

4. ENTE EN CUANTO ENTE: REALIDAD COMPLEJA

El ente en cuanto ente aparece como el objeto fundamental de la metafísica. "Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente (τὸ ὄν ἡ45) y lo que le corresponde como tal"¹. En este sentido la metafísica es verdadera ontología. Pero ¿qué significa la expresión "ente en cuanto ente"? La interpretación de la misma no es uniforme. Depende no sólo de la interpretación de la metafísica aristotélica como se encuentra en la actualidad, sino también de la evolución del pensamiento aristotélico. Se han dado diferentes interpretaciones en este sentido: Werner Jaeger, Von Arnim, Nuyens, Oggioni, Mansion explican de diferente manera la cronología de los libros de la metafísica. Pero estas interpretaciones y otras no parecen lo suficientemente convincentes como para evitar que la discusión siga abierta².

En los pasos fundamentales en los que Aristóteles indica de este modo el objeto de la metafísica, la expresión presenta a primera vista dos significados: "Ente en cuanto ente" significa en primer lugar todos los entes en cuanto tales. Aristóteles contrapone la metafísica a las ciencias particulares: "Ninguna de las otras especula en general acerca del ente en cuanto ente, sino que habiendo separado alguna parte de él, considera los accidentes de éste". Así sucede, por ejemplo, con las matemáticas, que estudian las cosas cuantas, o con la física, que considera los accidentes y principios de los entes en cuanto móviles. Ninguna de ellas los considera en cuanto entes³. Las ciencias circunscriben algún ente y algún género⁴. La ciencia de filósofo trata del ente de una manera general y no parcial⁵. Pero trata de los entes en cuanto entes en la medida en que los sujetos son entes y no en cuanto que son alguna otra cosa. Ente en cuanto ente tendría, pues, una significación universal y, por otra parte, un significado restrictivo: Comprende todas las cosas, pero en cuanto entes.

En otras partes de la metafísica, la expresión parece indicar una parte de los entes: los entes separados e inmóviles. En el libro VI Aristóteles habla de las ciencias especulativas: La física, la matemática y la ciencia primera. La física tiene por objeto los entes separados, pero no inmóviles; algunas ramas de las matemáticas, los entes inmóviles, pero no separados. "En cambio la ciencia primera versa sobre los entes separados e inmóviles". Y poco después se dice que "a ésta corresponderá considerar el ente en cuanto ente, su *quididad* y las cosas que le

¹ Met. IV,1,1003 a 21

² W.JAEGER, *Aristoteles*; id., *Entwicklungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*; A.MANSION, *L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, Métaphysique, E 1*; E.OGGIONI, *La filosofia prima di Aristotele*; E.SOLERI, *Evoluzione e struttura della metafisica aristotelica*; J.OWENS, *The doctrine of being in the aristotelian Metaphysics*; G.VERBEKE, *La doctrine de l'être dans la métaphysique d'Aristote*; P.AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*.

³ Met. IV,1,1003 a 25; XI,4,1061 b 21-30

⁴ Met. VI,1,1025 b 8

⁵ Met. XI,3,1060 b 32; 1061 b 26. Según NATORP este libro XI no es de ARISTOTELES, sino de un aristotélico posterior. Esta opinión es compartida por A.MANSION en su artículo: *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*, pp. 209-221

son inherentes en cuanto ente"⁶.

Estos pasos complican no sólo el significado de ente en cuanto ente, sino también el de filosofía primera. Habría que aclarar la relación entre la filosofía primera y la ciencia del ente en cuanto ente. Esto implicaría además tratar el tema de la evolución del pensamiento aristotélico, cuestión que no ha llegado a conclusiones uniformes. A. Mansion defiende la distinción entre filosofía primera y metafísica en un período del pensamiento aristotélico. La filosofía primera tuvo siempre por objeto las sustancias inmateriales e inmutables, mientras que la filosofía, o lo que luego se llamó metafísica, tuvo por objeto el ente en cuanto ente. Pero al fin la filosofía primera fue absorbida por la metafísica. El concepto de ente en cuanto ente pasó a comprender también los entes inmateriales⁷.

En otro estudio, el mismo A. Mansion se refiere a un paso paralelo del cap. 1 del libro VI, en el cual el objeto de la metafísica es expresado de forma más explícita: "Buscamos los principios y las causas de los entes, pero es claro que en cuanto entes"⁸. Unas líneas más adelante aparece claro el significado general de la expresión. Es precisamente en este capítulo donde se dice que la ciencia primera o teológica se ocupa de la sustancia inmóvil y que a ella le corresponde considerar el ente en cuanto ente. Mansion, estudiando la estructura del capítulo y relacionando conceptos, llega a la conclusión de que la sustancia inmóvil corresponde precisamente al principio o causa del ente en cuanto ente, o ente en general, indicado como objeto de esta ciencia al principio del capítulo. De esta manera, el autor afirma también que el carácter general de la expresión y su alcance se extiende también a la sustancia inmóvil⁹.

Según la interpretación de Mansion, el paso citado de la *Metafísica*, IV,1 sería del período de madurez de Aristóteles. Esta opinión no es compartida por L. Elders, el cual sostiene que en el capítulo hay numerosas referencias platónicas que indicarían su composición temprana. Una de ellas sería precisamente el admitir una ciencia que considera todas las especies de entes¹⁰. Partiendo de aquí, Elders cree que en *Metafísica* IV,1-2 Aristóteles admite aún la univocidad del ser y la división de éste en especies, precisamente por influjo del pensamiento platónico. Es este influjo platónico el que da al autor la pauta para interpretar la expresión "ente en cuanto ente". Platón y el joven Aristóteles entienden el cosmos como un conjunto orgánico. Por otra parte, en *Metafísica* IV,1-2 se habla de conocimiento de los entes por las causas y principios. De ahí deduce el autor que ente en cuanto ente significa el ente en cuanto constituido por principios y relaciones que lo unen a lo demás. El estudio del ente en cuanto ente sería, pues, el estudio del ente relacionado, del ente total y de las causas y principios del mismo¹¹.

P. Aubenque se plantea también el problema. Los textos aristotélicos son, según él, poco

⁶ Met. VI,1,1026 a 13-33

⁷ A.MANSION, o.c.

⁸ Met. IV,1,1025 b 3

⁹ A.MANSION *L'objet de la science philosophique suprême l'après Aristote, Métaphysique, E 1.*

¹⁰ L.ELDERS, *Aristote et l'objet de la métaphysique*, pp. 171-177

¹¹ L.ELDERS, *ibid.*, pp. 174-175. 177-183

claros y se prestan a confusión. Por su parte, no cree que Aristóteles subordine la teología a la ontología como ciencia del ente en general. La expresión "ente en cuanto ente" tiene carácter general, pero se refiere al ente intramundano, acerca del cual se puede usar un lenguaje atributivo¹².

Parece haber más razones para admitir el carácter general de la expresión y extenderlo también a la substancia inmóvil, que es, en realidad, la verdadera causa o principio de los entes, perteneciente también al objeto de la metafísica, según ha puesto de relieve A. Mansion.

En el mismo contexto en que Aristóteles dice que hay una ciencia del ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo, explica a continuación: "unos...se dicen entes porque son substancias; otros porque son afecciones de la substancia; otros porque son camino hacia la substancia, o porque generan o producen la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia"¹³. El ente se predica de manera múltiple: de la substancia, de las afecciones de la misma, de las negaciones o contrarios de estas cosas. También aquí se indica un significado múltiple, que en este caso comprende la substancia, los accidentes, lo que produce la substancia etc.

En la exposición de la doctrina del ente, Aristóteles polemiza con otros autores: sofistas, Parménides, megáricos, Platón. Contra los sofistas, Aristóteles hace ver la necesidad de admitir o presuponer esencias. De otro modo sería imposible la formulación de juicios, con los cuales expresamos nuestro conocimiento. Los nombres tienen un significado. "Si los nombres no significan nada, es imposible dialogar unos con otros y, en verdad, también consigo mismo"¹⁴. Las palabras "hombre", "músico" y "blanco" no tienen un significado idéntico. "Hombre" indica una esencia, mientras que las otras palabras indican accidentes¹⁵. El estagirita acusa a los sofistas de destruir la substancia y la esencia. "Necesariamente han de afirmar que todas las cosas son accidentes"¹⁶. Pero quien hace esto es incapaz de razonar, no puede formular juicios, ya que en ellos está implícito un conocimiento de las esencias.

Pero por otro lado se da la dificultad de Parménides y de los megáricos: el ser es único y no se da el paso entre el ser y el no-ser. También aquí, afirma Moreau, el monismo parmenídeo hace imposible el juicio de atribución y el juicio en general, en el orden lógico. Y en el orden físico hace imposible el movimiento¹⁷.

Ni la solución de Parménides, ni la de los sofistas le parecen aceptables a Aristóteles. No se puede negar ni la realidad de los accidentes ni la de la substancia. ¿Cómo combatir a los sofistas sin caer en el monismo eleata? Ya Platón intenta dar una solución a estos problemas mediante la teoría ontológica de la participación. Aristóteles tampoco acepta la solución platónica, que introduce la idea del no-ser en el ser. Este no-ser no ha de entenderse de modo absoluto, sino como relación. Pero Aristóteles entiende que también la relación y lo desigual

¹² P.AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*, pp. 354-363

¹³ Met. IV,1,1003 b 6

¹⁴ Met. IV,4,1006 b 7

¹⁵ Met. IV,4,1006 b 13 - 1007 b 10

¹⁶ Met. IV,4,1007 a 20

¹⁷ J.MOREAU, *Aristóteles y su escuela*, pp. 69-70

son "una naturaleza de los entes, lo mismo que la *quididad* y la *cualidad*"¹⁸.

Contra Parménides, los megáricos y algunos sofistas, Aristóteles afirma una multiplicidad de predicación, que no puede reducirse ni a la substancia ni a los accidentes. Con esto Aristóteles no sólo afirma una mayor complejidad del ente o de la realidad en general, sino que pone de relieve y valora algunos aspectos que quedan poco valorados en las filosofías con las que polemiza. El ente no es algo puramente inmóvil, ni pura perfección, ni pura esencia, sino que también lo relativo, lo accidental, lo contingente son entes. La substancia es el modo principal como se da el ente, pero no es el único. El mismo Aristóteles afirma: "Ente se dice en varios sentidos, según expusimos antes en el libro sobre los sentidos de las palabras; pues por una parte significa la *quididad* y algo determinado, y por otra la *cualidad* y la *cantidad* o cualquiera de los demás predicados de esta clase"¹⁹. Como hace notar K. H. Volkmann-Schluck, el paso se refiere al libro de las *Categorías*, en el cual se explican diferentes modos de ser²⁰. Todos estos modos de ser son reales, aunque no sean idénticos. La realidad, el ente es todo esto. Dar una explicación de la realidad exige darla de todo ello. También del movimiento, del surgir de lo nuevo, de lo inesperado y eventual. Que así se complique enormemente la pregunta por la realidad, parece claro.

En torno a la relación entre el ente y las categorías se han dado más discusiones. Aubenque insiste en que las categorías no son divisiones del ente, sino más bien modalidades según las cuales el ser significa el ente. No responden a la pregunta: ¿en cuántas partes se divide el ente?, sino a esta otra: ¿cómo significa el ser? El mismo autor hace notar que no es fácil zanjar la cuestión, ya que el lenguaje aristotélico en los diferentes escritos presenta titubeos. Por una parte hace ver, contra el platonismo, que una división del ente en cuanto ente en categorías llevaría a una homonimia inaceptable del ser y del bien. Por otra parte hay textos en los que el ente en cuanto ente es a las categorías como el género a las especies. Aubenque ve una razón de peso para no aceptar que el ente en cuanto ente se divide en categorías en el hecho de que las categorías, según Aristóteles, dividen tanto al ser como al no-ser: "Pues también el no-ente tendrá varios sentidos, puesto que los tiene el ente"²¹. Esto sería una prueba de que no se trata de dividir un terreno, sino de distinguir significados. La multitud de categorías no indica una pluralidad de naturalezas en las que se divide el ente en su totalidad, sino una multiplicidad de modalidades en las que aparece el ser significando al ente. El ser se dispersa en las categorías, pero no se agota en ellas²².

A esta opinión de Aubenque se ha opuesto J. Brunschwig, quien cree que según Aristóteles habría que admitir un número definido de categorías. Esto sería necesario para la demostración y para la posibilidad de la ciencia²³.

Esta problemática relación entre el ente y las categorías significa que la pregunta

¹⁸ Met. XIV,2,1089 b 7

¹⁹ Met. VII,1,1028 a 10; cf. K.H.VOLKMANN-SCHLUCK, *Die Metaphysik des Aristoteles*, pp. 34-39

²⁰ K.H.VOLKMANN-SCHLUCK, *ibid.*, p. 32

²¹ Met. XIV,2,1089 a 16

²² P.AUBENQUE, *ibid.*, pp. 166-183

²³ J.BRUNSCHWIG, *Dialectique et ontologie chez Aristote*.

fundamental, "lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el ente?"²⁴, sigue siendo una pregunta abierta. La multiplicidad es, en todo caso, aceptada generalmente. F. Kaulbach dice que ente-ser le pertenece a todo lo que es objeto de la expresión o del pensar. E. Berti habla de una irreducible multiplicidad del ser y añade que la metafísica aristotélica quiere precisamente salvaguardar esta multiplicidad y problematización; y el mismo Brunschwig afirma que aunque haya un número limitado de categorías, su unidad de sentido es oscura²⁵.

Pero la complejidad del ente no termina aquí. En el libro III Aristóteles expone las aporías de la metafísica, haciendo notar en varias ocasiones que "la cuestión más difícil de comprender y la más necesaria... consiste en saber si el ente y el uno son sustancias de los entes... o si debemos indagar qué es en definitiva el ente y el uno..."²⁶.

En los treinta capítulos del libro V Aristóteles desarrolla de forma ordenada treinta conceptos ontológicos, como hace notar G. Martin. El concepto de ente se desarrolla en el cap.7. Aristóteles distingue cuatro significados: "Se llama ente, uno por accidente y otro por sí". Se trata de las categorías y Aristóteles menciona luego: quiddidad, cualidad, cantidad, relación, pasión, lugar, tiempo. "Además, ser y es (τὸ εἶναι καὶ τὸ εἶναι) significan que algo es verdadero, y no-ser, no verdadero, sino falso... Además, ser y ente significan unas veces lo dicho en potencia y otras en entelequia"²⁷. Eso mismo se dice de forma más sintética en otros pasos paralelos acerca del τὸ οὐκ εἶναι "Mas, puesto que el τὸ οὐκ εἶναι dicho sin más se dice en muchos sentidos (πολλὰ ἄλλα), uno de los cuales es el ente por accidente, y otro el ente como verdadero y el no-ente como falso; a aparte de éstos (παρὰ ταῦτα) tenemos las figuras de la predicación (por ejemplo "qué", "de qué cualidad", "cuán grande", "dónde", "cuándo", y si alguna otra significa de este modo); y todavía además de todos éstos (ἐνὶ παρὰ ταῦτα) el ente en potencia y el ente en acto"²⁸.

Nótese que en el primer paso citado Aristóteles habla de ser (τὸ εἶναι), de es (τὸ εἶναι) y de ente (οὐκ εἶναι). En los otros casos habla del οὐκ εἶναι, pero dice de ellos lo mismo. Heidegger insiste en que "ente" no se limita a las categorías, sino que se extiende a lo verdadero-falso y sobre todo a lo en acto y en potencia. Este autor añade que por considerarse la substancia como el modo principal de predicación, ya en la edad media se consideraron el poder-ser, el ser-real y el ser-verdadero como reducibles a la substancia. Esto se acentuó más aún en el siglo XIX, sobre todo por obra de Brentano. Así se habría llegado a creer que la doctrina aristotélica del ente es una doctrina de la substancia. Esto sucedió en parte por una consideración insuficiente de la multiplicidad (πολλὰ ἄλλα) de predicación²⁹. En el segundo de los pasos citados antes se habla de diferentes sentidos y desde puntos de vista diferentes: uno el accidente; otro lo verdadero y lo falso; además de éstos (παρὰ ταῦτα), las categorías

²⁴ Met. VII,2,1028 b 2

²⁵ F.KAULBACH, *Einführung in die Metaphysik*, p. 46; BRUNSCHWIG, *ibid.*, pp. 212-213

²⁶ Met. IV,2,1026 a 33; III,4,1001 a 4

²⁷ Met. V,7,1017 a 7 - b 2; IX,10,1051 a 34

²⁸ Met. VI,2,1026 a 33

²⁹ M.HEIDEGGER, *Aristoteles, Metaphysik*, q,1,3.

(y se mencionan varias); y aún además de éstos (*ἐνὶ πᾶσι ταῦτα*) el ente en potencia y el ente en acto. Esto último constituye un punto de vista diferente, como aparece aún de modo más claro en este paso de Aristóteles: "Puesto que ente y no-ente se dice en un sentido según las figuras de las categorías, en otro, según la potencia o el acto de estas categorías.; y en otro, verdadero o falso"³⁰.

Como pone de relieve Heidegger, esta multitud de sentidos hace verdaderamente problemática la reflexión sobre el sentido del ente en cuanto ente o del ser. La potencia y el acto se dan en el contexto aristotélico del movimiento; el ente en potencia es un ente móvil y no en un estado definitivo, sino en un horizonte. No se trata aquí de una categoría más, sino de un estado, de fases sucesivas por las que va pasando el ente. En cada una de éstas se puede hablar de categorías y en cada una de estas categorías se puede hablar de potencia y acto. La reflexión sobre esto nos llevaría necesariamente a la relación del ente con el movimiento y al problema de ser y tiempo, como ha hecho ver Heidegger³¹.

Precisamente esta reflexión de Heidegger ha inducido a W. Broecker a afrontar el tema en su trabajo de habilitación³². Según él, el movimiento es el ser de lo que es movido. Habría que llegar más lejos que Aristóteles y decir que no es el movimiento el que se funda en la diversidad y sucesión de las diferentes fases, sino al contrario: Es el movimiento el que hace surgir esta diversidad y sucesión. Pero esto significa ver el movimiento como algo más profundo que las formas que va tomando el ente y como más profundo que el ente móvil (37). También entendiendo el movimiento como el ser del ente móvil se va a parar al problema de *Ser y tiempo*.

G. Rodríguez de Echandía ve también el movimiento como el problema fundamental de la filosofía aristotélica y como el nexo entre la *Física* y la *Metafísica*; y añade que "se puede afirmar que la física impregna toda la reflexión ontológica de Aristóteles". La misma teología aristotélica sería una exigencia interna de la propia física³³.

Según J. Moreau, en los primeros libros de la *Metafísica* la reflexión sobre el ente en cuanto ente es fruto de la reflexión sobre la lógica, emparentada con la dialéctica platónica del *Sofista*. El problema del ser se plantea sobre todo a partir de las condiciones del lenguaje. Esto implicaría que según Aristóteles hay una razón colectiva de la humanidad que se eleva a la verdad; que no cree que la humanidad entera pueda equivocarse y persistir en el error; que confía en el sentido común, en la tradición, en la experiencia³⁴. También P. Aubenque hace ver cómo en el lenguaje o en el conocimiento está implícita una ontología³⁵. Según esto, una explicación más completa de la doctrina aristotélica sobre el ente exigiría el examen de otros escritos de su obra, como las *Categorías*, los *Tópicos*, etc. Aquí nos vamos a limitar a algunas nociones, especialmente de la *Metafísica*. También afirma Aubenque que de la reflexión sobre las aporías de los megáricos, especialmente en relación con el juicio predicativo, nace la

³⁰ Met. IX,10,1051 a 34; M.HEIDEGGER, *ibid.*, pp. 11-13

³¹ Sobre este tema cf. M.HEIDEGGER, *o. c.*

³² W.BROECKER, *Aristoteles*

³³ G.RODRIGUEZ DE ECHANDIA, *Aristoteles, Física*, pp. 40-41

³⁴ J.MOREAU, *ibid.*, pp. 69-71. 80-81

³⁵ P.AUBENQUE, *ibid.*, pp. 131-139

ontología aristotélica. Una misma cosa puede ser y no ser, ser una y múltiple, en sentidos diferentes, sin caer en contradicción. Basta distinguir los múltiples sentidos del ser³⁶.

Pero esta relación entre lógica o predicación atributiva y ontología no debe inducir a pensar que la ontología queda reducida al plano del conocimiento. Aclarar esto implicaría entrar en la relación entre ontología y teoría del conocimiento, o en la relación entre verdad ontológica y verdad lógica. Los intérpretes han advertido desde hace mucho tiempo que se dan dos puntos de vista en la concepción aristotélica de la verdad³⁷. Hay en él textos como éste: "Pues no están lo falso y lo verdadero en las cosas, como si lo bueno fuese verdadero y lo malo falso, sino en el pensamiento"³⁸. Pero a continuación añade: "Y en relación con las cosas simples y con las *quididades*, ni en el pensamiento"³⁹.

Que la cuestión no quede clara ni para Aristóteles, lo indicaría este texto al final del capítulo donde ha hablado de esto: "Así, pues, todo lo que conviene considerar acerca del ente y del no-ente en este sentido, debe ser examinado posteriormente. Y puesto que la compleción y separación se dan en el pensamiento pero no en las cosas, y el ente en este sentido es un ente diferente de los entes en sentido propio (pues el pensamiento añade o quita la quididad o la cualidad o la cantidad o alguna otra cosa) debemos omitir el ente como accidente y el ente como verdadero -pues la causa del primero es indeterminada y la del segundo alguna afección del pensamiento y ambos se refieren al otro género del ente y no manifiestan que haya fuera ninguna naturaleza del ente-. Por eso debemos omitirlos y considerar las causas y los principios del ente mismo en cuanto ente"⁴⁰.

En el libro IX de la *Metafísica* Aristóteles vuelve sobre el tema, insistiendo ahora en el valor ontológico de la verdad. "Puesto que ente y no ente se dicen... verdadero o falso y esto es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas, ¿cuándo existe o no existe lo que llamamos verdadero o falso?... Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos que verdaderamente eres blanco, sino que porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad"⁴¹. Esto vale para las cosas o juicios en que se da composición. En el caso de las verdades o cosas no compuestas, es diferente: "Lo verdadero y lo falso no será ya aquí 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 esto es lo verdadero o lo falso: alcanzarlo y decirlo es verdadero (pues no es lo mismo afirmar una cosa de otra que decir una cosa) e ignorarlo es no alcanzarlo"⁴².

K. H. Volkmann-Schluck, siguiendo la interpretación heideggeriana, insiste aquí en la verdad de las cosas como desocultación (*αλήθεια*). Este sería el concepto fundamental de

³⁶ P.AUBENQUE, *ibid.*, pp. 152-155

³⁷ P.AUBENQUE, *ibid.*, pp. 159-166; K.H.VOLKMANN-SCHLUCK, *ibid.*, pp. 259-289

³⁸ Met. VI,4,1027 b 25

³⁹ Met. VI,4,1027 b 27

⁴⁰ Met. VI,4,1027 b 29

⁴¹ Met. IX,10,1051 a 34

⁴² Met. IX,10,1051 b 21

verdad; la verdad del juicio depende de ésta⁴³. P. Aubenque hace notar una dualidad de interpretación, correspondiente a este doble tipo de afirmaciones. Heidegger insiste en las segundas, que ponen de relieve el valor ontológico. Brentano privilegia los textos en que aparece la verdad de la proposición. W. Jaeger cree que se supera la contradicción si se apela a la evolución del pensamiento aristotélico. El propio Aubenque cree que la solución la da el mismo Aristóteles en el paso de *Metafísica* VI,4 que acabamos de citar. Aristóteles dice que el ente en cuanto verdadero remite "al otro género de ente". Recordando luego los pasos de *metafísica* IX,10, Aubenque se inclina por el valor ontológico⁴⁴. Volkmann-Schluck cree que es difícil dilucidar la cuestión. Con todo, también él hace un intento, llegando a conclusiones que afirman el valor ontológico⁴⁵.

La pregunta por el ente en cuanto ente resulta, según lo dicho, sumamente compleja. El ente se predica de la substancia y de los accidentes. También éstos son entes. Todos estos modos del ente no parecen agotarlo. Ente se dice además de lo verdadero y de lo falso, de lo en potencia y en acto, teniendo en cuenta que esta última división se superpone a las anteriores. Una comprensión del ente en cuanto ente debería estar en grado de comprender no sólo lo actual, sino también las potencialidades del ente.

Algunos autores han hecho notar que Aristóteles en un conocido paso de la *Metafísica* hace equivaler la pregunta por el ente a la pregunta por la substancia: "Y en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el ente?, equivale a ¿qué es la substancia?"⁴⁶. En consecuencia, Aristóteles sustituiría la reflexión sobre el ente por la reflexión sobre la substancia. Este hecho ha sido diferentemente interpretado por los autores.

J. Moreau afirma que a partir del libro VII la *Metafísica* de Aristóteles deja de ser un tratado sobre el ser en general para pasar a ser un estudio del ser en su sentido primordial, es decir, de la substancia. Heidegger cree que en Platón y en Aristóteles se dio el impulso para esto y que lego se acentuó en la edad media y más aún en el siglo XIX, sobre todo por obra de Brentano. Con ello se habría perdido el sentido de la multiplicidad del ser⁴⁷.

G. Martin ve más positiva esta sustitución. La substancia realiza de manera destacada el concepto de ente. Esto hace que el concepto de ente se tenga que predicar de modo análogo de la substancia y de las otras categorías. Gracias a esta distinción y a esta analogía, se ve la posibilidad de una ciencia del ente en cuanto ente. Pero el resultado final no se logra. La reflexión sobre la substancia, sobre todo la relación entre las substancias concretas y las formas, conduce a aporías. También la metafísica aristotélica iría a parar a ellas⁴⁸. J. Brunschwig, en discusión con Aubenque, dice que éste habla del ser en Aristóteles sin tener

⁴³ K.H.VOLKMANN-SCHLUCK, *ibid.*, pp. 262-265; M.HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*.

⁴⁴ P.AUBENQUE, *ibid.*, pp. 161-166; M.HEIDEGGER, *Aristoteles, Metaphysik, q, 1-3*, pp. 6-8

⁴⁵ K.H.VOLKMANN-SCHLUCK, *ibid.*, pp. 259-289

⁴⁶ Met. VII,1,1028 b 2

⁴⁷ J.MOREAU, *ibid.*, p. 80; M.HEIDEGGER, *Aristoteles, Metaphysik, 1-3*, p. 45; *id.*, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, p. 65

⁴⁸ G.MARTIN, *Allgemeine Metaphysik*, pp. 238-252

en cuenta la sustitución de la pregunta por el ente por la pregunta acerca de la substancia. De esto no se podría prescindir. Si luego la pregunta por el ente sigue siendo problemática, esto se debería a que la misma substancia resulta problemática⁴⁹.

La cuestión es importante para decidir qué es en realidad la metafísica o la ontología aristotélica. ¿Hay que llamar ontología o metafísica al intento aristotélico visto hasta aquí de responder a la pregunta por el ente? ¿Dejó Aristóteles de hacer verdadera ontología cuando se centró en la substancia? Parece que centrarse en la substancia por su primacía no implicaría necesariamente esta conclusión. La substancia es un modo de predicación, el más importante para Aristóteles. Pero por otra parte queda en pie que las categorías no parecen agotar el ser y que la substancia no es algo que se divida en accidentes o que dé la comprensión total de los mismos, sino una categoría, aunque sea la principal. A esto hay que añadir la consideración del ente como potencia y acto. Parece quedar claro que la reflexión sobre la substancia no agota la reflexión sobre el ente en cuanto ente.

Afirma Moreau que al centrarse la reflexión sobre la substancia, el análisis del ser concreto y singular, compuesto de materia y forma, descubre que lo que es en sentido absoluto es la substancia inmaterial, la que es forma pura; y que de este modo la metafísica aristotélica se transforma en teología y el ser en cuanto ser aparece como el ser por sí, absoluto, el acto puro⁵⁰.

No creemos que el hecho de centrarse en la substancia signifique dejar de hacer ontología o metafísica. Más bien pensamos que ésta implica plantearse todos estos problemas y llegar hasta el acto puro. El hecho de la fusión, parece que por el mismo Aristóteles, de la filosofía primera o teología con la disciplina acerca del ente en cuanto ente, vendría a dar razón a estas conclusiones.

Lo dicho últimamente sobre el valor ontológico indicaría que el tema fundamental no es de conocimiento, sino de realidad; no es lógico, sino ontológico. Al mismo tiempo resultaría que según Aristóteles el conocimiento es posible y tiene un valor objetivo, aunque tenga sus limitaciones.

El hecho y la estructura del lenguaje, al cual nos hemos referido varias veces, implica un saber "ontológico" que plantea problemas también ontológicos. ¿De dónde procede dicho "saber" acerca del ente o del ser y de su multiplicidad de predicación? En un paso antes citado habla Aristóteles de lo verdadero en las cosas que están juntas o separadas y en las cosas simples. En éstas el ser y lo verdadero no consiste en afirmar o negar unión o separación, sino en "alcanzarlo o no alcanzarlo". No se trata ya de un saber predicativo o de un juicio, sino de otro saber "antepredicativo", como afirma Aubenque. Hablando del principio de contradicción, Aristóteles admitía una intuición particular. También aquí parece que llegamos a algo semejante, según cree Bonitz y parece aceptar Tricot⁵¹.

Pero ¿qué es lo simple, a lo cual se refiere Aristóteles? Aubenque cree que se trata de lo divino, o mejor, del acto puro no compuesto de potencia⁵². ¿No sería preferible dejar de hacer

⁴⁹ J.BRUNSCHWIG, *Dialectique et ontologie*; pp. 218-220

⁵⁰ J.MOREAU, *ibid.*, p. 80

⁵¹ Met. IX,10,1051 b 21; P.AUBENQUE, *ibid.*, p. 160; J.TRICOT, *Aristote. La métaphysique*, vol. 2, p. 524, notas.

⁵² P.AUBENQUE, *ibid.*, p. 360

esta identificación? El lenguaje predicativo, que constituye aquí el punto de partida ¿no manda más bien al "es" de la predicación? En consecuencia ¿no habría que identificar lo simple más bien con el ser? La intuición de éste constituiría ese saber antepredicativo, base del lenguaje atributivo y de la múltiple predicación del ente, de lo que es.