, 1999. [*MetB&K1-2*]

Merlan, Philip, *From Platonism to Neoplatonism*, 1ª edición, The Hague, Martinus Nijhoff, 1953 (2ª edición revisada, 1960). [*From Platonism...*]

— , «Metaphysik: Name und Gegenstand», *The Journal of Hellenistic Studies*, 1957, 87-92. [1957]

— , «*ÓN heî ón* und *próte ousía*: Postskript zu einer Besprechung», *Philosophische Rundschau*, VII (1959), pp. 148-153. [1959]

— , «On the terms ‘Metaphysics’ and ‘Being-qua-being’», *The Monist* 52, N° 2, 1968, pp. 174-194. [1968]

Mignucci, Mario, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele – Commento agli Analitici secondi I*, 1ª edición, Padova, Antenore, 1975. [*L'argument. dimostr. in Ar.*]

Patzig, Günter, «Theologie und Ontologie in der “Metaphysik” des Aristoteles», *Kant-Studien* LII, 1960/61, pp. 185-205. [1960/61]

Reale, Giovanni, *Aristotele. Metafisica – Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario*, 1ª edición (mayor renovada), en tres volúmenes, Milano, Vita e Pensiero, 1993 (1ª reimpresión, 1995). [AM I, II, III]

Robin, Léon, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote – Étude historique et critique*, 1ª edición, Paris, Alcan, 1908 (reimpresión, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1963). [*La théorie platonicienne...*]

ricot, J., *Aristote. La Métaphysique – Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire*, 2 vols., 1ª edición, Paris, Vrin, 1966 (reimpresión, 1991). [AM I, II]

Vigo, Alejandro, «Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles», *Philosophica* 12, 1989, pp. 89-113. [1989]

— , «Prioridad y proyecto ontológico en Ar.. A propósito de una interpretación reciente», *Méthexis* IV, 1991, pp. 115-127 [1991]