

La relación entre la *Metafísica* y los *Segundos* *analíticos* de Aristóteles

omni quæ in aere sunt; five in nubibus ab
tem aëre ad lunam adpropinquante,
tis atomis, quæ huic concretioni cir-
rentiam quandam immittant. Area
lunam fit, et dum omni ex parte i-
lunam adpropinquat, et ab ipsa
es fluxus æqualiter eatenus coër-
oad in gyro circa ipsam nubosum
liftat, et non omnino dividat:
cum qui in circuitu lunæ est æ-
ue æqualiter remouet, ut to-
e et crassiore figuram circa
t. * Quod fit per partes qual-

γίνεται, διὰ τὸ διάστημα πάντοθεν ἴσον
πρὸ τῆς ὀψέως θεωρεῖσθαι ἢ συνώσιν τοιαύτην λ-
βανουσῶν τῶν ἰσῶν ἐν τῷ αἰέρι ἀτόμων· ἢ ἐν τ-
Φεσιν ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ αἰέρος προσφερομέν-
τὴν σελήνην, ἀποφερομένων ἀτόμων,
ρειάν τινα καθίεσθαι εἰς τὴν σύγκρισ-
ἰσῶν ἄλλως περὶ τὴν σελήνην γίνεται, καὶ π-
πάντοθεν προσφερομένου πρὸς τὴν σελ-
ἀπ' αὐτῆς ἀποφερόμενα ρεύματα ὁ-
στέλλοντος ἐπὶ τοσοῦτον, ἐφ' ὅσον
ριστήσῃ τὸ νεφεοειδὲς τοῦτο, καὶ
διακρίνῃ· ἢ καὶ τὸ περίξ αἶρα
λοντος συμμετρῶς πάντοθεν,

Elmar Treptow

Autor

Horacio A. Gianneschi · Laura S. Carugati

Traducción al español

La relación entre la *Metafísica* y los *Segundos* *analíticos* de Aristóteles

Elmar Treptow

Horacio A. Gianneschi

Laura S. Carugati

Traducción al español

ediciones UNL

CIENCIA Y TECNOLOGÍA



Consejo Asesor
Colección Ciencia y Tecnología
Laura Cornaglia
Miguel Irigoyen
Luis Quevedo
Alejandro Reyna
Amorina Sánchez
Ivana Tosti
Alejandro R. Trombert

Dirección editorial
Ivana Tosti
Coordinación editorial
María Alejandra Sadrán
Coordinación diseño
Alina Hill
Coordinación comercial
José Díaz

Corrección
Lucía Bergamasco
Diagramación interior y tapa
Verónica Rainaudó

© Ediciones UNL, 2023.

—

Sugerencias y comentarios
editorial@unl.edu.ar
www.unl.edu.ar/editorial

La relación entre la *Metafísica* y los *Segundos analíticos* de Aristóteles / Elmar Treptow; prefacio de Manuel Berrón; Introducción a la traducción al español de Eduardo Mombello. – 1a edición – Santa Fe : Ediciones UNL, 2023. Libro digital, PDF/A – (Ciencia y Tecnología)

Archivo Digital: descarga y online
Traducción de: Horacio A. Gianneschi;
Laura S. Carugati.
ISBN 978-987-749-382-5

1. Filosofía de la Literatura. 2. Metafísica.
3. Aristotelismo. I. Berrón, Manuel, pref.
II. Gianneschi, Horacio A., trad.
III. Carugati, Laura S., trad. IV. Título.
CDD 185

*Der Zusammenhang zwischen der Metaphysik
und der Zweiten Analytik des Aristoteles*
© Elmar Treptow, 1966 by
Verlagsbuchhandlung Anton
Pustet KG München

© de la edición en español
Elmar Treptow, 2023.
© de los traductores Laura S. Carugati
y Horacio A. Gianneschi, 2023.



Índice

Agradecimientos

Horacio A. Gianneschi / 6

Presentación

Manuel Berrón / 7

Introducción a la traducción al español

Eduardo H. Mombello / 8

La relación entre la *Metafísica* y los *Segundos analíticos*
de Aristóteles

Elmar Treptow

Prólogo / 15

Parte principal

I. La concepción de la metafísica teniendo como trasfondo los *Segundos analíticos* / 17

II. La inaplicabilidad del método apodíctico a la metafísica / 26

- a) La imposibilidad de la demostración de los principios
de las ciencias particulares mediante la metafísica / **26**
- b) La imposibilidad de la demostración de los objetos propios
de la metafísica mediante la metafísica / **34**

III. La estructura del ente como condición de la demostración / 43

**IV. La diferente estructura de los objetos de la metafísica
y de las ciencias particulares / 46**

**V. Los métodos del conocimiento de los objetos primarios
de las ciencias particulares y de los objetos de la metafísica / 49**

**VI. La fundamentación de las ciencias particulares
mediante la metafísica / 55**

**VII. La función de los objetos metafísicos en las ciencias
particulares según la doctrina de la ciencia / 62**

Recapitulación / 67

Bibliografía / 68

Índice de nombres / 70

Sobre el autor / 71

Sobre los traductores / 71

Sobre el autor de la presentación / 72

Sobre el autor de la introducción a la traducción al español / 72

Agradecimientos

Quiero agradecer aquí, en primer lugar, a la editorial Anton Pustet por haber cedido muy gentilmente a la Universidad Nacional del Litoral los derechos de traducción del libro del actualmente profesor emérito de la Ludwig–Maximilians–Universität München, Elmar Treptow, para que el presente texto pudiera ver la luz en Ediciones UNL.

He tenido el honor y el inmenso placer de ser acompañado en cada paso de esta traducción por mi amiga, incansable y paciente colega, Laura S. Carugati, con quien comparto desde hace tiempo algunos trabajos y discusiones que, como el presente, hemos llevado a cabo primeramente en el marco de la Cátedra de Hermenéutica y desde hace un tiempo en el Centro de Estudios de Hermenéutica de la Universidad Nacional de San Martín, ambos a cargo de nuestro común amigo y colega Carlos R. Ruta, a quien, dicho sea no al pasar, agradezco enormemente la confianza —seguramente desmedida— depositada en mí desde siempre.

Este trabajo de traducción también forma parte, en mi caso personal, de la labor de investigación que llevo a cabo en la Universidad Pedagógica Nacional y, más recientemente, ya en su etapa de revisión y configuración final, de mi participación en el proyecto CAI+D: «Modos de construcción y uso del saber en la antigüedad y sus relecturas medievales y contemporáneas», dirigido por Manuel Berrón y financiado por la Universidad Nacional del Litoral. Agradezco a mi colega y amigo Manuel no solo la presentación de este libro, sino también su ofrecimiento de proponer a la editorial de la Universidad Nacional del Litoral la publicación del mismo.

Muy especialmente quiero agradecer a Eduardo H. Mombello, amigo y colega de la Universidad Nacional del Comahue, no solo por haber aceptado amablemente hacer la introducción a esta versión española del libro de E. Treptow, sino también por haber revisado el texto de la traducción, por haber discutido conmigo varios pasajes y por haber hecho él mismo varias correcciones y modificaciones y haberme sugerido otras tantas. Sin dudas, el presente texto se vio muy beneficiado con su siempre atenta, minuciosa y generosa mirada. Naturalmente, las deficiencias del presente trabajo corren todas por mi exclusiva cuenta.

Finalmente, quiero presentar mi agradecimiento a dos amigos, Fernando Bosy y Mauro Páez, quienes han tenido la voluntad y el coraje de leer el texto de la traducción en sus ya últimas versiones, sugiriendo cambios y evitando erratas.

Horacio A. Gianneschi

Presentación

Tengo el agrado de presentar al público hispanoparlante esta obra de Elmar Treptow que ya en su título, *La relación entre la Metafísica y los Segundos analíticos de Aristóteles*, anuncia el abordaje de dos de las obras del estagirita más influyentes a lo largo de la historia de la filosofía. La traducción de un texto de estas características tiene un valor notable porque al ser una obra tan específica se vuelve de consulta ineludible para los especialistas del área interesados sea en uno u otro de los textos abordados. En este sentido, descontando que *Metafísica* ha sido una obra de estudio y consulta permanente, existe desde hace varios decenios un renovado interés en las investigaciones abocadas a los *Segundos analíticos* y, por ello, sumar en esta discusión un texto erudito y provocativo como el de Treptow sirve para volcar una mirada que, aunque no es nueva en absoluto, aporta genuinamente a la polémica en el ámbito hispanoparlante. Esperamos, en este sentido, que el texto sea útil como insumo para una renovación del debate sobre estos tópicos.

Por otra parte, que esta obra sea vertida al español habilita su lectura no solo al mundo hispanoparlante sino también a aquellos investigadores familiarizados con otras lenguas romances. En este sentido, el universo de interesados y potenciales lectores es más amplio que el que se piensa a primera vista, ya que incluye a colegas luso, ítalo y francoparlantes entre otros que tendrán ahora la posibilidad de consultar el texto en una lengua más familiar que el propio alemán. El hecho de que este texto circule en formato digital y de libre acceso asegura también que cuente con una rápida difusión e impacto.

No es para mí menos elogioso que esta obra haya sido traducida por mis colegas Horacio Gianneschi y Laura Carugati, que vea la luz en el marco del proyecto de investigación que dirijo y que sea la Editorial de la Universidad Nacional del Litoral el espacio que canaliza esta publicación. En el caso particular de Horacio Gianneschi, además de unirme desde hace tiempo una relación de amistad y simpatía por los temas aristotélicos, este lazo se ha visto fortalecido en la medida que él se ha integrado al proyecto de investigación que dirijo, pero, no menos importante, a un intenso grupo de lectura y discusión compartido. Este marco ha sido propiciado por la Universidad Nacional del Litoral que, además de cobijarnos en sus espacios docentes y de investigación, hace posible que el fruto de nuestro trabajo se materialice en productos concretos tales como la obra que ponemos a disposición del lector.

Manuel Berrón

Santa Fe, noviembre de 2021

Introducción a la traducción al español

Quienes se enfrentan a la experiencia de tratar específicamente con textos antiguos en sus estudios de filosofía comparten un *locus classicus* con el que sintetizan cierta pauta básica, la cual es válida también respecto de las obras modernas: para lograr una buena traducción de textos de filosofía no es suficiente con conocer la lengua, es preciso también saber filosofía. ¿Qué sería de nuestra noción física de «materia», si un intérprete tradujera, de los tratados de Aristóteles, siempre ὕλη por «madera» (que era el significado corriente del antiguo término griego)? Piénsese, también, en el carácter decisivo que aquella doble condición experta puede tener, por ejemplo, para las primeras etapas del aprendizaje de la filosofía mediante la utilización de algunos libros originalmente producidos en otras lenguas. Afortunadamente, la disponibilidad de buenas traducciones al español de textos antiguos o especializados en el pensamiento de la Antigüedad ha tenido un claro desarrollo en las últimas décadas. El profesor Horacio Gianneschi —en esta ocasión, con la colaboración de la profesora Laura Carugati— ha sido parte de ese crecimiento, al cuidado de obras valiosas como la de su contribución presente. Y es que, por lo demás, la disponibilidad de tales traducciones está lejos de satisfacer los requerimientos intelectuales de este tipo de estudios, frente a la enormidad de la bibliografía siempre creciente en otros idiomas. El cumplimiento, pues, de estas solas condiciones es motivo para recibir con complacencia el aporte que realiza a los estudios de filosofía antigua esta cuidada traducción del presente trabajo del profesor Elmar Treptow. Pero, desde luego, quienes se acercan a los refinamientos de las teorías de Aristóteles —tantas veces intrincados por la naturaleza propia de su obra— valorarán, sobre todo, el libro que tienen en sus manos por una cantidad de razones formales y materiales no siempre conjugadas en un mismo tratado de filosofía.

El mérito atractivo filosóficamente más inmediato, ciertamente, descansa en la relación espesa que constituye el tema inmarcesible del que trata este trabajo en general. Desde el prólogo, se puede advertir que no se trata aquí de nexos extrasistemáticos sobre la elaboración de los textos de la *Metafísica* y de los *Segundos analíticos*. Por el contrario, el lector se encuentra de lleno con el esfuerzo de comprensión de uno de los problemas filosóficos fundamentales, que ha suscitado copiosas y ramificadas argumentaciones a lo largo de la historia.

Este problema surge del encadenamiento inevitable de dos teorías conspicuas de Aristóteles que habitan en cada uno de aquellos tratados suyos, respectivamente: la relación existente entre la teoría de «una cierta ciencia que estudia *lo que es* en tanto *que es* y las propiedades que le pertenecen por sí mismo» (ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό) y la que corresponde a las ciencias particulares demostrativas (ἀποδεικτικαὶ ἐπιστήμαι), como las matemáticas, la geometría, *et alia*. Aunque no se agota en el libro Γ de la *Metafísica* —como sucede casi siempre con las doctrinas de Aristóteles—, es allí donde, por excelencia, se encuentra la presentación cardinal de esa ciencia de *lo que es* y el eje en torno al cual giran una cantidad de intensos debates teóricos sobre la doctrina e, incluso, sobre en qué clave interpretativa —si «científica» o más bien «propedéutica»— debe ser leído el propio libro Γ. En cambio, el núcleo de la teoría de Aristóteles sobre las ciencias demostrativas particulares se cifra, sobre todo, en los *Segundos analíticos*.

Una larga tradición, cuyos orígenes se podrían remontar a la incierta titulación —atribuida al editor Andrónico— de la compilación homónima de Aristóteles o a su concepción ya en las escuelas neoplatónicas posteriores, estableció el nombre de «metafísica» para la ciencia de *lo que es* (a veces «ciencia del ser», «de la sustancia», «del ente», «ciencia suprema», «ciencia metafísica», etc.); una designación que, en este estudio, Treptow utiliza en la mayoría de los casos para referirse de manera restringida a la ontología. La relación que es el tema de la obra de Treptow tiene, pues, una espesura determinante porque en ella se encuentran comprometidos varios asuntos no menores para nuestra comprensión de esta parte de la teoría aristotélica y su posterior influencia cultural. Me limito a señalar solamente dos.

En efecto, de aquella relación depende la posibilidad de encontrar en la «metafísica» aristotélica cierto fundamento para las ciencias demostrativas particulares, en la consideración —por ejemplo— de la verdad o la falsedad de los principios de los que parten estas últimas. Ese es un asunto del cual cada una de ellas, por su propia naturaleza probatoria a partir de principios, como sucede con la geometría, no pueden ocuparse, por lo cual —dice ya un poco enigmáticamente Aristóteles en el libro primero de la *Física*— ello le compete «a otra ciencia que es común a todas» las ciencias. Pero también, detrás de aquella relación que estudia Treptow gravita, nada más y nada menos, que la división del trabajo intelectual entre el filósofo (ὁ φιλόσοφος) y el científico

que conoce con certeza (ὁ ἐπιστήμων) un cierto género de cosas y sus propiedades, en la medida en que sus respectivas ocupaciones resultan diferenciadas, tal como en ocasiones Aristóteles las concibió.*

Desde el punto de vista formal, el tratamiento de un tema tan complejo, estudiado con rigurosidad por Treptow en los propios términos de Aristóteles, se beneficia también por el enfoque siempre directo y filosóficamente penetrante hacia aquel, economizando medios en los modos de expresar sus conceptos con exactitud, del que resulta esta monografía sugestiva determinada por la concisión y, quizá por ello mismo, altamente selectiva en la discusión crítica con otras perspectivas. Treptow es consciente de que al momento en que la presenta, mil novecientos sesenta y seis, «no hay exposiciones específicas sobre la relación objetiva» de la que su texto trata. El estudio detallado, pues, de las teorías lógicas y metafísicas de Aristóteles comprometidas necesariamente en la relación fundamental que es tema de esta obra de Treptow, consigue ser incluido, por derecho propio, en ese movimiento de revitalización virtualmente paralelo —con algunos resultados ciertamente formidables— que los estudios profesionales y debates sobre las doctrinas metafísicas de Aristóteles tuvo aproximadamente desde mediados del siglo pasado hasta el presente. Un movimiento que, de manera un poco entusiasta, llegó a tener incluso cierto conocimiento de sí mismo, en los años noventa:

hemos llegado a estar incluso más conscientes de que el estudio de las teorías lógicas y metafísicas de Aristóteles es un dominio filosóficamente privilegiado. Las controversias globales, las tensiones entre la filosofía analítica y continental, la contienda entre posiciones filosóficas instituidas y alternativas, todas parecen remotas. Cuando un filósofo se vuelve a la interpretación de Aristóteles, las otras controversias filosóficas parecen dejadas de lado. La interpretación de la ontología de Aristóteles es una clase de fundamento intelectual común para filósofos profesionales; cada uno de los que discuten a Aristóteles, o al menos esta parte del trabajo de Aristóteles, comparten de cerca una cierta actitud hacia el texto, una gran cantidad de metodología en común y objetivos comunes de interpretación. (Preus, A. y Anton, J. P. (eds.). *Essays in Ancient Greek Philosophy V – Aristotle's Ontology*, Albany, 1992, p. vii)

* Parte del influjo antiguo de estas dificultades se hace visible todavía, por caso, en la filosofía de la ciencia, tal como la comprendemos en la actualidad. En efecto, continuamos utilizando el término «metafísica» para referirnos «al estudio de los principios de la ciencia» que consideramos una rama de aquella; cf. Agasti, J., «The philosophy of science today», en Stuart G. Shanker (Ed.), *Routledge History of Philosophy*, Vol. IX: *Philosophy of Science, Logic and Mathematics in the Twentieth Century*, 2004, p. 235.

El lector se ve favorecido, además, por la estructura pulcra de esta monografía que, para cada capítulo, distingue con claridad la dificultad que trata en cada caso, la tesis que al respecto el autor defiende y su correspondiente análisis y argumentación. En este último respecto, sin convertir su obra en una mera discusión erudita, la mirada textualista de Treptow —sobre la lengua griega original— es agradecida por quienes se acercan seriamente al pensamiento antiguo. Todo ello contribuye, desde luego, a la virtud de este trabajo cuya apreciación crítica naturalmente encuentra, ya desde el punto de vista de su contenido material, sugestivas ocasiones para la profundización y, ciertamente, para la discusión de sus lecturas, pues en definitiva se trata de un estudio filosófico eficaz y original.

La «relación entre la metafísica y las ciencias particulares», tal la fórmula de síntesis de Treptow para el origen del problema fundamental que señaló antes, suscita inmediatamente una cantidad de dificultades principales, siete de las cuales dan lugar a su propio desarrollo y ocupan cada uno de los capítulos que componen la parte principal de este libro.

En el capítulo I, el autor investiga si, independientemente de los contextos en los que aparecen las menciones explícitas a los *Segundos analíticos* en *Metafísica*, las doctrinas de los *Analíticos* influyen sobre la concepción de la metafísica de Aristóteles. Mediante un provechoso estudio de las primeras cuatro aporías del libro B de la *Metafísica*, él revela cómo las doctrinas de *Segundos analíticos* se encuentran detrás de la formulación de aquellas y de las que pueden considerarse sus posteriores resoluciones en la propia *Metafísica*. Sobre todo, en la falta de la unidad de un género temático de la ciencia del ente en cuanto ente, Treptow subraya el *discrimen* que permite deslindar esta ciencia de las ciencias particulares que, conformes al canon de *Segundos analíticos*, característicamente sí lo poseen. Ello lo lleva a considerar, en el capítulo II, una segunda gran dificultad que todavía alimenta controversias entre lúcidos investigadores al considerar la relación entre la metafísica y las ciencias particulares demostrativas: la de la adecuación de esta ciencia del ente a la teoría aristotélica de la demostración.

Así, por una parte, él intenta probar que los principios propios de cada una de las ciencias particulares no pueden ser demostrados por la metafísica debido al carácter focal (*πρὸς ἓν*) y genérico de *lo que es* y la consecuente inadecuación de este a los requerimientos de la teoría de la demostración de los *Analíticos*. Por la otra, muestra que la propia estructura no genérica de *lo que es* impide también demostrar, mediante la propia ciencia del ente *qua* ente, los objetos pertenecientes al dominio de la metafísica.

A partir de la relación entre esa estructura peculiar de *lo que es* y el proceder apodíctico establecido en los *Analíticos* surge, luego, una dificultad derivada que el autor enfrenta en el capítulo III: la de explicar qué consecuencias tendría, para la teoría de la demostración, el hecho de que el ente fuera (*quod non*) un género. Mediante el análisis de las relaciones entre definición y demostración presentes en el libro B de *Segundos analíticos* y parte de sus ecos en *Metafísica Z 17*, el resultado sugestivo al que él llega consiste en que el proceso demostrativo no resultaría indispensable para las ciencias particulares, a partir de lo cual propone que la propia estructura no genérica del ente influye tanto en la concepción aristotélica de los objetos de la metafísica como en su teoría de las ciencias demostrativas.

En el capítulo IV, Treptow extiende decididamente el estudio de la naturaleza estructural del ente, y sus consecuencias para la teoría de la demostración, a los objetos fundamentales de las ciencias particulares y de la metafísica. Entre quienes han señalado la deficiencia de la doctrina aristotélica de la unidad de tales artículos, se subraya el carácter esclarecedor que la clasificación resultante de esta parte de la exposición ofrece. Sumariamente, el autor distingue una «estructura formal de mediación» en los principios de las ciencias particulares constituidos como una «unidad inmediata», una estructura unitaria «mediada causalmente» en los *propria* de esas ciencias, y una «unidad inmediata» carente de estructura causal o formal de mediación (y, por tanto, no analizable) en los objetos fundamentales de la metafísica.

Con esa clasificación ontológico-estructural a la vista, aparte de la cual la aplicación de la teoría de la demostración (*cf.* cap. I y II) ha mostrado su dependencia, el estudio de los vínculos estrechos entre aquellos diferentes tipos de estructuras y los procedimientos o modos de conocimiento no demostrativos, relacionados tanto con las ciencias particulares como con la metafísica, ocupa el capítulo V. Treptow se enfoca especialmente en las doctrinas de la inducción (*ἐπαγωγή*), la división (*διαίρεσις*) y de lo que él designa como «método analógico-inductivo» al reconstruir parte de la doctrina aristotélica de lo que resulta cognoscible *κατ' ἀναλογία*. La inducción y el procedimiento analógico —propone el autor— tienen aplicación común en la doctrina de las ciencias particulares y en la metafísica. La razón es que sus modos de proceder son independientes de, y no están restringidos por, la estructura de mediación de los objetos de esas ciencias. En cambio, esa concepción ontológico-estructural constriñe el «procedimiento diarético» —de utilidad en el examen de los resultados de la inducción— a la sola esfera de las ciencias particulares.

Sobre la base del examen de los procedimientos considerados en el capítulo precedente y sus alcances respectivos, junto con la inicialmente señalada inadecuación de la demostración para la metafísica, el problema decisivo sobre las formas en que puede entenderse que la ciencia del ente *qua* ente resulta el ámbito de la fundamentación de las ciencias particulares llega en el capítulo VI. Una idea suficientemente difundida entre los estudiosos de Aristóteles sostiene que la ciencia suprema, que se ocupa de los primeros principios y causas (τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι), ofrece un fundamento a las ciencias particulares debido a que principalmente le corresponde ocuparse con los axiomas o primeros principios comunes a todas las ciencias. Con independencia intelectual, Treptow defiende aquí, en cambio, la posición provocativa de que, en sentido propio, la metafísica únicamente las fundamenta (y completa la doctrina de la ciencia de los *Segundos analíticos*) debido a que ella determina, principalmente, «la naturaleza de la realidad» de los objetos propios —en particular los géneros temáticos— de las ciencias particulares, «el modo de su existencia» o rango de «entidad» suyo. Ello es lo que le da a la metafísica su primacía sobre las ciencias particulares. Esta clase de fundamentación ofrecida por la metafísica resulta, a su juicio, una consecuencia incidental de su ocupación principal, consistente en el estudio de «la realidad por antonomasia» que atiende a los diferentes significados de οὐσία.

Así pues, en el capítulo VII el autor realiza finalmente una reconstrucción filosóficamente fructífera del papel que admisiblemente cumplen, en la teoría de la ciencia demostrativa, los objetos de los que se ocupa la metafísica, esto es, las cuatro causas, la distinción entre potencia y acto, los axiomas y las categorías.

La lectura general que Treptow ofrece, por último, sobre la relación aristotélica entre la metafísica y las ciencias particulares revela una comprensión profunda sobre pasajes notoriamente difíciles del texto de Aristóteles. Con un infrecuente poder de reflexión, sus puntos de vista, naturalmente debatibles, hacen así, finalmente, un aporte filosóficamente creativo y estimulante a posiciones vigentes sobre el tema.

Eduardo H. Mombello

Neuquén, junio de 2021

Universidad Nacional del Comahue

La relación entre la *Metafísica*
y los *Segundos analíticos* de Aristóteles
Elmar Treptow

Prólogo

El autor investiga la relación entre la metafísica y las ciencias particulares atendiendo a los objetos y al método, tal como esta relación resulta de la *Metafísica* y de los *Segundos analíticos* de Aristóteles. En esto está en cuestión solamente, en la medida de lo posible, la relación objetivo–sistemática de los problemas, no la relación genética de los mismos.

Debido a que hasta ahora no hay exposiciones específicas sobre la relación objetiva entre la *Metafísica* y los *Segundos analíticos*, la tarea, por lo pronto, es plantear determinados problemas fundamentales.

Cuando no se alude a la doctrina, sino al libro, la palabra «metafísica» está escrita con su inicial mayúscula y en bastardilla (*Metafísica*). Cuando no se indica expresamente otra cosa, con la palabra «metafísica» escrita en minúscula se alude a la ontología, no a la teología.

Parte principal

I. La concepción de la metafísica teniendo como trasfondo los *Segundos analíticos*

Planteo del problema. Puede presuponerse que gran parte de la *Metafísica* surgió después de los *Segundos analíticos*. De acuerdo con esto, en los *Segundos analíticos*, de hecho, no se encuentran remisiones a la *Metafísica*, mientras que, a la inversa, en la *Metafísica*, dos lugares se refieren por el nombre a los *Segundos analíticos*: Γ 3, 1005 b 4 y Z 12, 1037 b 8. Aunque en estos dos lugares de la *Metafísica* se trata solo de «τὰ ἀναλυτικά» y, por lo demás, Aristóteles en ninguna parte hizo la división entre *Primeros analíticos* y *Segundos analíticos*, sin embargo, está claro, a partir de la conexión de ambos pasajes con las cuestiones de la demostración y de la definición, que en cada caso se hace referencia a los *Segundos analíticos*.

Se ha de investigar, por lo pronto, si Aristóteles —prescindiendo de las dos conexiones explícitas y de algunas conexiones ocasionales implícitas con los *Segundos analíticos*—, en la concepción de la metafísica, se ocupa de su ya elaborada metodología y, dado el caso, de qué manera las doctrinas de los *Segundos analíticos* determinan la concepción de la metafísica.

Tesis. (a) En las primeras cuatro aporías del libro B de la *Metafísica*, es decir, en el grupo de aporías que conciernen a la delimitación del ámbito de la metafísica, el trasfondo lo constituyen, en gran parte, doctrinas de los *Segundos analíticos*. (b) En la medida en que las argumentaciones de las aporías se apoyan en doctrinas de los *Segundos analíticos*, ellas se muestran, en confrontación con las posteriores soluciones en la *Metafísica*, como inadecuadas, es decir, no contienen indicios para las soluciones. A través de la concepción de una ciencia cuya unidad no está determinada genéricamente, a saber, la concepción de la ciencia del ente en cuanto ente, el ámbito de las argumentaciones de las aporías es sobrepasado y la metafísica es deslindada de las ciencias particulares demostrativas. De esta manera, la *Metafísica* contiene una discusión acerca de la aptitud de la doctrina de la ciencia para la metafísica.

Desarrollo. (a) Las primeras cuatro aporías del libro B de la *Metafísica* se ocupan de la delimitación del campo de la ciencia buscada. A partir de este objetivo de las cuatro aporías, evidentemente se explica que precisamente ellas, en sus argumentaciones, retomen, en gran parte, resultados de los *Segundos analíticos*: en la delimitación del campo metafísico, las aporías casi inevitablemente deben aludir al ámbito de las ciencias particulares y, así, tener en cuenta el método elaborado en los *Segundos analíticos* para las ciencias particulares;

además de esto, están los objetos problemáticos de las aporías en cuestión, a saber, las cuatro causas, los axiomas, las entidades y los *propria*, componentes también, de alguna manera, de las ciencias particulares.

En la introducción programática al libro de las aporías, Aristóteles divide todos los problemas de las aporías entre: concepciones divergentes de sus predecesores, por un lado, y otras cuestiones no advertidas por estos, por el otro (ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες, κἀν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνει παρεωραμένον, B 1, 995 a 25–27); a estas últimas —a las cuestiones pasadas por alto por otros— pertenecen en su conjunto también las discusiones de las cuatro aporías que se apoyan en doctrinas de los *Segundos analíticos*.

Para la primera aporía (B 2, 996 a 18 – 996 b 26) ha de tenerse en cuenta como trasfondo lo siguiente: según los *Segundos analíticos*, cada ciencia demostrativa tiene un género subyacente, τὸ γένος ὑποκείμενον, A 7, 75 a 42. Pertenecen a las condiciones necesarias, a los criterios, de una ciencia demostrativa, que todos sus términos, tanto los extremos como los medios —τὰ ἄκρα καὶ τὰ μέσα—, caigan respectivamente bajo *un único* género: ἐκ γὰρ τοῦ αὐτοῦ γένους ἀνάγκη τὰ ἄκρα καὶ τὰ μέσα εἶναι, A 7, 75 b 10 s. La subyacencia de un único género fundamenta la unidad de una ciencia determinada: μία δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ ἐνὸς γένους, A 28, 87 a 38. Mediante el paso de un género a otro no es posible la demostración: οὐκ ἄρα ἐστὶν ἐξ ἄλλου γένους μεταβάνατα δεῖξται, A 7, 75 a 38, a menos que los géneros de las ciencias sean, en cierta manera, el mismo: ὥστ' ἡ ἀπλῶς ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναι γένος ἢ πῆ, εἰ μέλλει ἡ ἀπόδειξις μεταβαίνειν, A 7, 75 b 8 s., tal como en las ciencias subordinadas: armónica y aritmética, u óptica y geometría plana (A 13, 78 b 34–38).

En la primera aporía (B 2, 996 a 18 – 996 b 26), con el problema de si una o varias ciencias tienen que considerar todos los géneros de causas, πάντα τὰ γένη τῶν αἰτίων, se dice al comienzo de la tesis que difícilmente *una única* ciencia podría tratar las causas, dado que ellas no son contrarias y, por lo tanto, no tienen por encima de ellas —en cuanto causas *supremas*— un género común (B 2, 996 a 20 s. Lo que es contrario pertenece a un único género; contrario es, por definición, lo que dentro de un único y el mismo género está más alejado uno de otro: *Categorías* 6, 6 a 17). Con la objeción —dirigida contra la afirmación de que *una única* ciencia sea la competente— de que las cuatro causas no son contrarias, esta parte de la tesis de la primera aporía se basa implícitamente en la citada doctrina de los *Segundos analíticos* de que los objetos de *una única* ciencia tienen que pertenecer a *un único* género.

La sección de la aporía que sigue a la tesis (996 b 1–26) discute la cuestión acerca de qué ciencia tiene que ser considerada como la ciencia buscada si varias ciencias se ocupan, cada una de ellas, de una de las cuatro cau-

sas. En el marco de esta discusión, como argumento a favor de que, de entre las varias ciencias, sería preferible la de la *causa formalis*, se aduce también un resultado —no decisivo, sin embargo, para la construcción de la aporía en su conjunto— de los *Segundos analíticos* (996 b 18–22): conocimiento de lo demostrable quiere decir conocimiento de la *causa formalis*, del τί ἐστι. De los *Segundos analíticos* surge, en efecto, lo siguiente: demostrables son solamente los συμβεβηκότα καθ' αὐτά. (Como sinónimos de συμβεβηκός καθ' αὐτό también son utilizadas en este contexto las expresiones πάθος, *exempli causa* A 7, 75 b 1, πάθημα καθ' αὐτό, *e. c.* A 10, 76 b 13, ὑπάρχον καθ' αὐτό, *e. c.* A 6, 75 a 30, finalmente ἴδιον πάθος οἴδιον, *e. c.* Γ 2, 1004 b 11, 15; en lo sucesivo, la denominación «*proprium*» debe utilizarse de un modo único; de esta manera, el ἴδιον, *proprium*, ha de distinguirse de género, diferencia, definición y accidente casual, y ha de entenderse en el sentido en que es definido en los *Tópicos* A 5, 102 a 17: el *proprium* es lo que a un sujeto determinado le pertenece exclusivamente, sin que, sin embargo, esté contenido en su sujeto). En la demostración de un *proprium* (A) se indica la causa (B) de la conexión del *proprium* (A) con el ὑποκείμενον, el sujeto (C). Conocer la causa quiere decir, empero, también conocer el «qué»: ταῦτόν τὸ εἰδέναι τί ἐστι καὶ τὸ εἰδέναι τὸ αἴτιον τοῦ εἶ ἐστι, B 8, 93 a 4. En la pregunta acerca de qué es el *proprium* (A) se pregunta por cuál es la causa mediadora (B). Mediante la demostración y la exposición de la causa mediadora, por lo tanto, el «qué» del *proprium* deviene manifiesto: ... δῆλον μέντοι διὰ συλλογισμοῦ καὶ δι' ἀποδείξεως, B 8, 93 b 17 s. La indicación del «qué», de la definición, de un *proprium* se distingue de un silogismo demostrativo solamente por el modo de la disposición de los tres términos: ... συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστι πτώσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως, B 10, 94 a 12 s.; la definición del *proprium* es un silogismo compactado y sintetizado. Un ejemplo aducido por Aristóteles para una abreviatura semejante de un silogismo, el que estructuralmente corresponde al ejemplo —mencionado en la aporía de la *Metafísica*— de la definición de la cuadratura de un rectángulo como hallazgo de la media proporcional (996 b 20 s.; *cf.*, a este respecto, las indicaciones de la construcción de Euclides en Heath, *Mathematics*, pp. 192 s.), es el siguiente (B 8, 93 a 30 – b 7): la demostración de que, o por qué, el eclipse (A) pertenece a la luna (C), se da, entonces, si, o porque, se da para esta conexión la causa mediadora, a saber: el bloqueo de la luz del sol por la tierra que se interpone (B). (En una demostración solo pueden presentarse términos *universales*; de hecho, en este ejemplo, «la luna» no solo es una única entidad, sino también, a la vez, un eterno ἄτομον εἶδος, *cf.* Joachim, *On Coming-to-be*, pp. xxxv s.; de otro modo, Ross, *Analytics*, p. 533.). *In extenso*, esta demostración dice lo siguiente: a la interposición de la tierra (B) le pertenece el eclipse (A), a la luna (C) le pertenece la interposición de la tierra (B), *ergo*: a la luna

(C) le pertenece el eclipse (A). (Sobre la base de la correspondencia del pensamiento y el ente, adoptada por principio por Aristóteles, es indiferente en qué nivel uno se exprese, es decir, si uno dice: algo es inherente a una entidad, o dice: algo se predica de un sujeto). A través de la demostración aducida, queda respondida la pregunta de *si y por qué* el eclipse pertenece a la luna. A la pregunta, en cambio, acerca de *qué* es el eclipse, se puede, a través de otra agrupación de los tres términos de la demostración y en abreviación del silogismo, dar la respuesta siguiente: la privación de luz en la luna por la interposición de la tierra: στέρησις φωτός ἀπὸ σελήνης ὑπὸ γῆς ἀντιφράξεως, B 2, 90 a 16. El conocimiento de lo demostrable, por tanto, significa lo mismo que el conocimiento del «qué». En esta doctrina de los *Segundos analíticos* se basa la observación, en la primera aporía, de la primacía de la *causa formalis*.

La segunda aporía (B 2, 996 b 26 – 997 a 15) trata de la cuestión de si una única ciencia, a saber, la misma que la de la οὐσία, tiene que considerar los axiomas, como por ejemplo el principio de contradicción y el del tercero excluido. En la tesis se dice que *una única* ciencia probablemente no tendría esta tarea porque el conocimiento de los axiomas pertenece en igual medida a toda ciencia (996 b 33 – 997 a 2). El hecho de que todas las ciencias demostrativas utilicen los axiomas es un rasgo fundamental de la concepción de estas ciencias en los *Segundos analíticos*: todas las ciencias demostrativas coinciden en el uso de los axiomas: ἐπικοινωνοῦσι δὲ πᾶσαι αἱ ἐπιστήμαι ἀλλήλαις κατὰ τὰ κοινὰ, A II, 77 a 26 s. Los axiomas son los puntos de partida de las demostraciones: ἀξιιώματα δ' ἐστὶν ἐξ ὧν, A 7, 75 a 42, sin que ellos funcionen como premisas formales en las demostraciones (cf. A II, 77 a 10 s.).

Los axiomas, junto con el género subyacente y los *propria* demostrables, constituyen las tres constantes de toda ciencia deductiva —mencionadas en la segunda parte de la tesis de la aporía (997 a 6 s.)— tomadas de los *Segundos analíticos* (cf., p. ej., A 7, 75 a 39 – b 2). En esta parte de la aporía, se pregunta por el tipo de tratamiento de los axiomas y, para el caso de la demostrabilidad, también aquí se requiere, de acuerdo con la doctrina de la ciencia, la adopción de las tres constantes.

Además de por la alusión a la utilización general de los axiomas por parte de las ciencias y a los tres elementos indispensables y constantes de todas las demostraciones, la argumentación de la segunda aporía se apoya en la doctrina de la ciencia de los *Segundos analíticos* en un punto más, a saber: la pregunta por el tipo de tratamiento de los axiomas se plantea solo en la siguiente alternativa: definición o demostración (997 a 3–11). La doctrina de la ciencia abarca ambas: el primer libro de los *Segundos analíticos* analiza la demostración y el segundo libro la definición, así como su aporte a la demostración y su relación con ella. Se definen las οὐσίαι indemostrables, se demuestran los

συμβεβηκότα καθ' αὐτά. El definir (con ayuda de la inducción no silogística, la intuición y la *diaíresis*) y el demostrar son, según los *Segundos analíticos*, los únicos modos científicos de proceder (cf. A 18, 81 a 39 s.: ... εἴπερ μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει).

La cuestión de la tercera aporía (B 2, 997 a 15 – a 25) acerca de si todas las οὐσίαι, las entidades, pertenecen a una *única* ciencia —la buscada— es negada por la antítesis con este argumento: si todas las οὐσίαι estuvieran incluidas en el ámbito de una única ciencia, esta ciencia tendría que demostrar también todos los *propria* de las οὐσίαι (997 a 17–19); no estaría claro cómo una y la misma ciencia podría ocuparse de una multiplicidad de entidades, se dice después en el pasaje paralelo de K 1, 1059 a 28 s. El hecho de que una única ciencia deduzca todos los *propria* es tenido por imposible de antemano y no es discutido después. En los *Segundos analíticos*, la existencia de una pluralidad de ciencias demostrativas —matemáticas y físicas— está fuera de discusión.

Después la argumentación, hasta donde está explicitada, se mantiene en el marco de los *Segundos analíticos* con la adopción, requerida para una demostración, de un περὶ ὃ subyacente, de un sujeto, así como de los συμβεβηκότα que deben demostrarse y de los axiomas, es decir, de las tres constantes de toda ciencia demostrativa.

El problema de la cuarta aporía (B 2, 997 a 25–a 34) es si solo las entidades o también los *propria* han de ser considerados. El argumento, no repetido en el pasaje paralelo del libro K, de que si una ciencia tuviera que conocer ambas cosas, ella debería *demostrar* no solo los *propria* sino también las entidades, es engañoso (así, con razón, Alejandro, *In Met.*, 246, 17–21, y Ross, *Metaphysics*, vol. I, p. 231; Owens, por el contrario, no repara en que aquí de hecho se trata de una ciencia *demostrativa* respecto de la entidad, si él, a diferencia de Alejandro y Ross, no tiene por engañoso el argumento de la aporía, dado que la *ciencia* de las entidades sería buscada y esta ciencia consistiría en la atribución de los *propria* a la οὐσία; *The Doctrine of Being*, p. 127). Este argumento de la aporía, de la pertinencia conjunta de la demostración de *proprium* y entidad, no encuentra ningún apoyo en los *Segundos analíticos*, que enseñan que toda ciencia demostrativa se refiere tanto a los *propria*, demostrables, como también a las entidades, solo definibles.

La declaración, en cambio, de que pareciera que no hay demostración para el «qué» (de una entidad), οὐ δοκεῖ δὲ τοῦ τί ἐστιν ἀπόδειξις εἶναι, 997 a 31 s., concuerda con resultados de los *Segundos analíticos* y remite a ellos. Si (y cómo) puede utilizarse una demostración para la determinación del «qué», para la definición, se investiga explícitamente en los *Segundos analíticos* B 3–10: τοῦ τί ἐστιν ἄρα πως ἐστιν ἀπόδειξις καὶ ὀρισμὸς ἢ οὐδαμῶς, B 8, 93 a 2 s. El resultado es que el τί ἐστι en ningún caso es deducible, ni el «qué» de una entidad

ni el «qué» de un *proprium*. De todas maneras, la definición de un *proprium* —como se ha expuesto *supra*, pp. 19 s.— se diferencia de una demostración solo por la disposición de los términos y, en cierto modo, es la abreviatura de una demostración. Puede demostrarse, y manifestarse y definirse mediante demostración, por lo tanto, solamente el ente que tiene un μέσον y, por tanto, una causa que difiere de sí mismo: τῶν δ' ἐχόντων μέσον, καὶ ὧν ἔστι τι ἕτερον αἴτιον τῆς οὐσίας, ἔστι δι' ἀποδείξεως... δηλώσαι, B 9, 93 b 25–28. No son demostrables los ἄμεσα καὶ ἀρχαί (B 9, 93 b 22), es decir, todas las «clases» de entidades, a saber, los εἶδη y los γένη que en las demostraciones funcionan como sujetos. Sus «qué» y «que» deben presuponerse en las demostraciones. Un intento de demostración sería una *petitio principii*: si la definición de un sujeto tal tuviera que demostrarse, debería también encontrarse ya en la segunda premisa una definición mediadora del sujeto (y ambas definiciones se convertirían en una y la misma cosa): πρότερον ἔσται εἰληφώς τῷ Γ τί ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι (τὸ Β). ὥστ' οὐκ ἀποδέδεικται· τὸ γὰρ ἐν ἀρχῇ εἰληφεν, B 4, 91 b 9–11 (cf. también B 4, 91 a 31 s.; B 4, 91 a 36 s.). Un ejemplo aducido por Aristóteles es el siguiente: si se quisiera demostrar la definición de hombre, por ejemplo, que el hombre (C) es un animal bípedo (A), se debería dar ya previamente otra definición de hombre (B), a partir de la cual tiene validez lo A, y, por tanto, se debería postular de antemano una definición de hombre (B 4, 91 a 26–33). Sobre este estado de cosas se basa la observación en la aporía de que parece que no hay que proporcionar demostración para el «qué».

(b) Solo si se pasa de manera correcta a través de la problemática (διαπορήσαι καλῶς), se dice programáticamente en la introducción a las aporías, se sale de la problemática (εὐπορήσαι); la solución de las aporías solo se puede encontrar si se conoce el «nudo» (τὸν δεσμόν) (B 1, 995 a 27–30). Las argumentaciones de las primeras cuatro aporías, en tanto, como se mostró, se basan en doctrinas de los *Segundos analíticos*; no conducen, empero, de manera continua a la «euporía». Estas argumentaciones —no las cuestiones de las aporías como tales— no son adecuadas con respecto a la posterior disolución de los «nudos», y no lo son, por cierto, precisamente en virtud de su apego al tipo de una ciencia demostrativa conforme con los *Segundos analíticos*. Las argumentaciones conducen de tal manera a la falta de salida, que se vuelve indispensable un enfoque radicalmente nuevo para la superación de las dificultades.

La común falta de salida para las aporías consiste en que, según la vara de medida de la doctrina de la ciencia, lo que no pertenece al ámbito de un género, tampoco puede ser tratado por una ciencia. El aspecto radicalmente nuevo frente a esta doctrina de los *Segundos analíticos* es el siguiente: también el no genérico ὄν ἢ ὄν suministra la base para una ciencia unitaria. No solo el ente que sinonímicamente hace referencia a un género —καθ' ἓν—, sino tam-

bién el ente que hace referencia a lo idéntico no-genérico, lo $\delta\nu$ η $\delta\nu$, es decir, la οὐσία —πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν—, pertenece a una única ciencia: οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν, Γ 2, 1003 b 12-14. Una única ciencia metafísica es posible; pues, sin ser un género, la οὐσία, la entidad, hace referencia con alcance universal a todo lo ente; en todo lo ente —a pesar de que de él se habla en muchos sentidos: τὸ δὲ $\delta\nu$ λέγεται μὲν πολλαχῶς, Γ2, 1003 a 33— se observa la οὐσία.

En la medida en que las soluciones de las aporías se basan en esta concepción de la unidad de la ciencia buscada, violentan el marco de las argumentaciones de las aporías. Las argumentaciones aporéticas no permiten que esta concepción de la metafísica emerja por sí misma; no conducen del saber latente al explícito, de lo más conocido para nosotros a lo más conocido en sí. Las argumentaciones aporéticas, por el contrario, tienen, en comparación con las soluciones, una función negativa, discriminante, a saber: ellas separan las ciencias particulares apodícticas de la metafísica. Pero esto también quiere decir lo siguiente: las soluciones de las primeras cuatro aporías —en Γ 1, 2, 3 y E 1—, a través de su discrepancia con los argumentos aporéticos que se basan en la doctrina de la ciencia, adoptan a la vez su impronta peculiar y solamente a partir de esta se pueden apreciar correctamente. El hecho de que los argumentos de las primeras cuatro aporías no contengan en particular ningún indicio para las soluciones debe mostrarse a través de lo que sigue.

El argumento de la primera aporía acerca de que las causas, que no son contrarias y no están referidas a un único género, difícilmente podrían ser tratadas por una única ciencia, se orienta, como se mostró, al modelo de las ciencias apodícticas. Este argumento no contiene ninguna indicación en vistas de la solución, que consiste en que la metafísica puede tratar las cuatro causas a pesar de la falta de un género que las abarque; pues considerar lo que pertenece al $\delta\nu$ η $\delta\nu$ es asunto de una única ciencia (Γ 2, 1004 b 12-14), todo ente hace referencia al $\delta\nu$ η $\delta\nu$ (Γ 2, 1003 a 33 s.), y las cuatro causas del ente pertenecen al $\delta\nu$ η $\delta\nu$: ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτήν, Γ 1, 1003 a 26-28. Esta disolución del «nudo» no se podía esperar en el marco del planteo de la cuestión de la aporía.

En la antítesis de la aporía se encuentra la cuestión acerca de qué ciencia, en la asunción de ciencias diferentes para las cuatro causas, habría que preferir y considerarla como la metafísica, es decir, como la ciencia del $\delta\nu$ η $\delta\nu$. El argumento, que se basa en la doctrina de la ciencia, a favor de la primacía de la ciencia de la *causa formalis* es, entre otros, como se expuso, el siguiente: el conocimiento de los *propria* demostrables se obtiene a través del conoci-

miento de la causa mediadora. Pero este argumento no contiene indicación alguna respecto de que *propria* universales del ente en cuanto ente —como, por ejemplo, lo idéntico, lo diferente, lo semejante, lo desemejante— son tratados por la metafísica (detenidamente en el libro I) y estos *propria* son inde-mostrables, por tanto, su «qué» no es cognoscible, a la manera de los *propria* de las ciencias particulares, a través de una causa mediadora (como más detalladamente ha de investigarse todavía más adelante).

En la segunda aporía, la tesis de que cualquier ciencia, con igual legitimidad, tendría que considerar los axiomas, no enuncia que el tratamiento de los axiomas podría ser la tarea propia de la metafísica. En esto, empero, consiste la solución de la aporía; pues los axiomas pertenecen al ente en cuanto ente y la metafísica es la ciencia del ente en cuanto ente: φανερόν δὴ ὅτι μιᾶς τε καὶ τῆς τοῦ φιλοσόφου καὶ ἡ περὶ τούτων ἐστὶ σκέψις· ἄρασι γὰρ ὑπάρχει τοῖς οὖσιν ἀλλ' οὐ γένοι τινὶ χωρὶς ἰδίᾳ τῶν ἄλλων, Γ 3, 1005 a 21–23.

La siguiente discusión aporética acerca de en qué sentido podría haber una ciencia de los axiomas, se rige, con su alternativa —definición o demostración—, por el modelo de una ciencia demostrativa y no contiene ningún indicio de que un tipo totalmente diferente de investigación científica es adecuado a los axiomas, a saber: para decirlo de algún modo, el «*argumentum ad hominem*», ἀπόδειξις πρὸς τόνδε, Κ, 5, 1062 a 3. Puesto que, en efecto, los axiomas no son deducibles directamente, su validez puede demostrarse solo a través de la refutación de lo negado —por parte de un determinado oponente—, es decir, ἐλεγκτικῶς y *ex concessis*: ἐστὶ δ' ἀποδείξει ἐλεγκτικῶς καὶ περὶ τούτου ὅτι ἀδύνατον, ἂν μόνον τι λέγη ὁ ἀμφισβητῶν, Γ 4, 1006 a 11–13. La implementación de este método ajeno a la doctrina de la ciencia tiene lugar en Γ 4–8.

La antítesis de la tercera aporía, a saber, una única ciencia no podría tratar todas las entidades, puesto que, de lo contrario, lo cual sería absurdo, tendría que demostrar todos los *propria*, indica, por una parte, el hecho de que, efectivamente, ciencias diferentes corresponden a géneros diferentes de entidades con sus determinados *propria* (Γ 2, 1004 a 2–9), pero oculta, por otra parte, el hecho de que también hay una ciencia de todas las entidades, que, sin embargo, no demuestra todos los *propria*. La ciencia del ente en cuanto ente, en efecto, es la que considera todas las entidades, aunque solamente en cuanto que ellas son entes, no en cuanto que se diferencian de otras entidades; y esta ciencia trata, sin demostrarlos, los *propria* de las entidades, aunque solamente los *propria* que pertenecen conjuntamente a todas las entidades. En la medida en que la argumentación de la aporía se rige por el modelo de la doctrina de la ciencia, ella no toma en consideración los aspectos de la concepción de una ciencia cuya unidad no está determinada genéricamente.

La cuestión de la cuarta aporía, a saber, si la ciencia buscada se ocupa solamente de las entidades o también de los *propria*, procede, como muestra la comparación con las ciencias matemáticas, de la asunción de que una ciencia de los *propria* debería ser *apodictica*. Explícitamente incluso se dice esto en el pasaje paralelo del libro K: ἡ μὲν γὰρ ἀποδεικτικὴ, σοφία ἢ περὶ τὰ συμβεβηκότα· ἡ δὲ περὶ τὰ πρῶτα, ἢ τῶν οὐσιῶν, K 1, 1059 a 32–34. Así, el planteo de la cuestión es también aquí inadecuado para la solución; pues la metafísica trata tanto de las entidades como también de los *propria* (τῶ ὄντι ἢ ὄν ἔστι τινα ἴδια, καὶ ταῦτ ἔστι περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τὸ ἀληθές, Γ 2, 1004 b 15–17), sin que, empero, en la *Metafísica*, más adelante, se trate de nuevo de la *demostrabilidad* de los *propria* del ente en cuanto ente.

Puesto que, en su conjunto, los argumentos de las aporías que se basan en la doctrina de la ciencia de los *Segundos analíticos* no constituyen el marco adecuado para la solución de las aporías, es comprensible que Aristóteles, más adelante, en la *Metafísica*, dejara caer estos argumentos. Según la concepción de la metafísica como ciencia que no está restringida a un único género —como, por el contrario, toda ciencia lo está según los *Segundos analíticos*— sino que considera todo ente en cuanto ente, ya no es problemático asignarle el tratamiento de las cuatro causas y de los axiomas, así como, en cierto sentido, el tratamiento de todas las entidades y de sus *propria*. Es significativo que las primeras cuatro aporías —y solamente ellas de entre las quince aporías— sean reanudadas justo inmediatamente después de la determinación, efectuada al comienzo del libro Γ, de la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente y sean —sin consideración de los postulados de la doctrina de la ciencia— resueltas: en Γ 1, 2 y 3 (la tercera aporía, además, en E 1). La concepción de la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente, la renuncia a la unidad genérica de la metafísica y la subsiguiente solución de las aporías en Γ 1, 2 y 3, sin reanudación de los argumentos fundados en la teoría de la ciencia, significa que para la metafísica la doctrina de la ciencia no es la vara de medida.

II. La inaplicabilidad del método apodíctico a la metafísica

a) La imposibilidad de la demostración de los principios de las ciencias particulares mediante la metafísica

Planteo del problema. Si se parte de que en los *Segundos analíticos* reiteradamente se pone de relieve que las ciencias particulares no demuestran sus propios principios, ἴδια ἀρχαί, sino que los presuponen para la demostración (cf., p. ej., A 10, 76 a 31 s.; B 3, 90 b 31 s.; B 9, 93 b 23–25), entonces se puede plantear la cuestión de si la *metafísica* puede, a partir del ente, es decir, con ayuda del ente, *deducir* los principios de las ciencias particulares. (La discrepancia general expuesta *supra* entre la doctrina de la ciencia y la concepción de la metafísica aún no excluye sin más esto, ni siquiera la frecuentemente reiterada exigencia de Aristóteles de evitar un «*regressus in infinitum*», p. ej., A 3, 72 b 22; pues, ciertamente, con respecto a los principios de las ciencias particulares, eventualmente solo podría detenerse en una demostración a través de la metafísica). La cuestión, por lo tanto, es la siguiente: si la primacía de la metafísica consiste en el hecho de que los principios de las ciencias particulares son conclusiones demostradas por la metafísica, es decir, mediante el ente; o, expresado de otra manera: si con la metafísica hay —en correspondencia con la dialéctica platónica (cf. *República* VI, 511 b)— una ciencia universal apodíctica. Si ella no existe, entonces hay que preguntar por la razón de esto.

La posibilidad de una demostración de las ἴδια ἀρχαί, *principia propria*, parecen indicarla pasajes como los que se encuentran en los *Segundos analíticos* A 12, 77 b 5–7: el geómetra, en cuanto geómetra, no tiene que dar cuenta de sus principios, y lo mismo vale para las otras ciencias: περὶ δὲ τῶν ἀρχῶν λόγον οὐχ ὑφεκτέον τῷ γεωμέτρῃ ἢ γεωμέτρης· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν, A 12, 77 b 5 s.; *Física* A 2, 185 a 1–3. Simplicio, por ejemplo, en su comentario a la *Física*, habla expresamente de una demostración de las ἀρχαί de las ciencias particulares: ἀνάγκη τοίνυν καὶ τὰς τῶν φυσικῶν πραγμάτων ἀρχὰς... ἀποδείκνυσθαι... αὕτη γὰρ, σξ. ἡ πρώτη φιλοσοφία, τῶν ἄλλων τὰς ἀρχὰς ἀποδείκνυσι τὰς ὡς αἰτίας λαμβανομένας, ἀντοπίστοις ἀρχαῖς αὐτῇ χρωμένη (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. XI, 15, 29–16, 2). Además, Zabarella es de la opinión de que Aristóteles, en los *Segundos analíticos*, solamente niega la demostrabilidad de los principios propios a través de las ciencias

particulares mismas, no su demostrabilidad a través de la metafísica: «Notandum est Aristotelem non negare metaphysicum posse probare aliarum scientiarum principia, id namque non negare potest; sed solum negare quod in illis scientiis quarum sunt principia, id fieri queat: ex principiis enim metaphysicis possunt probari principia geometrica, non tamen in ipsa geometria sed in metaphysica» (*In duos Arist. Libros*, 44; *ad A 9*, 76 a 16–18; *cf.* Ross, *Analytics*, p. 537). En el mismo sentido comenta también Averroes: «Ars autem universalis demonstrat reliqua principia. Patet ergo, quod nullus artifex potest probare principia propria suae artis» (*Commentaria*, vol. 1, 2., p. 153). Una opinión similar sostiene F.-X. Maquart: «Car aucune science ne demontre ses principes: c'est l'office de la philosophie première qui a pour objet l'être, lequel est commun à toute chose, et par conséquent à l'objet propre des autres sciences» («Aristote n'a-t-il affirmé», pp. 68 s.). En una nota a su traducción de los *Segundos analíticos*, Rolfes dice igualmente: «Las ciencias particulares demuestran a partir de principios propios; estos mismos son demostrados a partir de principios comunes: los de la metafísica, que considera el ente en cuanto ente; por consiguiente, las ciencias particulares no demuestran sus principios propios; conforme con Tomás de Aquino» (n. 45, p. 116, *ad A 9*, 76 a 18). Tomás de Aquino ve en este pasaje de los *Segundos analíticos*, en el que se trata de una ἐπιστήμη κυρία, una alusión a la filosofía primera —como también lo hace Juan Filópono—: «Sicut cum subjectum arithmeticae sit numerus, ideo considerat ea quae sunt propria numeri. Similiter prima Philosophia, quae considerat omnia principia, habet pro subjecto ens, quod est commune ad omnia; et ideo considerat ea quae sunt propria entis, quae sunt omnibus communia tamquam propria sibi.» (*Opera omnia*, vol. 22, liber 1, lectio XVI, pp. 143 s.) (Cuando Owens *ad E 1*, 1025 b 10–18 habla de una Filosofía Primera demostrativa —*The Doctrine of Being*, p. 169—, habla así, sin embargo, de manera equívoca, en la medida en que por «demonstration» él entiende «reduction to entity», «reducción a la entidad», a saber, de lo implícitamente sabido por las ciencias particulares, p. 174)

Tesis. (a) Los principios propios supremos de las ciencias particulares no son deducibles por la metafísica a partir del ente; y, ciertamente, la imposibilidad de su deducción a partir del ente está condicionada por la estructura del ente, es decir, por el hecho de que el ente no es un género, por tanto, no es sinónimo, sino que es πρὸς ἕν y, en este sentido, análogo. (b) Además, un intento de demostración de los principios de las ciencias particulares —independientemente de si el ente es, o no, un género— debería fracasar porque el ente se predica de todo y esto significa que, con su ayuda, nada puede deducirse.

Desarrollo. (a) La demostración se distingue del silogismo sin más, tal como él es investigado en los *Primeros analíticos*, porque ella es un silogismo cien-

tíftico: ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν, A 2, 71 b 17 s.; y esto significa que sus premisas, los principios propios, deben cumplir condiciones especiales: ellas deben —a diferencia de las premisas de silogismos en general o, por ejemplo, de silogismos dialécticos (cf. *Tópicos* A 1, 100 a 30 s.)—, en primer lugar, ser verdaderas, ἀληθεῖς, en segundo lugar, primarias e inmediatas, πρῶται καὶ ἄμεσοι, en tercer lugar, más conocidas y de mayor rango (*i. e.*, «según la naturaleza»), γνωριμώτεραι καὶ πρότεραι, así como causantes, αἰτιαί, de la conclusión (A 2, 71 b 20–22).

En cuanto a la cantidad, los principios —al igual que sus conclusiones— son universales, en cuanto a la cualidad, son afirmativos y, en cuanto a la modalidad, son necesarios, no solamente asertóricos o problemáticos. Además, la necesidad de las proposiciones de la demostración se funda en su universalidad: φανερόν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν, A 4, 73 b 27 s.; la universalidad, por su parte, consiste en la unidad de lo que se predica «de todo», κατὰ παντός, lo que se predica «por sí», καθ' αὐτό, y lo que se predica «en cuanto que es lo que es», ἢ αὐτό: καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχη καὶ καθ' αὐτό καὶ ἢ αὐτό, A 4, 73 b 26 s. Un predicado es aplicable κατὰ παντός si en todo momento es predicable de todas las instancias individuales del sujeto universal (A 4, 73 a 28–34). Si algo se predica ἢ αὐτό, *qua ipsum*, entonces eso significa que es coextensivo con el sujeto, que, por tanto, el sujeto subyacente es el término «primero», es decir, extensionalmente más amplio, al que pertenece el predicado; el predicado, por lo tanto, no ha de pertenecer, por caso, primeramente a una especie si es que ya se predica de un género; por ejemplo, el triángulo isósceles ciertamente tiene la suma de dos ángulos rectos, pero no en cuanto «primero», *qua ipsum*, sino que solamente para el triángulo en general dos rectos es el predicado «primero», coextensivo y convertible (cf. A 4, 73 b 38 – 74 a 3; A 5, 74 a 32 – b 4). Esta condición de la predicación, por lo tanto, solamente puede cumplirla la diferencia específica. No obstante, el estricto cumplimiento de esta condición solamente es criterio de los principios en una demostración perfecta. No todas las demostraciones deben satisfacer este requerimiento. (Incluso la mayoría de los ejemplos en los *Segundos analíticos*, y ciertamente los del ámbito de la φυσικὴ ἐπιστήμη, no llegan a alcanzar el tan señalado ideal de la demostración perfecta). Además, un sujeto y un predicado están conectados de modo καθ' αὐτό, *per se*, si o bien el predicado está contenido en la definición del sujeto, como por ejemplo la línea en la definición del triángulo y el punto en la definición de la línea, o bien si, inversamente, el sujeto está contenido en la definición del predicado, como por ejemplo el número en la definición del predicado disyuntivo «par–impar» o la línea en la definición del predicado disyuntivo «recto–curvo» (A 4, 73 a 34–b 5).

Conforme con esta bipartición de los *συμβεβηκότα καθ' αὐτά*, existe una conexión universal y, por tanto, necesaria entre sujeto y predicado si, y solo si, de un sujeto se predica un componente de su definición, es decir, su género o su diferencia, o la definición completa, o si de un sujeto se dice un *proprium*.

Solamente un nexo entre un sujeto (C) y un *proprium* —no constitutivo— (A) puede demostrarse y debe, por tanto, encontrarse en cada caso en la conclusión. En la segunda premisa, de un sujeto (C) se dice su género, su diferencia o ambas cosas (B); a su vez, de eso (de B), en la primera premisa, se predica el *proprium* (A).

En los silogismos apodícticos, solo la *primera* figura es utilizable, es decir: siempre, en la primera premisa, el término mayor (A) debe decirse del término medio (B) y, en la segunda premisa, el término medio (B) debe decirse del término menor (C), de manera que, en la conclusión, el término mayor (A) se atribuye al término menor (C); el término medio, por lo tanto, es sujeto en la primera premisa, predicado en la segunda premisa. En las demostraciones solo puede emplearse la primera figura principalmente porque ella sola proporciona una conclusión universal afirmativa —en realidad, solo en el modo *barbara*—; en la segunda figura, la conclusión no es afirmativa y, en la tercera, no es universal (A 14, 79 a 24–29).

El sujeto, *ὑποκείμενον*, el término menor de la demostración, cuyos *propria* universales y necesarios son desarrollados y deducidos a partir de su definición, es o bien un *ἄτομον εἶδος*, *infima species*, un género subordinado, o bien el género supremo de las ciencias particulares mismas, *τὸ γένος ὑποκείμενον*. Solo el género supremo es el sujeto en los principios que aquí están en cuestión con respecto a su demostrabilidad mediante la metafísica; pues los principios con sujetos subordinados, si es que, en realidad, fueran deducibles, habría que demostrarlos dentro de una misma ciencia particular. En las ciencias matemáticas, por ejemplo, que tienen que ver con el ente en cuanto que es cuantitativamente determinado, el género superior para la aritmética es el número o la unidad (*ἀριθμός*, A 10, 76 b 2, o *μονάς*, A 10, 76 a 35), para la geometría, la magnitud espacial (*μέγεθος*, A 10, 76 a 36). Solo de los principios, por tanto, en los que estos géneros de la matemática, así como los géneros supremos de las ciencias físicas, son los sujetos, ha de investigarse si pueden seguir siendo mediados, es decir, si entre el sujeto y el predicado de un principio hay aún una brecha que, mediante la interpolación de un término medio, a saber, del ente, puede ser «espesada» (*cf.* *πύκνωσις*, A 23, 84 b 35), o si cada «*principium proprium*» debe ser, en realidad, sin medio y, por tanto, «atómico» (*ἄτόμως*, A 15, 79 a 33).

Solo el ente mismo está sobre los géneros de las ciencias particulares; de él se podría suponer que entra en consideración para una mediación. Un ejemplo

construido artificialmente ha de explicar esto: el número, el género supremo de la aritmética, es definido mediante la pluralidad, πλῆθος (A 22, 84 a 16; Δ 13, 1020 a 8); par —o— impar es su *proprium* (A 4, 73 a 39 s.; A 22, 84 a 14 s.). Se puede, por lo tanto, presentar la demostración siguiente: a la pluralidad (B) le pertenece *per se* lo par —o— lo impar (A), al número (C) le pertenece *per se* la pluralidad (B), *ergo*: al número (C) le pertenece *per se* lo par —o— lo impar (A). Si se quisiera aún introducir en la segunda premisa un término entre el número y la pluralidad y, a través de ese término, establecer primeramente una mediación entre el número y la pluralidad, se podría así presuponer, el ente sería apropiado para ello y —dado que a todo pertenece— le pertenecería por naturaleza al número antes que a la pluralidad. La pluralidad, entonces, no le pertenecería al número directamente, sino porque a este primeramente le pertenecería el ente. Tampoco en la primera premisa el nexo entre el predicado par —o— impar y el sujeto pluralidad sería «espeso» si este pudiera ser mediado a través el ente, si a la pluralidad le perteneciera el ente antes que el *proprium*. (En realidad, solo sería apropiado pensar en un intento de mediación de esta conexión entre B y A, no entre C y B, dado que un intento de demostración de B, es decir, de la definición o de sus momentos género o diferencia —en el ejemplo, la pluralidad—, sería de antemano una *petitio principii*, como *supra*, en p. 22, se ha demostrado). Correspondientemente, se podría intentar por mediación del ente reducir a conclusiones los principios de la geometría y de la física; ellos podrían ser caracterizados como προβλήματα (*cf.*, p. ej., B 16, 98 b 32) porque serían proposiciones demostrables mediante interposición de un término medio.

Para que, en realidad, el ente pudiera ocupar esta posición de mediación dentro de los principios de las ciencias particulares, debería concordar en su estructura con los otros términos empleados. Pero el ente, a diferencia de los términos de las ciencias particulares, no es una unidad sinónima; pues el ὄν ciertamente se predica de todo —κατὰ πάντων γὰρ τὸ ὄν κατηγορεῖται, K 2, 1060 b 4 s.—, por tanto también de los términos de los principios propios, pero, así como el ἕν convertible con él, no es un género: γένος οὔτε τὸ ἕν οὔτε τὸ ὄν, B 3, 998 b 22 (*cf. Segundos analíticos*, B 7, 92 b 14). Un género, en efecto, no puede predicarse de sus diferencias; el ente, empero, se diría —porque se dice de todo— incluso de sus diferencias, y, sin embargo, en tanto género, este no podría predicarse de sus diferencias, lo que, empero, quiere decir lo siguiente: sus diferencias podrían, lo cual sería imposible, no ser «entes» (ἀνάγκη μὲν γὰρ τὰς διαφορὰς ἐκάστου γένους καὶ εἶναι καὶ μίαν εἶναι ἐκάστην, ἀδύνατον δὲ κατηγορεῖσθαι... ἐπὶ τῶν οἰκείων διαφορῶν... τὸ γένος..., ὥστ' εἴπερ τὸ ἕν γένος ἢ τὸ ὄν, οὐδεμία διαφορὰ οὔτε ὄν οὔτε ἕν ἔσται, B 3, 998 b 23–27). Por eso el ente no ha de entenderse καθ' ἕν, como sinónimo

(unívoco) (como, por ejemplo, hombre y caballo son sinónimos *qua* seres vivos), pero tampoco como meramente homónimo (equivoco), de manera que la identidad esté nada más que en la palabra, no en la cosa y en la definición, y ente signifique, aquí y allá, algo completa e incomparablemente distinto (como, por ejemplo, Marte, el dios de la guerra, y Marte, el planeta, son solo homónimos), sino que el ente ha de entenderse: *πρὸς ἓν, secundum quid unum*, es decir, en relación con la οὐσία, y, en este sentido, como análogo: τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως, Γ 2, 1003 a 33 s. (Esta analogía de la relación a algo único e idéntico, la οὐσία, ha de distinguirse de la analogía de la proporcionalidad, de la igualdad de relaciones. Owens señala que la designación «análogo» para términos *πρὸς ἓν* no es, por supuesto, un uso lingüístico aristotélico, *The Doctrine of Being*, p. 59). No determinado unívoca y genéricamente, sino caracterizado por su diferente relación con la οὐσία, el ente no puede, por principio, funcionar, por tanto, como término en una deducción. Si el ente, en cuanto género, fuera predicable de los géneros–sujetos de las ciencias particulares, entonces estos géneros serían géneros subordinados del ente; pero el no genérico y polisémico ente se divide de suyo, sin diferencias, inmediatamente (εὐθύς), en géneros determinados, ámbitos de entidades, a los que las ciencias particulares acompañan: ὑπάρχει γὰρ εὐθύς γένη ἔχον τὸ ὄν· διὸ καὶ αἱ ἐπιστῆμαι ἀκολουθήσουσι τούτοις, Γ 2, 1004 a 4–6. Los principios propios, como sujeto de los cuales figuran los géneros supremos, deben ya, por eso, permanecer no mediados y ya no son προβλήματα.

Correspondientemente con esto, siempre se encuentra una referencia latente a la falta de un único género supremo —y, de ese modo, a la estructura no genérica del ente— allí donde Aristóteles expresamente niega la demostrabilidad de los principios propios (en parte, en realidad, precisamente en los pasajes en los que, como se reflejó *supra*, fue interpretada la demostrabilidad de los principios). (1) En los *Segundos analíticos* A 9, 76 a 16–25 está expresamente en cuestión una ciencia demostrativa dirigida a los principios de las ciencias particulares. Esta ciencia sería la ciencia suprema, se dice, porque sus principios serían los principios de todo: ἔσονται γὰρ ἐκεῖναι ἀπάντων ἀρχαί, 76 a 17 s. Pero los principios de las ciencias particulares no son demostrables mediante una ἐπιστήμη κυρία: οὐκ ἔστι τὰς ἐκάστου ἰδίας ἀρχὰς ἀποδείξει, 76 a 16 s.; pues la demostración no puede referirse a géneros diversos —no emparentados—: ἡ δὲ ἀπόδειξις οὐκ ἐφαρμόττει ἐπὶ ἄλλο γένος, 76 a 22 s. Los géneros de las ciencias particulares, por lo tanto, han de entenderse como los géneros últimos inmediatamente existentes (Averroes, Tomás, Zabarella y Rolfes, como se ha reflejado *supra*, asumen *ad locum* que Aristóteles solamente excluye la demostrabilidad de los principios mediante las ciencias parti-

culares mismas y alude a la metafísica. La proposición ἀλλὰ τούτων αἱ ἀρχαὶ ἔχουσι τὸ κοινόν, 76 a 15, está, pues, referida a los principios de las ciencias particulares en lugar de al ejemplo precedente de las ciencias subordinadas, aritmética y armónica; y la declaración ἡ δ' ἀπόδειξις οὐκ ἐφαρμόττει ἐπ' ἄλλο γένος, 76 a 22 s., no se interpreta como argumento contra la existencia de una ἐπιστήμη κυρία demostrativa, sino solamente como una reiteración de la exigencia de principios de ciencias particulares, que son principios propios. Sin embargo, de acuerdo con esta lectura, los principios ya no podrían funcionar como principios; cf. S. Mansion, *Le jugement d'existence*, p. 144, n. 42: «S'ils étaient prouvés [*sc.* les principes particuliers] par une autre science, ils appartiendraient au genre de cell-ci et non au genre de la première, dans laquelle ils ne pourraient jouer le rôle de principes»). También lo que pertenece a diversos géneros puede, a decir verdad, ser demostrado en cierto sentido; pero esto son solamente atributos accidentales, no *propria* (p. ej., lo bello de la línea, A 7, 75 b 20); en una demostración, ellos no están conectados *per se* con los otros términos y solo pueden ser demostrados *per accidens* (A 7, 75 b 10–12) sobre la base de características comunes (cf. A 9, 75 b 41). (Cherniss precisa que fue Espeusipo quien quiso aceptar tales demostraciones accidentales como propias; *Aristotle's Criticism*, p. 74, n. 55). (2) Si la metafísica pudiera demostrar las ἴδια ἀρχαί, tendría que haber, en lugar de una pluralidad de principios supremos, los mismos principios para todos los silogismos, lo que Aristóteles expresamente niega: τὰς δ' αὐτὰς ἀρχὰς ἀπάντων εἶναι τῶν συλλογισμῶν ἀδύνατον, A 32, 88 a 18 s. Como causa de que no todos los (verdaderos) silogismos pueden tener las mismas ἀρχαί es señalada la diversidad genérica de las ἀρχαί: ἕτεροι γὰρ πολλῶν τῷ γένει αἱ ἀρχαί, A 32, 88 a 31 s. Con esto está también considerado implícitamente en este pasaje el hecho de la unidad no genérica del ente. (3) Junto con la alusión a la exigencia de principios propios y a su heterogeneidad —τὰ γένη τῶν ὄντων ἕτερα, A 32, 88 b 1 s.— se niega, además, la cuestión acerca de si todas las conclusiones son deducibles a partir de un único axioma (A 32, 88 a 36 – b 3). Pero la diversidad de los géneros y, respectivamente, de los principios está, a su vez, tácitamente condicionada por la universalidad no genérica del ente. (En el capítulo A 32 de los *Segundos analíticos* no son aducidos otros argumentos a favor de una pluralidad de principios; los argumentos conciernen, empero, a la exigencia de una pluralidad de principios *dentro de* cada género, no de una pluralidad de principios *supremos* en cada uno de los cuales el género mismo es sujeto. Esto queda claro a partir de que Aristóteles pone de relieve especialmente que debería tenerse en cuenta que para cada género supremo hay un principio, si es que alguien exige para todas las conclusiones los mismos principios y por ellos entiende solamente los primeros principios supremos: εἰ δὲ λέγοι τις τὰς πρώτας

ἀμέσους προτάσεις, ταύτας εἶναι ἀρχάς, μία ἐν ἑκάστῳ γένηι ἐστίν, 88 b 20 s.). (4) En la antítesis de la tercera aporía, con la cuestión acerca de si una única ciencia tiene que considerar todas las entidades, se dice: una única ciencia tendría —lo cual no es razonable, εὐλογον— que demostrar todos los *propria* (B 2, 997 a 17–19). También aquí podría haber una alusión implícita a la ineludible diversidad de los géneros a causa de la estructura del ente.

(b) Si el ente fuera una unidad sinónima, con su ayuda, como hasta ahora parece, los principios supremos de las ciencias particulares podrían ser demostrados. De hecho, sin embargo, la estructura genérica del ente sería la condición necesaria, no suficiente, para la función del ente en una deducción. El ente, entonces, resulta que solamente sería apto para eso si —lo cual, en cierto modo, es una *contradictio in adjecto*— no perteneciera a todo, es decir, si no estuviera caracterizado precisamente por aquello en virtud de lo cual *prima facie* parecía ser especialmente apto para una deducción de los principios propios supremos. Solamente si el ente no perteneciera a todo, podría predicarse de él algo distinto, es decir, podría ser sujeto en la primera premisa, tal como sería necesario para una mediación en un silogismo de la primera figura. Pero dado que el ente se predica de todo, ha de predicarse, respectivamente, también de los otros dos términos de los principios supremos. Esto significa lo siguiente: en cada uno de los dos principios el ente debería aparecer como predicado; por consiguiente, se encontraría como término medio solamente en un silogismo de la segunda figura. (Ya que las premisas tienen el mismo predicado en la segunda figura). Ahora bien, dos premisas afirmativas no admiten conclusión alguna en la segunda figura: ἐὰν δὲ τὸ Μ παντὸς τοῦ Ν καὶ τοῦ Ξ κατηγορηται, οὐκ ἔσται συλλογισμός, *Primeros analíticos* A 5, 27 a 18 s.

Aplicado al ejemplo anterior construido artificialmente para la explicación, esto quiere decir lo siguiente: a la pluralidad (A) le pertenece el ente (B), al número (C) le pertenece el ente (B); de esto no puede deducirse que el número (C) es una pluralidad (A), lo cual, empero, tendría que suceder si se admitiera la deducibilidad, con ayuda del ente, de la proposición —que expresa la definición de un género supremo— de que al número le pertenece la pluralidad. Del mismo modo: a lo par —o— impar (A) le pertenece el ente (B), a la pluralidad (C) le pertenece el ente (B); de esto no puede deducirse que a la pluralidad (C) le pertenece lo par —o— impar, lo cual, empero, tendría a su vez que suceder si se considerara la conexión de pluralidad y par —o— impar no como inmediata, sino como deducible mediante el ente.

Esta situación se corresponde con lo que Aristóteles, en otro contexto —sin referencia a la exigencia de una diversidad de principios supremos—, en los *Primeros analíticos*, manifiesta *expressis verbis*: no se debe escoger términos que pertenecen a todo, dado que con su ayuda ningún silogismo puede lograrse:

φανερὸν οὖν... ὅτι οὐκ ἐκλεκτέον ὅσα πᾶσιν ἐπεται, διὰ τὸ μηδένα γίγνεσθαι συλλογισμόν ἐξ αὐτῶν, *Primeros analíticos* A 28, 44 b 19–22.

La conclusión, por consiguiente, es la siguiente: los principios propios de las ciencias particulares son también incondicionados, ἄμεσοι ἀρχαί, «*immediata principia*», en el sentido de que ellos no podrían ser deducidos por la metafísica a partir del ente porque el ente, que trasciende los géneros de las ciencias particulares, no es un género sinónimo y porque, con la ayuda del ente, que pertenece a todo, nada, en realidad, es deducible.

b) La imposibilidad de la demostración de los objetos propios de la metafísica mediante la metafísica

Planteo del problema. Después de que se ha mostrado que la metafísica no puede demostrar los principios propios de las ciencias particulares a partir del ente, se tiene que investigar si ella es capaz de deducir sus propios objetos. En contra de un procedimiento apodíctico de la metafísica habla de antemano, en primer lugar, la presentada discrepancia entre las argumentaciones de las primeras cuatro aporías, determinadas por la doctrina de la ciencia, y sus soluciones; luego, además, el hecho de que, en la *Metafísica*, en ninguna parte los objetos de la metafísica son explícitamente tratados mediante demostración; por el contrario, junto al procedimiento aporético (ante todo, en el libro B), son aplicados el método «elénquico» (Γ 4–8) y el método histórico–dialéctico (A 3–10). Sin embargo, la no aplicación del método apodíctico en la *Metafísica* también podría derivarse del hecho de que en la *Metafísica* tal vez solo se trataría del camino del descubrimiento y obtención del saber filosófico supremo, no de su estricta presentación científico–demostrativa, que, empero, sería, no obstante, posible. Esto es pensable porque el procedimiento de demostración desarrollado en los *Segundos analíticos* no es por sí mismo primariamente un método heurístico, sino un método explicativo para la estricta presentación de un saber ya alcanzado. De todas maneras, queda la cuestión —aun cuando una demostración de los objetos de la metafísica, a diferencia de los objetos de las ciencias particulares, no parece que sea posible— de por qué razón el saber de los objetos metafísicos no puede ser ofrecido en forma apodíctica.

Tesis. (a) La imposibilidad de demostrar los objetos de la metafísica —así como la imposibilidad de deducir los principios propios mediante el ente— se funda en la estructura del ente, a saber, en primer lugar, en que el ente no es un género, por lo tanto, no es sinónimo. (b) La estructura no genérica del ente implica, por lo demás, que todos los objetos de la metafísica que pertenecen al ente en cuanto tal son indefinibles, a saber, tanto los πρὸς ἔν

λεγόμενα, las categorías, como también los otros objetos análogos de la metafísica. (c) Finalmente, conforme con la estructura del ente, tampoco la base de los objetos de la metafísica, el ente en cuanto ente —a diferencia de los géneros superiores de las ciencias particulares— es definible, y esto significa lo siguiente: los objetos que pertenecen al ente en cuanto ente no están conectados con él en virtud de la definición mediadora de este. (d) En lo que a la φιλοσοφία θεολογική se refiere, no puede ella ser apodíctica porque su género es puro acto y a él, en realidad, no le pertenecen *propria* a los que podrían referirse las demostraciones.

Desarrollo. (a) A cada género subyacente, γένος ὑποκείμενον, de las ciencias particulares le correspondería, dentro de la metafísica (de momento, sin considerar la οὐσία inmaterial separada), el ὄν ἢ ὄν, el ente en cuanto ente. Esta correspondencia ha de derivarse a partir de la declaración siguiente: así como el número en cuanto número tiene *propria*, así también el ente en cuanto ente tiene ciertos *propria*: ὡσπερ ἔστι καὶ ἀριθμοῦ ἢ ἀριθμὸς ἴδια πάθη... οὕτω καὶ τῷ ὄντι ἢ ὄν ἔστι τινὰ ἴδια, Γ 2, 1004 b 10–16. La unidad de una ciencia filosófica particular está garantizada por la referencia a un género subyacente, la unidad de la metafísica está garantizada por la referencia al ente en cuanto ente. Puesto que el ente en cuanto ente —como, por lo demás, en cada caso, un género superior— es tratado por una única ciencia, puede hablarse de él, incluso dos veces en la *Metafísica*, como de un género (Γ 2, 1003 b 21 s.; Γ 3, 1005 b 8–11). En realidad, esto, sin embargo, es solamente un *obiter dictum*; pues el ente en cuanto ente, como el ente mismo, tampoco es un género. En el hecho de que la metafísica no está orientada a ningún género determinado del ente, ella se distingue, ante todo, precisamente de las ciencias particulares (ἀλλὰ πᾶσαι αὐται περὶ ὄν τι καὶ γένος τι περιγραφάμεναι περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἀπλῶς οὐδὲ ἢ ὄν, E 1, 1025 b 7–10, cf. también Γ 1, 1003 a 22–26). La falta de un género subyacente ha planteado, incluso explícitamente, el problema de la unidad de la metafísica como ciencia (K 3, 1060 b 31 – 1061 a 28), que, en definitiva, encuentra su solución en el hecho de que ha de considerarse también como perteneciente a una ciencia única (Γ2, 1003 b 12–14) lo que, de manera diferente en cada caso, está referido πρὸς ἓν, a un idéntico no genérico (Γ2, 1003 b 12–14). El no genérico ὄν ἢ ὄν es —como se desprende, por ejemplo, de K 3, 1061 a 8— idéntico con la οὐσία, la entidad. Dado que el ὄν ἢ ὄν es idéntico con la οὐσία, es consecuente que también de la οὐσία se diga que no es un género: οὔτε τὸ ἐν γένος... οὐδὲ τὸ ὄν οὐδὲ τὴν οὐσίαν, I 2, 1053 b 22–24. (Aquí puede prescindirse de que el ὄν ἢ ὄν en la *Metafísica* solamente en primer lugar es idéntico con la οὐσία sin más, pero luego, finalmente, también con la οὐσία separada, inmaterial, divina, como, en una interpretación armonizadora acerca de este

problema, supone Owens, *cf. The Doctrine of Being*, p. 176; similarmente, Patzig, «Theologie und Ontologie», *passim*; sobre Hamelin, Robin y Mansion, *cf. Ambühl, Das Objekt der Metaphysik*, p. 39. Una dificultad principal que permaneció sin ser considerada podría surgir a partir de esta interpretación que iguala ontología y teología, la cual se remonta a la interpretación neoplatónica de Asclepio: las cuatro causas del ente en cuanto ente, consecuentemente, se tendrían que considerar también como causas de la οὐσία divina, lo cual, empero, es imposible).

En la medida en que el $\delta\upsilon\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon\upsilon$, la οὐσία, no es un género, a la metafísica le falta una condición previa obligatoria y fundamental del procedimiento de demostración; la subyacencia de un género para los términos empleados, la homogeneidad, es *conditio sine qua non* de toda ciencia apodíctica: $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\pi\omicron\delta\epsilon\iota\kappa\tau\iota\kappa\eta\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\rho\acute{\iota}\alpha\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu,\ \delta\omicron\sigma\alpha\ \tau\epsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \tau\acute{\iota}\theta\epsilon\tau\alpha\iota\ (\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\alpha\ \delta\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\ \tau\omicron\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\dots,$ A 10, 76 b 11–13). El hecho de que no haya un único género para todas las cosas, Aristóteles mismo lo menciona como fundamento de la imposibilidad de una deducción de los axiomas. En primer lugar, sin embargo, sean antepuestas sumariamente las determinaciones principales de los axiomas, tal como ellas resultan de la *Metafísica* y de los *Segundos analíticos*.

Para la palabra «ἀξιώματα», que, como Aristóteles señala, originariamente era un término técnico en las matemáticas (Γ 3, 1005 a 20), se emplean varias expresiones sinónimas, a saber: ἀποδεικτικαὶ ἀρχαί, *exempli causa* B 2, 996 b 26; κοινὰ ἀρχαί, *e. c.* A 32, 88 b 28; κοινὰ δόξαι, *e. c.* A 2, 996 b 28; τὰ κοινά, *e. c.* K 4, 1061 b 18; συλλογιστικαὶ ἀρχαί, *e. c.* Γ 3, 1005 b 7.

Las κοινὰ ἀρχαί, «*principia communia*», han de distinguirse de las ἴδια ἀρχαί, «*principia propria*», los principios propios de las ciencias particulares: αἱ γὰρ ἀρχαὶ διτταί, ἐξ ὧν τε καὶ περὶ ὅ· αἱ μὲν οὖν ἐξ ὧν κοινὰ, αἱ δὲ περὶ ὅ ἴδια, οἷον ἀριθμός, μέγεθος, A 32, 88 b 27–29. La posesión de los axiomas —no, sin embargo, la de los principios propios— es imprescindible para cualquier aprendizaje (A 2, 72 a 16 s.). (Considerados etimológicamente, los «axiomas» son lo que demanda la «valoración»; aquí, en su sentido técnico, se han convertido en aquello que demanda la valoración, por así decirlo, ya desde siempre y *por principio*).

Los axiomas no son, como en ocasiones el axioma de la contradicción en la axiomática moderna y la lógica matemática, los únicos criterios de las demostraciones. La necesidad de las demostraciones se funda, más bien, en igual medida, en las ἴδια ἀρχαί, es decir, en la necesidad de la conexión de un predicado, a saber, de un género, de una diferencia o de un *proprium*, con un sujeto. (Por lo demás, esta necesidad de la conexión enunciativa de los términos de la demostración ha de distinguirse de la necesidad de la función silogística). La necesidad de la conexión enunciativa, que se funda en el καθ' αὐτό,

no se puede reconducir a la necesidad axiomática; los principios propios no pueden ser deducidos a partir de los axiomas (A 32, 88 a 36 – b 3).

El axioma más firme es el principio de contradicción, «*principium contradictionis*», que en su forma lógica dice: τὸ δὲ μὴ ἐνδέχασθαι ἅμα φάναι καὶ ἀποφάναι, A II, 77 a II, y en su forma ontológica: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό, Γ 3, 1005 b 19 s. El principio de contradicción es el fundamento de todos los otros axiomas (Γ 3, 1005 b 33 s.). Entre los axiomas, Aristóteles cuenta también al principio menos general, aplicable solamente a cantidades y sus relaciones —por tanto, a líneas, superficies, cuerpos, números, extensiones temporales—, a saber: sustraídos iguales de iguales, resultan iguales (A 10, 76 a 41; cf. n° tres de los nueve en los *Elementos* de Euclides —correspondiendo κοινὰ ἔννοια a los axiomas de Aristóteles).

Todas las demostraciones de todas las ciencias se basan en la aplicación de los axiomas (A II, 77 a 26 s.); los axiomas son, en este sentido, puntos de partida de las demostraciones: ἀξιώματα δ ἔστιν ἐξ ὧν, A 7, 75 a 42, sin que ellos —como sugiere la expresión ἐξ ὧν— funcionen como premisas. El principio de contradicción no es usado explícitamente por ninguna demostración científica (A II, 77 a 10–21), a menos que sea usado para una conclusión específica de la forma: C es A y no no-A. La prueba indirecta, ἢ εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπόδειξις, A, II, 77 a 22 s., emplea el principio del tercero excluido, «*principium exclusi tertii*» —τὸ δ ἅπαν φάναι ἢ ἀποφάναι.

La validez de los axiomas necesita ser reconocida por las disciplinas particulares en cada caso solamente dentro de su género (A 10, 76 a 39 s.; Γ 3, 1005 a 23–27). Pero los axiomas no pertenecen a un género en particular, sino al ente en cuanto ente: ἅπανσι γὰρ ὑπάρχει τοῖς οὖσιν ἀλλ' οὐ γένοι τινὶ χωρὶς ἰδίων ἄλλων, Γ 3, 1005 a 22 s. Por eso, el tratamiento de los axiomas, expuesto como problema en la segunda aporía, B 2, 996 b 26 – 997 a 2, es asunto de la metafísica (Γ 3, 1005 a 21 s.).

Los axiomas son indemostrables. Por eso, también la posibilidad de negarlos puede ser rechazada no directamente, sino solo «elénquicamente», y su validez, en este proceso, solo puede ser demostrada *ad hominem* y, por así decirlo, *ad oculos* (Γ 4–8). La concepción opuesta, la que considera que los axiomas son demostrables, denota una falta de formación: ἀξιούσι δὴ καὶ τοῦτο ἀποδεικνύναι τινὲς δι' ἀπαιδευσίαν, Γ 4, 1006 a 5, y, por cierto, de formación en los analíticos (Γ 3, 1005 b 3 s.). Es que, para escuchar el curso *Metafísica*, ya se debe saber que no se puede demostrar todo, sino que para una demostración se tiene que venir cargado con conocimientos previos. Que, en general, todo aprendizaje y toda enseñanza racional debe provenir de un conocimiento previo —ἐκ προὑπαρχούσης γίνεται γνώσεως, A I, 71 a 1 s.—, que, por

lo tanto, también el saber mediante demostración no puede comenzar consigo mismo, sin supuestos, Aristóteles lo afirma ya al comienzo de los *Segundos analíticos*, mientras que la cuestión posterior de si el conocimiento previo es innato o adquirido y cómo es adquirido —a saber, mediante «inducción intuitiva»— es discutida en el último capítulo, B 19. (Solamente Hegel negaría que el auténtico saber tuviera que comenzar —no solo provisoria, sino definitivamente— con un hecho preestablecido como su fundamento y nunca pudiera él mismo alcanzar y fundar este punto de partida). Por lo tanto, por una parte, es cierto que no se puede conocer todo mediante demostración, pero, por otra, tampoco se puede conocer previamente *todo*, de modo que el conocimiento no sería ampliado por demostración y en general no habría enunciados «sintéticos»; lo que una ciencia quiere tratar precisamente por demostración y lo que un científico quiere precisamente aprender no se tiene que conocer previamente (A 9, 992 b 27 s.). Con la declaración de que tanto se puede demostrar, como también se debe conocer previamente, respondió Aristóteles a las objeciones de que o bien en general nada sería demostrable, porque se tendría que demostrar *ad infinitum* todo, o bien se podría demostrar todo, porque todo, tomado separadamente, sería recíprocamente —en círculo— demostrable (A 3, 72 b 5–73 a 20).

El indispensable conocimiento previo se refiere en parte al «que», en parte al «qué», en parte a ambos conjuntamente (A 1, 71 a 11–17). El axioma del principio de la contradicción pertenece al conocimiento previo del «que», *ὄτι ἔστι* (A 1, 71 a 13). Una vez admitida la necesidad del conocimiento previo, no se puede decir qué otra cosa está menos necesitada de demostración que el principio de la contradicción (Γ 4, 1006 a 10 s.).

Un intento de demostrar los axiomas sería, por lo tanto, una «*petitio principii*»: así como todas las ciencias y la dialéctica aplican los axiomas, los axiomas ya serían aplicados también en un intento de una demostración de los axiomas (A 11, 77 a 26–30). Incluso si uno quisiera demostrar los axiomas solamente en parte —para evitar la «*petitio principii*»— y tomara solamente algunos axiomas como *πάθη* que deben demostrarse, y tomara otros como axiomas, *τὰ μὲν πάθη τὰ δ' ἀξιώματ' αὐτῶν*, surgiría, como se dice en la segunda aporía, una imposibilidad: debería, entonces, ya que todas las ciencias utilizan los axiomas, haber un único género para todo lo demostrable: *ὥστε συμβαίνει πάντων εἶναι γένος ἕν τι τῶν δεικνυμένων, πᾶσαι γὰρ αἱ ἀποδεικτικαὶ χρῶνται τοῖς ἀξιώμασιν*, B 2, 997 a 9–11. Pero si falta un género supremo para una demostración de los axiomas, entonces esto vale también, correspondientemente, para una demostración de todos los otros objetos de la metafísica. (En el uso de la palabra «objeto» han de mantenerse, aquí y en

lo que sigue, siempre alejadas las representaciones que estén vinculadas con una moderna escisión–sujeto–objeto o una hipostatización).

(b) La imposibilidad de una deducción de los objetos metafísicos resulta, además, del hecho de que los objetos metafísicos en su conjunto —en tanto pertenecientes al no genérico ente— son indefinibles. Deducible es solamente lo que es definible (pero no *vice versa*); sin definiciones no es posible demostración alguna; en una demostración, todos los términos deben ser definidos: τί μὲν οὖν σημαίνει καὶ τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἐκ τούτων, λαμβάνεται, A 10, 76 a 32 s. Pero para todos los objetos metafísicos vale lo que Aristóteles *expressis verbis* dice respecto de las determinaciones de δύναμις y ἐνέργεια: no se ha de buscar para todo una definición: οὐ δεῖ παντός ὄρον ζητεῖν, Θ 6, 1048 a 36 s.

Esto vale, por lo pronto, para las categorías. De distintas maneras ellas hacen referencia πρὸς ἓν, a la οὐσία. Con ello ellas no caen bajo ningún género, ellas mismas constituyen primeramente los géneros supremos (τὰ πρῶτα, Z 9, 1034 b 9), son indefinibles (H 3, 1043 b 30 s.) y —aunque no de igual rango entre sí— coordinadas, sin embargo, con respecto a su diferencia de género, dado que ellas no son resolubles unas en otras o en un tercero: οὐδὲ γὰρ ταῦτα ἀναλύεται οὐτ̄ εἰς ἄλληλα οὐτ̄ εἰς ἓν τι, Δ 28, 1024 b 15 s. (La repetidamente buscada deducción de las categorías —en todo caso, una deducción en el sentido del propio Aristóteles, de conformidad, por tanto, con los *Segundos analíticos*— es, consiguientemente, imposible por principio). La irresolubilidad significa también lo siguiente: las categorías no son predicables unas de otras, a no ser de manera negativa, es decir, en la medida en que ellas pueden inmediatamente excluirse mutuamente, por ejemplo: ninguna entidad es una cantidad (*cf.* A 15, 79 a 33 ss.; Ross, *Analytics*, p. 557 y p. 68). Con tales aserciones, sin embargo, no se podría llevar a cabo ninguna demostración porque a partir de dos premisas negativas nada es deducible. Además, no solo ninguna otra categoría, sino, en general, nada es predicable de una categoría (A 22, 83 b 30 s.; *Primeros analíticos* A 27, 43 a 37–39), a no ser el ente; pero el ente no es un género. Lo mismo puede afirmarse para los otros objetos de la metafísica: también de ellos únicamente es predicable el ente, es decir, su «facticidad», y, por cierto, inmediatamente. Las categorías, como todos los objetos de la metafísica, no son primeramente entes porque estuvieran mediadas en su relación con el ente en cuanto ente a través de una causa distinta de ellas o porque cada una de ellas fuera causa mediadora de otra de ellas. (Por el contrario, en las ciencias particulares, hay objetos —los *propria*— cuyos «que» están primeramente asegurados a través de la demostración de su conexión con un sujeto que les corresponde).

Puesto que los otros objetos de la metafísica pasan por sobre cada una de las categorías o, más bien, pasan a través de ellas, son ellos análogos y, como

las categorías, también indefinibles: los axiomas: κοινὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, A 10 76 a 38; las cuatro causas: κατ' ἀναλογίαν, ταῦτά πάντων, Λ 4, 1070 a 32 s.; potencia y acto: τῷ ἀνάλογον ἀρχαὶ αἰ αὐταί, οἷον ἐνέργεια καὶ δύναμις, Λ 5, 1071 a 4 s.; los *propria*: τὸ ταῦτόν καὶ τὸ ἕτερον καὶ τὸ ἐναντίον, ὡστ' εἶναι ἕτερον καθ' ἐκάστην κατηγορίαν, Δ 10, 1018 a 37 s. A la vez son mencionados como *propria* los siguientes: lo idéntico y lo diverso, lo semejante y lo desemejante, lo desigual (Γ 2, 1003 b 36; Γ 2, 1004 a 18), lo perfecto (Γ 2, 1005 a 12), reposo y movimiento (Γ 2, 1004 b 29), anterior y posterior, género y especie, todo y parte (Γ 2, 1005 a 16 s.), todos los cuales remiten al uno y a lo múltiple (Γ 2, 1004 a 19). De estos *propria*, uno podría muy probablemente suponer que ellos son deducibles, sobre todo porque Aristóteles los pone explícitamente en correspondencia con los *propria* de las ciencias particulares (Γ 2, 1004 b 10–17). Pero a una demostración se opone —como con respecto a todos los objetos de la metafísica— el hecho de que ellos son, en correspondencia con la estructura del ente, indefinibles.

Aristóteles designa a los *propria* del ente en cuanto ente no solo de la manera en que designa a los *propria* de las ciencias particulares, como συμβεβηκότα καθ' αὐτά οὐ πάθη οὐ ὑπάρχοντα, sino también, a veces, como εἶδη (Γ 2, 1003 b 33–36). Esta circunstancia se explica posiblemente a partir de que estos mismos *propria* son tratados en el *Parménides* de Platón como «formas» (p. ej., *Parménides* 139 b). Pero principalmente en esta designación de los *propria* radica también una referencia a su indemostrabilidad; pues los εἶδη, según los *Segundos analíticos*, son, por principio, indemostrables.

Un segundo corolario se puede obtener como consecuencia de la imposibilidad de demostración de los *propria*: la presentación de la relación de los *propria* —y también de las cuatro causas— con el ente está ligada en la *Metafísica* a las expresiones ἡ αὐτό y καθ' αὐτό, *qua ipsum* y *per se* (cf. Γ 1, 1003 a 21 s.: τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό; 1003 a 27 s.: ὡς φύσεώς τινος αὐτάς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτήν; 1003 a 31 s.: τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον); por lo tanto, es ciertamente obvio concluir a partir de esta caracterización que los *propria* y las cuatro causas están, en el sentido de la determinación del ἡ αὐτό y καθ' αὐτό de los *Segundos analíticos* (A 4, 73 a 34 – b 5), necesaria e inmediatamente conectados con el ente en general (así Owens, *The Doctrine of Being*, p. 148; A. Mansion, por el contrario, rechaza el paralelismo del ἡ αὐτό de los *Segundos analíticos* y del ἢ ὄν de la *Metafísica*, dado que el primero afecta a la relación predicativa, el último afecta solamente al sujeto; «L'objet de la science philosophique suprême», p. 158, n. 6). Por otra parte, debe destacarse lo siguiente: la conexión de los *propria* y de las cuatro causas con el ente no puede ser una relación καθ' αὐτὸ y ἡ αὐτό exactamente en el sentido de su determinación en los *Segundos analíticos*; pues, según esta

determinación, algo se relaciona *per se* y *qua ipsum* con un sujeto solamente en caso de que esté contenido en la definición, en el τί ἐστι, del sujeto o el sujeto esté contenido en la definición de ese algo; pero el ente y los *propria*, como las cuatro causas, son indefinibles; por lo tanto, los *propria*, como las cuatro causas, no pueden estar contenidos en la definición del ente o el ente estar contenido en la definición de aquellos.

(c) Incluso si existiera un género supremo, si el ente y el ente en cuanto ente fueran ese género, lo cual es absurdo, no podrían los objetos de la metafísica, ni ninguna otra cosa, ser mediados en su relación con tal género, dado que un género *supremo* no sería definible. El ente y el ente en cuanto ente tendrían también, en tanto género supremo, un alcance universal, que todo lo abarcaría, y, por eso, no podrían ser definidos a través de la indicación de un género que estuviera fuera de su ámbito. Pero, así, un género supremo no proveería de un término medio con cuya ayuda los objetos de la metafísica pudieran primeramente ser mediados en su relación con tal género supremo. Los objetos de la metafísica no pueden, por tanto, ser tratados como pertenecientes al ente en cuanto ente acaso porque ellos habrían pertenecido antes a otra cosa. Así como se mostró que los principios propios de las ciencias particulares no son deducibles por medio del ente, independientemente de si el ente es un género o no, también es válido aquí que el ente o el ente en cuanto ente —independientemente de si es un género o no—, debido a su universalidad completamente abarcadora, no puede constituir la base-sujeto para una deducción de los objetos de la metafísica.

También la explícita declaración de Aristóteles citada *supra* de que en contra de una demostración de los axiomas habla la exigencia de un único género para todo lo demostrable, puede, a partir de ahora, conforme a su sentido, especificarse más exactamente: para una demostración de los axiomas (así como de todos los objetos de la metafísica) debería haber no solamente un género supremo, sino un género supremo que sea definible. En el hecho de que incluso un género supremo imaginario sería, a causa de su indefinibilidad, inepto para la construcción de premisas, reside probablemente también la explicación de una —de otra manera, aparentemente paradójica— observación de Aristóteles en las *Refutaciones sofisticas* II, 172 a 13–15, que sostiene que el ente no podría tener los mismos principios incluso si todo cayera bajo un único género: οὔτε γάρ ἐστιν ἅπαντα ἐν ἐνὶ τινὶ γένει, οὔτε εἰ εἶη, οἷόν τε ὑπὸ τὰς αὐτὰς ἀρχὰς εἶναι τὰ ὄντα.

(d) En la medida en que, aparte del tratamiento del ente en cuanto ente, también la consideración de la entidad inmaterial separada es asunto de la metafísica y esta entidad —como, respectivamente, el campo de la física y el de la matemática— es un género determinado del ente (τὸ τιμιώτατον γένος,

E I, 1026 a 21), la metafísica parece más probablemente poder ser demostrativa. En primer lugar, sin embargo, ha de tenerse en cuenta que la universalidad característica de la metafísica no es anulada por la consideración de lo inmaterial separado; la metafísica continúa siendo una ciencia universal — que también considera el ente en cuanto ente— porque es la «primera»: καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη, E I, 1026 a 30 s. Pero decisivo para la imposibilidad del procedimiento apodíctico es que la entidad divina es acto puro y no es afectada por *propria*. Mientras la física considera las entidades sensibles compuestas de materia y forma en tanto que son movidas y la matemática considera estas entidades en tanto que son cantidades, es decir, numerables y mensurables, la φιλοσοφία θεολογική investiga aquella entidad que no es sensible, que no es un concreto de forma y materia, sino simple —ἀπλῆ— y acto puro. Por eso no se le adhieren *propria* que habrían podido ser desplegados a partir de su (imposible) definición. Si, con todo esto, la existencia de lo inmaterial separado mismo fuera deducible, si, por tanto, una demostración de lo divino en el sentido de los *Segundos analíticos* fuera posible, debería ser un *proprium*; pero es οὐσία.

Precisamente porque ninguna deducción estricta de lo divino es posible, han ocupado su lugar los argumentos cosmológicos a *contingentia mundi* (Λ 6, 7), que conducen *gradatim* a lo divino a través de la perecibilidad de las entidades sensibles, la imperecibilidad del tiempo y del movimiento, la continuidad del movimiento locativo, es decir, del movimiento circular, la eternidad del movimiento circular y la —por ello— necesaria existencia de una entidad inmaterial eterna en acto puro.

III. La estructura del ente como condición de la demostración

Planteo del problema. Se mostró que la estructura del ente está relacionada con la estructura de los objetos metafísicos y su indemostrabilidad. Esto hace suponer que también hay una relación entre la estructura del ente y el método demostrativo como tal. Por eso surge la pregunta: ¿Qué resultaría para el procedimiento axiomático–deductivo si el ente no fuera análogo en el sentido de la relación *πρὸς ἕν*, sino que fuera un género?

Tesis. Si el ente fuera un género, entonces el procedimiento demostrativo de las ciencias particulares no sería indispensable. El proceder mediante demostración, por lo tanto, está condicionado por la estructura del ente. La naturaleza del ente otorga, no solo a los objetos de la metafísica, sino también al procedimiento de las ciencias particulares, su impronta específica.

Desarrollo. En primer lugar, sean anticipados algunos preliminares que conciernen al contenido de la demostración y de la definición.

Han de distinguirse la pregunta por el «que» y la pregunta por el «qué», que es idéntica a la pregunta por el «porqué» (B 8, 93 a 4). Al «qué», *τί ἐστι*, refiere la definición, al «que», *ὅτι ἐστι*, en cambio, la demostración, que muestra que «esto acerca de esto» es o no es el caso: *ὁ μὲν οὖν ὀρισμὸς τί ἐστι δηλοῖ, ἡ δὲ ἀπόδειξις ὅτι ἐστι τὸδε κατὰ τοῦδε ἢ οὐκ ἐστίν*, B 3, 91 a 1 s. (Este *ὅτι ἐστι* ha de ser distinguido de las afirmaciones de existencia de «objetos primarios» como unidad, punto, línea, etc.; *cf. infra*, pp. 46 s.). De este modo, la demostración está dirigida a un atributo, un *ὑπάρχον*, que tiene una causa diferente de sí mismo (B 9, 93 b 21), es decir, a un *proprium*, concretamente a su conexión con un sustrato, *ὑποκείμενον*, por ejemplo a la copertenencia de luna y eclipse o nube y trueno. No es posible una demostración del «qué», ni una demostración del «qué» de entidades, es decir, de una especie o de un género, ni del «qué» de un *proprium*; dicho de otro modo: no es posible ni una demostración del *τί ἐστι* en la primera categoría ni una demostración del *τί ἐστι* en alguna de las otras categorías. Un intento de demostración del «qué» de una especie o de un género sería una *petitio principii*; pues el término medio tendría ya que expresar el «qué» (*cf. supra*, p. 22). El «qué» de un *proprium* ciertamente se hace evidente mediante una demostración, de manera que la definición del *proprium* es una demostración en forma concisa, la abreviatura de una demostración (*cf. supra*, pp. 19 s.). Solamente el «que», *ὅτι ἐστι*, de un *proprium* puede ser demostrado. Es demostrado en cuanto se brinda mediación a su inherencia en un *ὑποκείμενον* (especie o género), a su *inesse in subjecto*.

Antes de que se pueda buscar el «porqué» o el «qué», se debe conocer el «que»: τὸ διότι ζητούμενον ἔχοντες τὸ ὅτι, B 8, 93 a 17; en la medida en que poseemos el «que», podemos también alcanzar el «qué»: ὡς ἔχομεν ὅτι ἔστιν, οὕτως ἔχομεν καὶ πρὸς τὸ τί ἔστιν, B 8, 93 a 28 s. Pero, por otra parte, tampoco el «que» puede ser conocido completamente sin «qué». Se debe tener ya «algo de la cosa misma», «algo del “qué”» —τι αὐτοῦ τοῦ πράγματος, B 8, 93 a 22; τι τοῦ τί ἔστιν, 93 a 29—, cuando se comprueba el «que» del *proprium*. Esto significa lo siguiente: una definición «semántica» nominal debe preceder a la definición real, causal, la cual se realiza solo en virtud de la mediación a través de la demostración terminada, es decir, en cuanto uno reordena los términos de la demostración (*cf. supra*, pp. 19 s.). La definición «semántica» del *proprium* —λόγος τοῦ τί σημαίνει τὸ ὄνομα, B 10, 93 b 30— no implica aún el ὅτι ἔστι del *proprium* y no es aún la definición completa. Pero ella debe presuponerse en cada demostración, es decir, la «significación» de los *propria* debe suponerse: τὰ πάθη, ὧν τί σημαίνει ἕκαστον λαμβάνει, *sc. πᾶσα ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη*, A 10, 76 b 15. (También de todos los πρῶτα indemostrables debe suponerse la significación, el τί σημαίνει; A 10, 76 a 32. La indicación del τί ἔστι, la definición real, del no-ente, en contraste con la indicación de su τί σημαίνει, no es posible; por ejemplo, del ser fabuloso τραγέλαφος, hircocervo, solamente se puede conocer lo que la palabra significa, no lo que su definición real es; B 7, 92 b 5–8). Un ejemplo citado por Aristóteles de una definición nominal que ha de ser completada es el siguiente: el eclipse es una privación de la luz, στήρησις τις φωτός, B 8, 93 a 23. En esta determinación del eclipse de luna ya está contenido también, en cierta medida, un conocimiento del «que» y del «qué» del eclipse. Además, en este caso, en primer lugar, el hecho del eclipse puede ser explicado con el hecho de que la luna por sí misma no es capaz de producir una sombra. Pero con esto no se obtiene aún la definición causal completa, el τί ἔστι y el διὰ τί, del eclipse (ὅτι μὲν ἐκλείπει δῆλον, διότι δ οὐπω, 93 b 2; *cf. Z 17, 1041 a 16*). Esto se logra solamente al exhibirse la causa, la interposición de la tierra entre el sol y la luna, en la definición. Esta causa actúa de mediadora de la relación entre el eclipse y la luna y fundamenta el real ὅτι ἔστι del eclipse. La definición completa, el real τί ἔστι, es, entonces, la siguiente: el eclipse es la privación de la luz en la luna a causa de la interposición de la tierra (B 2, 90 a 15 s.).

En suma, resulta lo siguiente: las preguntas por el «qué» y el «que» del *proprium* han de ser diferenciadas. Aunque la definición «semántica» que precede a la demostración indica ya, en cierta medida, el «que» del *proprium*, sin embargo, la definitiva declaración del «que» es la tarea característica de la demostración.

Ahora se puede afirmar lo siguiente: el «que» debe ser demostrado solamente porque el ente no es un género. Es que, si el ente fuera un género, entonces estaría contenido como elemento en la definición («semántica» nominal) del *proprium*; el «que» del *proprium* estaría, por lo tanto, ya dado con la definición y no necesitaría ser primeramente demostrado: definición y demostración coincidirían.

A esta relación alude breve y expresamente Aristóteles en el séptimo capítulo del libro segundo de los *Segundos analíticos*. Aristóteles declara como exigencia de su alusión lo siguiente: la demostración debe ser la que muestra el «que»: ἀπόδειξις ἄρ' ἔσται ὅτι ἔστιν, B 7, 92 b 14 s. A esta declaración precede la fundamentación: la demostración de todo, a excepción de la οὐσία, debe demostrar que es (o, con la conjetura de Ross: todo lo que algo es, a excepción de su οὐσία, ha de mostrarse por la demostración): δι' ἀποδείξεώς φαμεν ἀναγκάϊον εἶναι δείκνυσθαι ἅπαν ὅτι ἔστιν, εἰ μὴ οὐσία εἴη, 92 b 12 s. Y luego se dice: pero el «que» no es la οὐσία, el «qué», de nada; pues el ente no es un género: τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν, 92 b 13 s. (Juan Filópono comenta correctamente el uso de la palabra οὐσία: ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν ὀρισμὸν εἶπεν οὐσίαν, *In An. Post.*, 360, 29. También Ross, Owens y S. Mansion están de acuerdo en este asunto cuando en lugar de «οὐσία» dicen: *essence*, *Analytics*, p. 625; *the what is... a genus*, *The Doctrine of Being*, pp. 172 s.; *l'essence... la quiddité*, *Le jugement d'existence*, p. 180, n. 88. Por lo demás, ὅτι ἔστιν, τὸ εἶναι y τὸ ὄν evidentemente son usados aquí, en este pasaje de Aristóteles, como sinónimos; cf. Owens, *ibidem*, p. 172). Esta alusión de Aristóteles, por tanto, significa lo siguiente: si el ente fuera un género, entonces no sería tarea de la demostración mostrar el «que». En este sentido, la estructura no genérica del ente condiciona el procedimiento de demostración.

IV. La diferente estructura de los objetos de la metafísica y de las ciencias particulares

Planteo del problema. Se mostró *supra*, entre otras cosas, que la indemostrabilidad de los objetos de la metafísica está condicionada por la estructura de esos objetos (la cual, a su vez, está relacionada con la estructura del ente). Ahora los objetos de la metafísica deben compararse, respecto de su estructura, con los objetos de las ciencias particulares. Mientras que con esto se pregunta por la naturaleza de la respectiva unidad de los objetos que han de compararse, se investiga también, a la vez, su naturaleza de ser; pues *έν* y *δν* son convertibles.

Tesis. La unidad de los objetos primarios de las ciencias particulares, es decir, de las especies y de los géneros, es una unidad inmediata con estructura formal de mediación; la unidad de los objetos secundarios de las ciencias particulares, es decir, de los *propria*, es una unidad mediada causalmente. La unidad de los objetos fundamentales de la metafísica es una unidad inmediata sin estructura causal o formal de mediación y, por eso, una unidad inanalizable.

Desarrollo. Ya se ha puesto de relieve que en las ciencias particulares el «qué», la definición, de todos los objetos debe suponerse (*cf.* A 10, 76 a 32 s.) y el «que» de los *propria* se demuestra. Ha de añadirse que, de manera consecuente, también el «que» de los objetos no deducibles, de los *ἀμεσα*, es decir, de las especies y de los géneros, cuyos términos funcionan como sujetos en las demostraciones, ha de presuponerse. Aristóteles designa estos objetos no deducibles como «primarios», *τὰ πρώτα*, A 10, 76 a 32, o también —como las proposiciones formadas a partir de ellos— como *ἀρχαί*: *ὅτι δ' ἔστι, τὰς μὲν ἀρχὰς ἀνάγκη λαμβάνειν*, A 10, 76 a 33 s. Mientras el «que» de los objetos secundarios, de los *propria*, es expresado en la conclusión de la demostración, el «qué» (nominal) de los *propria* (así como sus «que» parciales) y el «qué» y el «que» de los objetos primarios, de las especies y de los géneros, está supuesto en las premisas, en los principios propios. Los principios propios, *ἴδιαι ἀρχαί* o *θέσεις*, se agrupan en dos clases: en *ὀρισμοί*, definiciones, que no suponen el «que» de lo definido, y *ὑποθέσεις*, hipótesis, que suponen «que algo es o no es»: *θέσεως δ' ἢ μὲν ὅποτερονοῦν τῶν μορίων τῆς ἀντιφάσεως λαμβάνουσα, οἷον λέγω τὸ εἶναι τι ἢ τὸ μὴ εἶναι τι, ὑπόθεσις, ἢ δ' ἄνευ τούτου ὀρισμός*, A 2, 72 a 18–21.

En las hipótesis, «*suppositiones*», de las ciencias particulares se supone, por ejemplo, el «que» de las unidades o números y el «que» de los puntos y líneas (A 10, 76 b 4 s.), también el «que» de sus géneros: de la unidad y de la magnitud espacial (*cf.* B 9, 93 b 25). Las hipótesis que expresan el «que» de tales

objetos primarios, por lo tanto, no tienen nada en común con las también llamadas en épocas posteriores «proposiciones condicionales». Por lo demás, ellas deben diferenciarse, por un lado, de las *ὑποθέσεις* que solo designan en general a las premisas (Δ 2, 1013 b 20), por otro, de las proposiciones que Aristóteles en los *Segundos analíticos* también menciona como *ὑποθέσεις*, pero son demostrables, aunque no se las demuestre, y que uno asume en tanto que opinión de un alumno; Aristóteles, haciendo la salvedad, designa a estas asunciones hechas con el consentimiento del alumno, en sí demostrables, como hipótesis relativas al alumno, hipótesis *ad hominem*: οὐχ ἀπλῶς ὑπόθεσις ἀλλὰ πρὸς ἐκεῖνον μόνον, A 10, 76 b 29 s. (En cambio, una asunción demostrable que es hecha sin consentimiento o incluso en contra de la opinión del alumno es un *ἀήτημα*, un postulado; A 10, 76 b 30 s.).

Los objetos primarios de las ciencias particulares, a los que se refieren los términos de las hipótesis, convergen con los objetos de la metafísica en que su «que» ha de suponerse no mediado. Las estructuras de ambos tipos de objetos, sin embargo, se diferencian una de otra. Si bien los objetos primarios de las ciencias particulares no son demostrables, ellos presentan, a diferencia de los objetos de la metafísica, una estructura formal de mediación.

La diferencia estructural de ambos tipos de objetos está relacionada con el hecho de que unos son definibles, los otros, no. El «qué» de los objetos primarios de las ciencias particulares es determinable mediante definición, y esto significa: es analizable en momentos, en género y diferencia. La diferencia actúa de mediadora entre el género y el compuesto de género y diferencia, aunque lo hace ciertamente solo *formaliter*, es decir, sin que realmente para las especies pudiera acaso el género ser mediado en una demostración por la diferencia como término medio. (El carácter absurdo de un intento de demostración se deja ver, por ejemplo, en que, en ese caso, el género debería predicarse — en la primera premisa—, como término mayor, de la diferencia; pero ningún género es predicable de su diferencia).

Dentro de la estructura formal de mediación de los objetos primarios de las ciencias particulares, el género es a la diferencia como la materia, o sea, la potencia, es a la forma, o sea, al acto (ἀεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ ἐνέργειά ἐστιν, οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον, H 6, 1045 a 34 s.). La unidad de la cosa y, correspondientemente, de la definición (para la correspondencia, cf. Z II, 1037 a 18 s.) está dada en los objetos primarios de las ciencias particulares por el hecho de que los momentos constitutivos género y diferencia, en realidad, no están separados uno del otro —como tampoco materia y forma— y siempre conforman una unidad: εἶ δ' ἐστίν... τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ, οὐκ ἔτι ἀπορία δόξειεν ἂν εἶναι τὸ ξητούμενον, H 6, 1045 a 23–25. De esta manera es respondida la pregunta de por qué el

hombre no es ser viviente y bípedo, sino ser viviente bípedo. La pregunta es hecha en los *Segundos analíticos* (B 6, 92 a 29–32), pero no es retomada; en Z 12, Aristóteles, antes de enunciar aquí y en H 6 la solución propuesta, continúa *expressis verbis* con este problema de la unidad planteado en los *Segundos analíticos*: νῦν δὲ λέγωμεν πρῶτον ἐφ' ὅσον ἐν τοῖς ἀναλυτικαῖς περὶ ὀρισμοῦ μὴ εἴρηται, 1037 b 8 s. De lo que en los *Segundos analíticos* se trata es precisamente solo de la unidad de los objetos secundarios de las ciencias particulares, no de los primarios.

Mientras la unidad de los objetos primarios, por lo tanto, es una tríada ya desde siempre existente, articulada en sí misma, que no se realiza primeramente en virtud de una mediación real, en cambio, los objetos secundarios, los *propria*, en cada caso son primeramente uno porque ellos están unidos a su sujeto a causa de los componentes esenciales de este. En este sentido, la unidad de los objetos secundarios es una unidad mediada causalmente. Naturalmente, los componentes secundarios también pertenecen necesariamente a su sujeto, pero, sin embargo, no de manera que ellos constituyan el «qué» de este y sean necesarios para la distinción de un sujeto respecto de otro, sino de manera que ellos derivan su unidad a partir de la de este.

Por el contrario, a propósito de esto, los objetos de la metafísica no presentan ni una estructura causal de mediación ni una estructura formal de mediación. Es que, como πρὸς ἐν λεγόμενα, categorías, o ἀνάλογα en el sentido de la igualdad de las relaciones, no son, como los sinónimos de las ciencias particulares, subsumibles bajo un género y no son definibles; pues nada es predicable de ellos, excepto el ser-uno y el «que»; pero el uno y el ente no son géneros. La consecuencia es que los objetos de la metafísica no son analizables en momentos más simples. En este sentido, ellos son fundamentales. (Tampoco los objetos de la teología son complejos, sino que son simples; cf. e. c. Θ 10, 1051 b 27: καὶ περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας, οὐ γὰρ ἔστιν ἀπατηθῆναι). Para todos los objetos de la metafísica —tanto para las categorías como también para los análogos— vale por eso lo que Aristóteles declara respecto de las categorías: ellas no tienen materia —ni sensible ni inteligible, ni «*materia sensibilis*» ni «*materia intelligibilis*»— y, así, son inmediatamente algo uno y un ente (H 6, 1045 a 36 – b 1). No hay, incluso en el sentido formal, ninguna causa, distinta de ellas mismas, de que sean uno y ente; es decir, son ente y uno sin estar incluidas en el género del ente y del uno (y, por tanto, sin estar constituidas por las diferencias de estos): διὸ καὶ οὐκ ἔστιν ἕτερόν τι αἴτιον τοῦ ἐν εἶναι οὐθενὶ τούτων οὐδὲ τοῦ ὄν τι εἶναι · εὐθὺς γὰρ ἕκαστόν ἐστιν ὄν τι καὶ ἐν τι, οὐχ ὡς ἐν γένει τῷ ὄντι καὶ τῷ ἐνί, H 6, 1045 b 4–6. Así, el mayor grado de universalidad, abstracticidad y vacuidad de los objetos de la metafísica, en comparación con los objetos de las ciencias particulares, se pone de manifiesto en la falta incluso de una estructura formal de mediación.

V. Los métodos de conocimiento de los objetos primarios de las ciencias particulares y de los objetos de la metafísica

Planteo del problema. Se ha mostrado que la aplicabilidad del método demostrativo depende de la estructura de los objetos. Ahora la pregunta es la siguiente: ¿de qué manera los métodos de investigación no apodícticos de las ciencias particulares y de la metafísica están ligados a la estructura de los objetos?

Tesis. (a) La inducción intuitiva es independiente de la estructura de mediación de los objetos; por eso es un método común a las ciencias particulares y a la metafísica. (b) El procedimiento diairético, un procedimiento de comprobación de la inducción intuitiva, es, conforme a la estructura de mediación de los objetos, aplicable exclusivamente en las ciencias particulares. (c) El método analógico, un tipo de inducción, no está —así como tampoco lo está la inducción intuitiva sin más— determinado por la estructura de mediación de los objetos; está solamente ligado a la igualdad de las relaciones y por eso puede ser aplicado tanto por la metafísica como también por las ciencias particulares.

Desarrollo. (a) Todos los objetos de las ciencias particulares tienen, como se mostró, a diferencia de los objetos de la metafísica, una estructura de mediación. Esquemáticamente, la estructura de mediación se presenta de esta manera: a es b, lo cual es c. Un ejemplo de un *proprium* causalmente mediado que cumple con este esquema es el siguiente: el eclipse es una carencia de luz en la luna, lo cual ocurre por la interposición de la tierra; un ejemplo de un objeto primario con estructura formal de mediación es: el hombre es un ser vivo, el cual tiene dos pies. El preguntar y el investigar con respecto a los objetos primarios de las ciencias particulares deben fundarse en este esquema, no así el preguntar y el investigar con respecto a los objetos de la metafísica. En la medida en que la investigación se funda en este esquema, esta procede desarticulando, es decir, relaciona una cosa con otra de manera predicativa. Expresamente dice Aristóteles que, por ejemplo, en la pregunta por el hombre —*ὄιον ἄνθρωπος τί ἐστὶ ζητεῖται*—, se debe primero desarticular y luego preguntar: *δεῖ διαρθρώσαντας ζητεῖν*, Z 17, 1041 b 1–3. Se puede ahora comprender que el procedimiento de la inducción intuitiva no está ligado a la estructura de mediación de objetos y al proceder desarticulando; pues la inducción intuitiva no es aplicada solamente por las ciencias particulares, sino también por la metafísica.

Ya el segundo capítulo de los *Segundos analíticos*, en el cual se indican las características de la ciencia apodíctica, deja abierta la existencia de «otra manera del conocer» y remite a una posterior explicación: εἰ μὲν οὖν καὶ ἕτερος ἔστι τοῦ ἐπίστασθαι τρόπος, ὕστερον ἐροῦμεν, A 2, 71 b 16 s. (cf. también E 1, 1025 b 15). En el capítulo siguiente se afirma la existencia de un conocimiento no apodíctico de las premisas inmediatas y se habla de este conocimiento como del «principio de la ciencia», ἀρχὴ ἐπιστήμης (A 3, 72 b 18–20; 72 b 24). En el penúltimo capítulo del libro primero, Aristóteles designa, al pasar, como principio del conocimiento, al νοῦς, la intuición: λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης, A 33, 88 b 36. Finalmente, en el último capítulo de los *Segundos analíticos*, B 19, el método para la obtención de los objetos primarios y de los principios propios inmediatos es tratado más detalladamente como «inducción intuitiva» (así designado por Ross, *Analytics*, p. 49, con una expresión de la lógica moderna).

El conocimiento de los objetos primarios —que pertenece al conocimiento previo, del cual parten las demostraciones— debe ser adquirido; Aristóteles descarta que el conocimiento previo sea innato, σύμφυτος (A 9, 993 a 1): es absurdo que un conocimiento innato, es decir, un conocimiento más exacto que el conocimiento por demostración, pudiera permanecer oculto, pues se poseería conocimiento sin conocerlo (B 19, 99 b 26 s.). El conocimiento indispensable para la conformación de los principios es adquirido primeramente en el camino de la ἐπαγωγή, inducción.

Todos los seres vivos animales tienen una capacidad innata, a saber, la capacidad innata de la discriminación: la percepción sensorial (δύναμις σύμφυτον κριτικὴν, ἢν καλοῦσιν αἰσθησιν, B 19, 99 b 35). A través de la percepción sensorial, en algunos seres vivos queda una impresión de lo percibido —μονὴ τοῦ αἰσθήματος, 99 b 36 s.—; si la impresión se mantiene constante, entonces, a causa de la percepción sensorial, deviene recuerdo, μνήμη; luego, en caso de repetidos recuerdos, experiencia, ἐμπειρία; finalmente, de la experiencia proviene tanto el arte, τέχνη, que se ocupa del devenir, como también la ciencia, ἐπιστήμη, que se ocupa del ente (99 b 39 – 100 a 9). Fundamento de la ciencia es, por tanto, la percepción sensorial. Si una percepción sensorial falta, se dice en el capítulo decimotercero del libro primero, debe también faltar en alguna medida el conocimiento (81 a 38 s.). Para la obtención del conocimiento es imprescindible la inducción, y para la realización de la inducción, a su vez, la percepción sensorial es *conditio sine qua non*.

Además, la inducción que aquí se tematiza ha de ser diferenciada de la inducción silogística. La inducción silogística es solamente el correlato de la inferencia apodíctica. Ella va de una proposición menos general a una más general. En este tipo de inducción, por tanto, ya se presupone el conocimiento de los

términos generales. Aristóteles trata la inducción silogística —*ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός*— en *Primeros analíticos* B 23. Mientras que el silogismo apodíctico conecta el término mayor con el término menor mediante el término medio, la inferencia inductiva conecta el término mayor con el término medio mediante el término menor, διὰ τοῦ τρίτου τὸ ἄκρον τῶ μέσῳ, *Primeros analíticos*, B 23, 68 b 34 s. Aristóteles da un ejemplo (*Primeros analíticos* B 23, 68 b 19–24): si algunos animales (C) son longevos (A) y estos animales (C) no tienen hiel (B), entonces todos los animales sin hiel (B) deben ser longevos (A), si (C) y (B) son convertibles y (B) no se extiende más allá de (C). La carencia de hiel (B) se manifiesta, entonces, en este ejemplo, en el camino de la inducción, como causa de la longevidad (A).

Pero el conocimiento inductivo de los objetos primarios de las ciencias particulares no ha de diferenciarse solamente de la inducción silogística, sino también del descubrimiento inductivo de lo universal mediante enumeración de los casos particulares, *enumeratio simplex*, que para Aristóteles no tiene ninguna significación. Es que la inducción tematizada en los *Segundos analíticos* es solo la condición previa de la intuición; solo mediante la intuición se completa la inducción y se obtiene la conformación de los objetos de la demostración (B 19, 100 b 5–17). El νοῦς es el principio de la ciencia: νοῦς ἄν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή, 100 b 15.

Pero mediante la inducción intuitiva se conocen no solamente los objetos primarios de las ciencias particulares —por ejemplo, «hombre» y «ser viviente» (B 19, 100 b 1, 3)— y los principios de las ciencias particulares, sino también los objetos de la metafísica, y esto muestra que el método de la inducción intuitiva es independiente de la estructura de los objetos, es decir, independiente de si los objetos tienen, o no, una estructura formal de mediación. Si bien el proceso inductivo inicialmente se funda en la estructura de mediación de los objetos y se incrementa con la relación predicativa de algo con algo según el esquema: x es y, lo cual es z, conduce de este modo a objetos que ya no presentan tal articulación interna.

Que los objetos de la metafísica también son captados por el método intuitivo se desprende, por ejemplo, de lo siguiente: Aristóteles hace que el proceso inductivo expuesto en B 19 encuentre su conclusión en el arribo a las *categorías*, a lo «indivisible» (ἔξω ἄν τὰ ἀμερῆ στῆ, 100 b 2). Además, las ἀρχαί mencionadas en B 19, 100 b 5–17 pueden incluir, junto a los principios propios, también los *axiomas*, κοινὰ ἀρχαί; pues por ἀρχαί en general, según A 2, 72 a 14–16, han de entenderse tanto los principios propios como también los axiomas. De la *potencia* y del *acto* se dice en Θ 6, 1048 a 35 que devienen claros por inducción. Para la determinación correcta del contrario, que pertenece a los *propria* del ente en cuanto ente, I 3, 1054 b 33 se refiere a la induc-

ción. Finalmente, el primer capítulo de la *Metafísica* se vincula al último capítulo de los *Segundos analíticos* con una presentación semejante de la inducción como acrecentamiento del conocimiento, y Aristóteles dice que la discusión en el capítulo ha sido puesta en marcha porque —según la convicción más general— en la sabiduría se trata de las primeras *causas* (A 1, 981 b 27–29). En vistas a los *analogía*, la inducción intuitiva, naturalmente, es modificada.

(b) Contrariamente a la inducción intuitiva misma, un método auxiliar y de comprobación de la inducción intuitiva, a saber, el método diáiretico, es exclusivamente aplicable por las ciencias particulares, no por la metafísica. La razón de esto es la diferencia estructural de los objetos de ambas ciencias. El carácter fundamental de los objetos metafísicos no admite ningún «análisis»; la estructura de mediación formal es la condición previa de la diáiresis. Es que la diáiresis apunta a la definición, y la definición —como se indicó *supra*, pp. 47 s.— está ligada, al menos, a la estructura de mediación formal.

La diáiresis es tratada en los *Segundos analíticos*, en primer lugar, en B 5, por lo tanto, en relación con la investigación sobre el hecho de que la definición de un objeto primario no puede ser la conclusión de un silogismo demostrativo (B3–7). En este contexto, la objeción principal es contra la diáiresis platónica: incluso si la diáiresis pudiera lograr una definición, la definición no sería obtenida por un *silogismo* demostrativo, dado que a la diáiresis le falta la capacidad de demostración y de conclusión: συλλογισμόν δ οὐ λέγει ὁ ἐκ τῆς διαίρεσεως λέγων τὸν ὄρισμόν, B 5, 91 b 35 s. Es que la diáiresis es incapaz de concluir y es solamente un «silogismo débil», ἀσθενῆς, ya que postula de antemano lo que ella debería concluir: ὁ μὲν γὰρ δεῖ δεῖξαι ἀτεῖται, *Primeros analíticos* A 31, 46 a 33 s. Un ejemplo de Aristóteles para esto es el siguiente: supuesto que todo ser viviente es mortal o inmortal y el hombre es un ser viviente, entonces, como conclusión, solo es posible la proposición disyuntiva: el hombre es mortal o inmortal; si, en cambio, se afirma que el hombre es mortal porque es un ser viviente, entonces eso se postula: ὥστε τὸν ἄνθρωπον ἢ θνητὸν μεῦν ἢ ἀθάνατον ἀναγκαῖον εἶναι, ζῶν θνητὸν δὲ οὐκ ἀναγκαῖον, ἀλλ' ἀτεῖται, *Primeros analíticos* A 31, 46 b 10 s. (cf. B 5, 91 b 18–20).

A pesar de esta falta de capacidad de demostración —expuesta en B 5 de los *Segundos analíticos* y en A 31 de los *Primeros analíticos*—, la diáiresis no es totalmente deficiente para el conocimiento de los objetos primarios. Es que ella sirve para la comprobación de las definiciones alcanzadas mediante la inducción intuitiva (B 13, 96 b 25 – 97 b 6). De ese modo, entrena para que en la búsqueda de la definición uno ordene los predicados en la secuencia correcta (96 b 30–35), y garantiza que uno no pase por alto ningún componente del «qué» (96 b 35–a 6). Pero, dado que su procedimiento consiste en desarticlar y relacionar de manera predicativa, la diáiresis, útil como método de com-

probación, permanece ligada a la estructura formal de mediación y, así, limitada a las ciencias particulares.

(c) También en el conocimiento inductivo de los objetos de la metafísica ciertamente se relaciona una cosa con otra, pero no de la manera predicativa: x es y , lo cual es z , sino —a causa de la falta de una estructura formal de mediación— a la manera del $\pi\rho\acute{o}\varsigma \xi\nu$ o de la analogía. Un ejemplo del método analógico-inductivo de la metafísica, de la «reunión de lo análogo en una mirada» — $\tau\acute{o} \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\nu \sigma\upsilon\nu\omicron\rho\acute{\alpha}\nu$ — es este: el acto es a la potencia como el que edifica es al que sabe edificar, como el que está despierto es al que duerme, etc. (Θ 6, 1048 a 37 – b 6; para el conocimiento analógico de las causas, *cf.*, p. ej., *Física* A 7, 191 a 7–19). Esquemáticamente, esta analogía se presenta así: el acto es a la potencia como x es a y . No hay, por lo tanto, ninguna estructura de mediación de los objetos metafísicos análogos potencia y acto; la identidad no es genérica y articulada en sí misma como en los objetos primarios de las ciencias particulares, sino una identidad proporcional, construida mediante «igualdad de relaciones», ἰσότης λόγων, «*analogia proportionalitatis*» (*Ética Nicomaquea* E 6, 1131 a 31). En el procedimiento analógico-inductivo ciertamente se abordan —de un lado de la proporción— objetos con estructura de mediación («el que edifica», «el que puede edificar», «el que está despierto», «el que duerme»), pero la estructura de mediación de estos objetos es irrelevante, dado que en las proporciones solo se trata de la identidad de la relación proporcional. Por eso el método analógico-inductivo de la metafísica no es, como el método inductivo y especialmente el método diairético de las ciencias particulares, un procedimiento que opera desarticulando.

La unidad de la analogía sobrepasa tanto la unidad numérica y eidética como también la unidad genérica (Δ 6, 1016 b 31 – 1017 a 3). Cuando las ciencias particulares abordan objetos que pertenecen a diferentes categorías, cuando, por tanto, ya no apuntan a la obtención de una definición, sino que ya tienen constituida la definición, pueden también aplicar el método analógico. (Particularmente para las ciencias naturales, este no carece de significación; *cf.* Owens, *The Doctrine of Being*, p. 59). En este caso, los cuatro miembros de las proporciones están conformados por objetos que tienen una estructura formal de mediación, no solo dos miembros de un lado, como en las proporciones metafísicas. Esto significa que el método analógico —a diferencia del método apodíctico y diairético— es independiente de la estructura de mediación de los objetos y solamente está ligado a la igualdad de las relaciones de los objetos.

A partir del hecho de que no sea la estructura interna de los objetos, sino la igualdad de las relaciones la que determina el método analógico, se aclara también el hecho de que el método analógico no es continuamente aplicado

por la metafísica, a pesar de que ninguno de los objetos de la metafísica tenga estructura de mediación. Los *πρὸς ἐν λεγόμενα*, las categorías, precisamente como los otros objetos de la metafísica, no tienen, por cierto, estructura de mediación, pero, a pesar de esto, no pueden ser conocidas en el procedimiento analógico. Si se quisiera emplear las categorías en una proporción, se podría, en primer lugar, por ejemplo, intentar decir: la cualidad es a la primera categoría como la cantidad es a la primera categoría. Pero esta analogía trimembre es tanto inadmisible como también inapropiada; es inadmisible porque, conforme a ella, la categoría de la cualidad y la categoría de la cantidad deberían ser iguales, lo cual no es el caso; esta analogía es inapropiada porque ella no conduce —inductivamente— a las categorías, sino que las presupone. Luego se podría, por ejemplo, intentar decir: la primera categoría es a la cualidad como el hombre es a lo blanco. Una proporción tal sería ciertamente apropiada con respecto a su naturaleza inductiva, pero es inadmisible, dado que no se da a ambos de sus lados una relación igual: en un lado hay, en realidad, una relación predicativa («hombre»–«blanco»), en el otro, no («primera categoría»–«cualidad»). Finalmente, se podría, por ejemplo, decir: el hombre es a la primera categoría como lo blanco es a la cualidad. Tales proporciones son ciertamente admisibles, pero son inapropiadas, dado que no conducen al conocimiento de las categorías y sus relaciones, sino que presuponen ya en cada lado de la proporción —en disposición cruzada— las categorías como *relata* conocidas; Aristóteles, de conformidad con esto, no ha aplicado tales proporciones (contrariamente a la afirmación de Brentano, *cf.*: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*, p. 93). Debido a la falta de la igualdad de las relaciones, por lo tanto, en las categorías —independientemente de que ellas, uniformemente con los otros objetos de la metafísica, no tengan estructura de mediación—, el procedimiento de inducción del método analógico no es utilizable. Esto muestra —al igual que la posibilidad de aplicación de la proporción en las ciencias particulares— la independencia del método analógico-inductivo respecto de la articulación interna de los objetos, mientras que, por el contrario, el método apodíctico, por un lado, y el método diairético, por otro, están ligados a la estructura interna de los objetos.

VI. La fundamentación de las ciencias particulares mediante la metafísica

Planteo del problema. Hasta ahora, puede surgir la impresión de que la relación entre la metafísica y las ciencias particulares es —a excepción de la aplicación común del método intuitivo-inductivo y analógico— exclusivamente negativa; pues se había mostrado que, por una parte, el método apodíctico de las ciencias particulares desarrollado en los *Segundos analíticos* no es aplicable a la metafísica y, por otra parte, los presupuestos particulares de las ciencias particulares, las ἴδια ἀρχαί, no pueden ser demostrados por la metafísica. Por lo demás, las respectivas ἴδια ἀρχαί no solo no son demostradas por la metafísica, sino que tampoco son tratadas de otra manera; tal vez el proceso de conocimiento con respecto a las respectivas ἴδια ἀρχαί esté concluido después de la obtención del «que» y del «qué» mediante la inducción intuitiva y también mediante la dialéctica fundada en los ἐνδοξα, es decir, mediante la inducción de verosimilitud (cf. *Tópicos* A 2, 101 b 3 s.:...πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει, sc. ἡ διαλεκτικὴ. Según *Tópicos* A 12, en realidad, la inducción es un tipo de argumentación dialéctica. Zeller supone que la inducción dialéctica de verosimilitud es precisamente por eso un recurso de conocimiento de las ciencias particulares, dado que el completo conocimiento de todos los casos particulares indispensable para la inducción silogística —debido a la necesaria convertibilidad de las dos premisas— es imposible; *Die Philosophie der Griechen*, pp. 242 s.).

Una primacía de la metafísica no consiste, por consiguiente, en que ella demuestra o discute los principios de las ciencias particulares. De todos modos, una cierta primacía resulta evidentemente de la universalidad del ámbito temático, del ὄν ἢ ὄν (así como, para la teología, de la dignidad del ámbito temático, de la οὐσία inmaterial separada): los ámbitos temáticos de las ciencias particulares son solamente ámbitos parciales del ámbito temático de la metafísica, y dado que el todo es más que las partes, entonces la metafísica no es —aunque esto Aristóteles no lo diga expresamente— la suma de las ciencias particulares, sino que ella tiene, dentro de una unidad orgánica, la primacía de una ciencia universal sobre una ciencia particular. La cuestión ahora es si una primacía de la metafísica frente a las ciencias particulares también consiste en que la metafísica constata el carácter de realidad de los ámbitos temáticos de las ciencias particulares, no probado por estas.

Tesis. La metafísica determina, ante todo, el rango de realidad de los objetos de las ciencias particulares. De esta manera, la metafísica tiene una primacía sobre las ciencias particulares, propiamente solo las fundamenta y completa la doctrina de la ciencia de los *Segundos analíticos*.

Desarrollo. Respecto de la problemática de la naturaleza de la realidad de los objetos de las ciencias particulares, dos son los aspectos a diferenciar: primero, podría referirse solo a la relación entre lo universal en general —el *medium* del procedimiento de las ciencias particulares, lo inteligible— y las cosas singulares, los αἰσθητά (por ejemplo, la relación entre las *infimae species* caballo y círculo y este caballo y este círculo). Luego podría referirse al grado de enticidad, de «sustancialidad», de los diversos objetos de las ciencias particulares —físicos (de las ciencias de la naturaleza) y matemáticos—, es decir, al tipo de su relación con la οὐσία (por ejemplo, el rango de realidad de la *infima species* caballo, a diferencia de la *infima species* círculo). Lo último está aquí en cuestión principalmente; pero previamente debe notarse algo respecto de lo primero.

Cómo el universal en general es a las cosas singulares, en los *Segundos analíticos* aún se deja pendiente; pues el procedimiento apodíctico como tal no depende de esta determinación. Para el funcionamiento de las demostraciones solamente es indispensable la disponibilidad del universal en general, es decir, que sea predicable «uno de muchos», ἐν κατὰ πολλῶν (A II, 77 a 6), por lo que el universal no puede ser homónimo (equivoco): δεῖ ἄρα τι ἐν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλείονων εἶναι μὴ ὁμώνυμον, A II, 77 a 9. Por lo cual, en los *Segundos analíticos*, Aristóteles establece, por lo menos sobre la realidad del universal en general, lo siguiente: el universal no necesita, a la manera de las ideas, ser separado y subsistente, ἐν τι παρὰ τὰ πολλὰ (A II, 77 a 5; cf. A 24, 85 b 19), y, en otro pasaje, más rotundamente: las ideas deben ser despedidas; ellas son insignificantes trinos de palabras: τὰ γὰρ εἶδη χαίρετω· τερετίσματα τε γὰρ ἔστι, A 22, 83 a 32 s. También establece en los *Segundos analíticos* la incorruptibilidad de los objetos universales de las ciencias particulares; de lo corruptible no puede haber demostración en sentido propio: οὐκ ἔστιν ἄρα ἀπόδειξις τῶν φθαρτῶν οὐδ' ἐπιστήμη ἀπλῶς, A 8, 75 b 24 s. (De acontecimientos que se repiten siempre periódicamente, como el eclipse de luna, es posible una demostración κατὰ συμβεβηκός, *per accidens*; A 8, 75 b 25–36). Lo corruptible, lo que puede comportarse también de otra manera —ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν, A 33, 88 b 33—, es objeto no de la ἐπιστήμη, sino de la δόξα (A 33).

Precisamente porque la relación entre el universal en general y las cosas singulares aún no es determinada explícitamente en los *Segundos analíticos*, pudo suponerse que Aristóteles, en la época de la redacción de los *Segundos analíticos*, habría estado bajo una influencia platónica más fuerte y que habría que ubicar los *Segundos analíticos* antes que los *Primeros analíticos*; así Solmsen, en *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. En la introducción a su edición de los *Analíticos* (pp. 14–22), Ross ha examinado y criticado uno por uno los argumentos de Solmsen; notablemente platónica es, con todo, la manera de expresarse de Aristóteles en un pasaje al que Solmsen también recurrió (pp. 84 s.): en el último capítulo se trata del universal como de un ἐν παρὰ τὰ πολλά (B 19, 100 a 7); pero aquí se alude al «universal en el alma».

Recién en la *Metafísica* se tematiza la relación del universal con las cosas singulares: y dado que resulta que el universal de las ciencias particulares no existe por sí separadamente, sino aquí y ahora como infinitos individuos corruptibles, perceptibles sensiblemente, de los cuales, empero, una ciencia no puede tratar («*individuum est ineffabile*»), surge el problema —ya no metodológico— de la posibilidad de la ciencia en general, tal como es formulado en la aporía octava (εἴτε γὰρ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, τὰ δὲ καθ' ἕκαστα ἀπειρα, τῶν δ' ἀπειρῶν πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην; B 4, 999 a 26–28). Para el esclarecimiento del problema, Aristóteles distingue luego, entre otras cosas, entre una ciencia en sentido potencial y una ciencia en sentido actual: solo la primera trata de lo universal indeterminado, la segunda, de lo singular determinado, del «esto–ahí», τὸδε τι (M 10, 1087 a 15–25).

La tarea de la metafísica constituyente de su primacía, sin embargo, no es simplemente discutir la relación de lo universal y lo singular, sino —como se ha de mostrar— determinar el rango distintivo de los objetos universales de las ciencias particulares, de los objetos físicos y matemáticos, y así determinar la naturaleza de la realidad de los mismos. (Es que el «qué» universal del caballo y del círculo, por ejemplo, no es ente, real, en el mismo grado). En los *Segundos analíticos*, el rango de realidad de los objetos físicos y de los objetos matemáticos no es investigado en ninguna parte; tampoco se dice que una investigación tal sería asunto de las ciencias particulares. De los μαθηματικά (o de los γεωμετρικά) se dice solo una vez, entre paréntesis, que son ἕδη, que, aunque pertenecientes a un sustrato determinado, no son, sin embargo, considerados como ligados al sustrato (sino, pues, como separados) (A 13, 79 a 10–11); y en otro pasaje: lo obtenido por abstracción, τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, que es conocido también por inducción, es decir, lo matemático, no existe por sí, separado (καὶ εἰ μὴ χωριστὰ ἔστιν, A 18, 81 b 4 s.).

Si una investigación de la naturaleza de la realidad de los objetos de las ciencias particulares efectivamente se lleva a cabo en la *Metafísica*, esto no significa aún que una investigación tal sea también la tarea de la metafísica. Así, por ejemplo, el *ὄν ὡς ἀληθές* y el *μὴ ὄν ψεῦδος*, así como el *ὄν κατὰ συμβεβηκός*, ciertamente son tratados en la *Metafísica*, pero han de ser excluidos de la ciencia de la metafísica (cf. E 4, 1027 b 28 – 1028 a 3). Sin embargo, que la metafísica tiene que determinar la naturaleza de la realidad de los objetos de las ciencias particulares se desprende de E 1, un pasaje extraordinariamente revelador para la relación sistemática entre los *Segundos analíticos* y la metafísica.

A continuación de la delimitación de la metafísica respecto de las ciencias particulares en atención al ámbito temático (E 1, 1025 b 7–10), se dice de las ciencias particulares lo siguiente: no discuten el «qué» (sino que parten de él) e igualmente nada dicen acerca del «que» de su género: οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν οὐθέννα λόγον ποιοῦνται... ὁμοίως δὲ οὐδ' εἰ ἐστιν ἢ μὴ ἐστι τὸ γένος περὶ ὃ πραγματεύονται οὐδὲν λέγουσι, E 1, 1025 b 10–17. Esto, en relación con la confrontación de las ciencias particulares y la metafísica, solamente puede significar lo siguiente: la metafísica discute el «qué» y el «que» de los géneros de las ciencias particulares (así interpretado también por Natorp, «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik», p. 48, Joachim, *Aristotle, On Coming-to-be and Passing-away*, «Introduction», p. XVIII, y Jaeger, *Aristoteles*, p. 223). En este modo de la discusión del «que» y del «qué» de los géneros, la metafísica sienta el fundamento de las ciencias particulares, las cuales no cuestionan por sí mismas la naturaleza de la realidad de sus objetos. Con esto, asimismo, la metafísica solamente completa la doctrina de la ciencia de los *Segundos analíticos*, en la que la naturaleza de la realidad de los objetos de las ciencias particulares se deja indeterminada. En el pasaje mencionado de E 1, a la discusión de los campos de ciencia se contraponen la actividad propia de las disciplinas particulares: por una parte, la formación de la definición por referencia a la percepción sensible o por suposición —αἰ μὲν αἰσθήσει ποιήσασαι αὐτὸ δῆλον αἰ δ' ὑπόθεσιν λαβοῦσαι τὸ τί ἐστιν, 1025 b 11 s.—, por otra, la demostración de los *propria* —οὕτω τὰ καθ' αὐτὰ ὑπάρχοντα τῷ γένει περὶ ὃ ἀποδεικνύουσιν, 1025 b 12 s.—. (La siguiente declaración de Aristóteles de que, por consiguiente, es evidente que el «qué» no es demostrado, sino que es aclarado de otro modo, no plantea dificultad alguna si se la interpreta como explicación parentética de que las demostraciones solo parten del «qué» —ἀλλ' ἐκ τούτου, 1025 b 10— y que el «qué» es obtenido inductivamente).

Dado que en el pasaje consultado solamente se trata del «qué» y del «que» del género (1025 b 8, 12, 16), podría surgir la impresión de que la metafísica no tendría que determinar la naturaleza de la realidad de todos los objetos de las ciencias particulares. Pero ha de tenerse en cuenta lo siguiente: lo que

vale para los géneros supremos se aplica, según el «*dictum de omni et nullo*», a todos sus miembros particulares. A esto se añade que en los *Segundos analíticos* también la palabra γένος a menudo está por lo abarcado por ella (por ej., A 7, 74 a 42, cf. Ross, *Analytics*, p. 531).

La naturaleza de la realidad de los objetos de las ciencias particulares, el modo de su existencia, se investiga en los libros Z y H, como también en los libros M y N. Pero, ya a continuación de la contraposición de la metafísica con las ciencias particulares y la indicación de la primacía de la metafísica en E I, los objetos de las ciencias particulares son sumariamente caracterizados con respecto a su realidad: los objetos de la física (ciencia de la naturaleza) son separados, es decir, independientes, pero no inmóviles; los objetos de la matemática pura son inmóviles, pero no independientes: ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἕνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλη, E I, 1026 a 13-15 (con la conjetura de Schwegler en línea 14). Los objetos de las ciencias particulares, que aparecen en las demostraciones según las reglas de los *Segundos analíticos*, no tienen, por lo tanto, el mismo rango de realidad y el mismo grado de enticidad. Si un científico toma por objeto, por ejemplo, el εἶδος círculo, ya desde siempre ha prescindido de la materia y del movimiento, no así en el caso del tratamiento, por ejemplo, del εἶδος caballo (cf. E I, 1025 b 30 - 1026 a 6). Esto significa lo siguiente: los objetos de la matemática, a diferencia de los de la física, son solo propiedades abstraídas de las cosas singulares. (Más detalladamente, luego, en el libro M, no solo es criticada la doctrina de que los μαθηματικά existen separados de las cosas singulares, sino también la doctrina de que ellos existen *en* las cosas singulares, M 2, 1076 a 38 - b 11; y después de esto se fundamenta la doctrina: los μαθηματικά son abstraídos de las cosas singulares, M 3, 1077 b 17 - 1078 b 6).

Que la metafísica determina la realidad de los objetos de las ciencias particulares (y el pasaje de E I, 1025 b 10-18 ha de interpretarse en este sentido), se encuentra confirmado también por dos circunstancias; primero, por una observación de Aristóteles sobre la problemática de la materia de los objetos matemáticos: el desarrollo de esta problemática, se dice en K I, 1059 b 14-21, ni es asunto de la ciencia de la naturaleza, ni de la ciencia que investiga la demostración y, por lo tanto, de la ciencia misma de la analítica, sino de la metafísica, προκειμένη φιλοσοφία (Jaeger ha indicado que el tratamiento de la materia matemática se efectúa en N 2; cf. Jaeger, *Aristoteles*, p. 221, n. 2). La segunda circunstancia es la siguiente: los libros MN, que discuten los μαθηματικά, así como los libros ZH, que tratan de las entidades sensibles, per-

tenecen —independientemente de si originariamente o recién después— a las partes constitutivas de la *Metafísica* existente (cf. Jaeger, *Aristoteles*, pp. 213–215, y Ross, *Metaphysics*, vol. I, «Introduction», pp. xviii–xxi). Esto se desprende de las múltiples conexiones cruzadas que sobre todo existen, por una parte, entre MN y B (también A) —a saber, a través de las aporías quinta, sexta, octava, novena, duodécima, decimocuarta y decimoquinta— y, por otra, entre MN y ZH, por ejemplo a través de la remisión hacia adelante a MN en Z II, 1037 a 10–13 y a través de la observación introductoria —que remite hacia atrás, no solo a la *Física*, sino también a ZH— de M I, 1076 a 8–10: *περὶ μὲν οὖν τῆς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας εἰρηται τίς ἐστιν, ἐν μὲν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν περὶ τῆς ὕλης, ὕστερον δὲ περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν.*

Bajo esta mirada, es evidente que la investigación de las entidades sensibles en los libros ZH y de los objetos matemáticos en los libros MN, incluida la crítica a diversas doctrinas (sobre todo, de Platón, de Espeusipo, de Jenócrates), tiene también el propósito de la fundamentación de las ciencias particulares.

Evidentemente, otro propósito de estas investigaciones está en primer lugar, a saber: la determinación *preliminar* de la οὐσία, es decir, del objeto propio de la metafísica. Tres pasajes dan cuenta de esto: (1) después de que en el primer capítulo del libro Z la pregunta por el ente ha sido precisada como pregunta por la οὐσία y en el siguiente capítulo la pregunta por la οὐσία ha sido establecida como a examinar en primer lugar en las cosas sensibles, Aristóteles pone de relieve las diferencias de significado de la οὐσία, a saber, el τί ἦν εἶναι, el καθόλου, el γένος y el ὑποκείμενον, y finalmente declara: en primer lugar, solamente debe ser investigada la οὐσία, en el sentido de la forma, en las en general reconocidas entidades sensibles (la οὐσία en el sentido de la materia y del compuesto, del concreto, en adelante ha de dejarse a un lado): *ὁμολογοῦνται δ' οὐσαί εἶναι τῶν αἰσθητῶν τινές, ὥστε ἐν ταύταις ζητητέον πρῶτον*, Z 3, 1029 a 33 s. La razón de esto es que, por principio, se tiene que pasar desde lo menos cognoscible por naturaleza hacia lo más cognoscible por naturaleza (Z 3, 1029 b 3–12). (2) En el transcurso de Z II Aristóteles resume el estado de la investigación y, sintetizando, dice lo siguiente: las cosas sensibles son consideradas con vistas a una entidad diferente —«como números o cosas semejantes»— que ha de ser investigada posteriormente a partir de ellas (1037 a 10–14). (3) Al comienzo del libro M se menciona como objetivo de la investigación la determinación del «que» y del «qué» de una entidad inmóvil y eterna: *ἡ σκέψις ἐστὶ πότερον ἐστὶ τις παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκίνητος καὶ αἰδῖος ἢ οὐκ ἐστὶ, καὶ εἰ ἐστὶ τίς ἐστὶ*, 1076 a 10–12.

El objetivo de las investigaciones en ZH y MN preserva, por consiguiente, la determinación del objeto propio de la metafísica. La fundamentación de las ciencias particulares, y con ello la compleción de la doctrina de la ciencia, no es el propósito principal de estas investigaciones; ella es una consecuencia que incidentalmente resulta del hecho de que la metafísica, mediante los diferentes significados de la οὐσίᾱ, se dedica a la determinación de su objeto propio, es decir, de la realidad por antonomasia. A partir de esta relación posiblemente se aclare también la circunstancia de que —prescindiendo de la indicación en E 1— en ninguna parte de la *Metafísica* la fundamentación de las ciencias particulares es explícitamente indicada como tarea de la metafísica.

Avicena ha sido quien expresamente destacó la fundamentación accidental de las ciencias particulares a través de la metafísica en su tratado sobre la metafísica, en la enciclopedia *El libro de la curación*: «Por lo tanto, esta ciencia (la metafísica), como una tarea suya accidental, explica los primeros principios de las ciencias particulares» (*Die Metaphysik Avicennas*, traducida y comentada por M. Horten, Halle – New York, 1907, p. 23).

VII. La función de los objetos metafísicos en las ciencias particulares según la doctrina de la ciencia

Planteo del problema. Los objetos metafísicos, pertenecientes a todo ente, deben también, en cierta manera, pertenecer al ámbito de las ciencias particulares. Ellos no son tematizados en las ciencias particulares; son, sin embargo, sus presupuestos fundamentales. Al investigar la metafísica sus propios objetos, ella explicita también los presupuestos fundamentales de las ciencias particulares, se remonta al fundamento de las ciencias particulares. ¿Cómo aparecen los objetos metafísicos en las ciencias particulares según la doctrina de la ciencia de los *Segundos analíticos*?

Tesis. Según la doctrina de la ciencia, los objetos metafísicos aparecen en las demostraciones de las ciencias particulares de la siguiente manera: las cuatro causas, como términos medios; la distinción de potencia y acto, en la relación de la primera premisa con la conclusión y en la relación de una demostración universal con una demostración menos universal; los axiomas, como presupuestos tácitos necesarios de toda demostración; las categorías, como límite superior de las predicaciones y garantía del conocimiento demostrativo.

Desarrollo. (1) Aristóteles explica la aparición de las cuatro causas en las demostraciones en B 11 de los *Segundos analíticos*. Las cuatro causas aparecen en las demostraciones como términos medios: *πᾶσαι ἀνταί (sc. αἰτίαι τέτταρες) διὰ τοῦ μέσου δείκνυνται*, 94 a 23. Como componente de la definición del *proprium*, el término medio es en cada caso, en primer lugar, la «*causa formalis*» del *proprium* (94 a 35 con referencia a B 8 y B 10). La «*causa materialis*», sin embargo, no puede aparecer, en este contexto, como la materia a partir de la cual surgen las cosas singulares (la palabra ὕλη nunca aparece en los *Segundos analíticos*), sino solamente de manera modificada: como los presupuestos necesarios de la conclusión, *τὸ τῶν ὄντων ἀνάγκη τοῦτ εἶναι*, 94 a 21 s. (cf. Ross, *Analytics*, p. 638: «... the two premisses taken together»; L. Robin, *La pensée hellénique*, Paris, 1942, p. 427: «Or, le moyen est en effet ce dont la position est nécessaire de la conclusion»). Aristóteles ejemplifica esto en los presupuestos matemáticos de la demostración de que el ángulo en el semicírculo es un recto (94 a 24–35). La «*causa formalis*» puede, por lo demás, igualmente ser «*causa efficiens*» o «*causa finalis*». Para la función de la «*causa efficiens*» como término medio Aristóteles aduce el ejemplo histórico (94 a 36 – b 8): la causa de que los atenienses fueran combatidos por los persas fue el ataque de los atenienses junto con los eretrios a

Sardes; esto dio el primer impulso, τὸντο γὰρ ἐκίνησε πρῶτον. (A las demostraciones con una «*causa efficiens*» pertenecen también los ejemplos del eclipse de luna y del trueno como ruido en las nubes causado por la extinción del fuego; A 10, 94 a 5). Aristóteles sostiene que también la «*causa finalis*» puede aparecer como término medio (94 b 8–12). A continuación, siguen ejemplos de una doble causación de un acontecimiento. Tanto la «*causa efficiens*» como también la «*causa finalis*» aparecen a veces en un único acontecimiento (92 b 12–34). Así, en un paseo después de la comida, por una parte, la salud (A) es producida por la digestión (B; la «*causa efficiens*») (94 b 12–20), por otra parte, la digestión (B) —como presupuesto indispensable de la salud— es producida por la salud (A; la «*causa finalis*») (94 b 20–23). La serie de los acontecimientos en tales casos es contrapuesta: en el primer caso, el de la «*causa efficiens*», el término medio (digestión; B) ocurre *antes* del término mayor (salud; A); en el segundo caso, el de la «*causa finalis*», el término medio (salud; A) ocurre *después* del término mayor (digestión; B), es decir, la causa final (salud) ocurre al final (94 b 23–26). Otros dos ejemplos —solamente metódicos— de Aristóteles son los siguientes: la luz pasa a través de las aberturas de una lámpara, por una parte, porque las partes de la luz son más pequeñas que las aberturas de la lámpara, por otra parte, para que uno no tropiece. El trueno ocurre, por una parte, porque el fuego se extingue en las nubes, por otra, para que los prisioneros en el Tártaro se asusten (94 b 27–34). Tal doble causación aparece de manera especialmente frecuente en los acontecimientos naturales; pues la naturaleza actúa, en un respecto, debido a la finalidad, en otro respecto, por necesidad: ἡ μὲν γὰρ ἐνεκὰ τοῦ ποιεῖ φύσις, ἡ δ' ἐξ ἀνάγκης, 94 b 36 s.

Si bien las cuatro causas (la casusa material, de manera modificada) aparecen así como términos medios —es decir, parcialmente combinadas—, no pueden, sin embargo, aparecer en *todas* las demostraciones de las ciencias particulares. En los objetos matemáticos, inmóviles, la «*causa efficiens*» y la «*causa finalis*» no son pertinentes. Aristóteles no pone de relieve esto explícitamente en B II, pero sí a manera de ejemplo en la primera aporía de la *Metafísica* (B 2, 996 a 21–32).

(2) Del ente en el sentido de potencia y acto, δύναμις y ἐνέργεια, el discurso puede solamente ser limitado en la doctrina de la ciencia porque la ὕλη ἀσθητή, en la que primariamente radica la potencia, no tiene lugar en las demostraciones universales. La distinción de potencia y acto puede ser relevante en la doctrina de la ciencia en tanto que esa distinción también se encuentra en el interior de lo inteligible y de las demostraciones mismas.

De todas maneras, la distinción de potencia y acto en el interior de lo que deviene está implícitamente a la base de una determinada doctrina de los *Segundos analíticos* (sin que aquí, de ese modo, la distinción de potencia y acto aparezca en el interior de las demostraciones mismas de las ciencias particulares). En la investigación de la posibilidad de inferencia con respecto a los diversos acontecimientos temporales (B 12), Aristóteles considera la diferencia de lo continuo y lo discreto. Aristóteles niega la posibilidad de inferir un acontecimiento posterior a partir de uno anterior porque en la secuencia de acontecimientos hay intervalos que interrumpen la continuidad; durante un intervalo —esté en mayor o menor medida definido— sería falso considerar un acontecimiento posterior como ya causado y dado e inferirlo a partir del acontecimiento anterior (ἐν γὰρ τῷ μεταξὺ ψεῦδος ἔσται τὸ εἰπεῖν τοῦτο, 95 a 34). El fundamento de esta argumentación de Aristóteles es la asunción de que los acontecimientos no están relacionados ni a la manera de la contigüidad (ἐχόμενον) ni tampoco a la manera de la continuidad (συνέχεξ), sino a la manera de la sucesión (εφεξῆς, 95 b 13), de que, por lo tanto, hay intervalos en una secuencia de acontecimientos, para lo cual, a su vez, la razón es (Aristóteles remite expresamente a la *Física*) la siguiente: en lo que está sucediendo están incluidos infinitamente muchos hechos sucedidos —y esto significa, conforme al sentido: según la *potencia*—: ἐνυπάρχει γὰρ ἄπειρα γεγονότα ἐν τῷ γινομένῳ, 95 b 9 s.

Potencia y acto son distinguidos aquí en el interior de lo que deviene y son considerados solo implícitamente para la doctrina de la imposibilidad de inferir acontecimientos posteriores a partir de anteriores. Pero, además, la distinción entre potencia y acto se presenta en el interior de la demostración misma. Es que la primera premisa de una demostración contiene potencialmente la conclusión; antes de sacar la conclusión, se tiene ya, en un sentido determinado —potencial—, un conocimiento, en otro sentido —actual—, aún no se tiene: τὴν δ' ... λαβεῖν συλλογισμὸν τρόπον μὲν τινα ἴσως φατέον ἐπίστασθαι, τρόπον δ' ἄλλον οὐ, A I, 71 a 24–26. (La segunda premisa, en cambio, a veces es conocida solo junto con la conclusión. De esto, un ejemplo, que se basa en la praxis de construcción, tal como hipotéticamente es reconstruido en detalle por Heath, *Mathematics*, p. 38, es el siguiente: ciertamente se conoce previamente que todo triángulo tiene la suma de sus ángulos igual a dos rectos, pero que la figura en el semicírculo es un triángulo —segunda premisa—, se conoce solo junto con la conclusión, que los ángulos de la figura en el semicírculo son igual a dos rectos; A I, 71 a 17–21). Con la realización de la demostración, por lo tanto, el conocimiento potencial se actualiza. Al dilema del argumento sofístico en el *Menón* de Platón que establece la imposibilidad del aprender (οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε, 80 e 2 s.), Aristóteles

prefiere considerarlo como resuelto a través de la distinción de potencia y acto, en lugar de a través de la doctrina de la ἀνάμνησις (εἰ δὲ μὴ, τὸ ἐν τῷ Μένωνι ἀπόρημα συμβήσεται, A 1, 71 a 29). Asimismo, con la distinción de potencia y acto Aristóteles podría encontrarse con la objeción de que la demostración y el silogismo en general son una «*petitio principii*» y de que el pasaje de las premisas a la conclusión no significa progreso alguno del conocimiento (cf. Ross, *Analytics*, «Introduction», pp. 39 s.).

Existe, además, según la doctrina de la ciencia, una relación entre δύναμις y ἐνέργεια en la medida en que una demostración más universal incluye una menos universal (A 24, 86 a 22–29), es decir: con una demostración universal se conoce potencialmente la demostración menos universal (τῶν προτάσεων τὴν μὲν προτέραν ἔχοντες ἴσμεν πως καὶ τὴν ὑστέραν καὶ ἔχομεν δυνάμει, A 24, 86 a 23–25). Aristóteles aduce este hecho como el argumento relativamente mejor en favor de que ha de preferirse una demostración universal a una particular (A 24, 86 a 22 s.).

(3) Cómo funcionan los axiomas en las demostraciones según la doctrina de la ciencia, ya ha sido descrito *supra* (pp. 34–39). Los axiomas, en los *Segundos analíticos*, son destacados como los presupuestos necesarios tácitos de todas las demostraciones de las ciencias particulares. En este contexto, una observación de Aristóteles sobre ellos vale también para los otros objetos metafísicos: es suficiente con que su validez sea reconocida por las ciencias particulares solo con respecto al género correspondiente (A 10, 76 a 39–42).

(4) Sobre la aparición de los *propria* del ente en cuanto ente en las ciencias particulares la doctrina de la ciencia no da explicación alguna. Que estos *propria* son presupuestos por las ciencias particulares, se desprende expresamente solo de un pasaje de la *Metafísica*: al géoetra, se dice, no le corresponde la consideración acerca de qué es contrario o perfecto, uno o ente, idéntico o diverso, sino que él acepta esto en su ámbito como presupuesto, ἀλλὰ ἢ ἐξ ὑποθέσεως (Γ 2, 1005 a 11–13, en la interpretación de Alejandro *ad locum*).

(5) Según la doctrina de la ciencia, las categorías aparecen en todas las proposiciones de las demostraciones de las ciencias particulares, en la medida en que en estas siempre se predica algo de algo. En este punto, algo que pertenece a la primera categoría no puede decirse de algo en una de las otras categorías (a no ser κατὰ συμβεβηκός, A 22, 83 a 8). Los típicos enunciados utilizados por las ciencias particulares deben ser del tipo: la madera es blanca, τὸ ξύλον ἐστὶ λευκόν, no del tipo: τὸ μουσικόν ἐστὶ λευκόν o τὸ λευκόν ἐστὶ ξύλον (A 22, 83 a 1–21). Por eso, en las típicas proposiciones de las demostraciones, los predicados designan o bien lo perteneciente al «qué» o bien una cualidad, una cantidad, una relación, una acción, una pasión, un dónde o un

cuándo: ὥστε ἢ ἐν τῷ τί ἐστίν ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ πρὸς τι ἢ ποιοῦν τι ἢ πάσχον ἢ ποὺ ἢ ποτέ, ὅταν ἐν καθ' ἑνὸς κατηγορηθῇ, A 22, 83 a 21–23.

En las proposiciones de las demostraciones, las categorías constituyen el límite supremo de la predicación. El sujeto primero, del cual en general algo puede ser dicho, es en cada caso un individuo (en las demostraciones, una *infima species*); el último predicado en una serie de predicaciones es en cada caso una categoría, que a su vez no puede ser ni predicado ni sujeto de otro término ulterior según la extensión (ὁ οὐκέτι οὔτε κατ' ἄλλου προτέρου οὔτε κατ' ἐκείνου ἄλλο πρότερον κατηγορεῖται, A 22, 83 b 30 s.). La existencia de las categorías impide, así, un proceso de predicación infinito que conduce hacia arriba en las premisas (οὐδ' εἰς τὸ ἄνω ἀπειρα ἐσται, A 22, 83 b 13) y, de esta manera, a fin de cuentas y en primer lugar, hace posible el conocimiento por demostración.

Recapitulación

La metafísica como ciencia del ente en cuanto ente es concebida teniendo como trasfondo la doctrina de la ciencia de los *Segundos analíticos*. En las primeras cuatro aporías del libro B de la *Metafísica* son tenidas en cuenta doctrinas de los *Segundos analíticos*, las cuales, empero, al fin y al cabo, son inadecuadas para la fundación de la metafísica como ciencia no genéricamente determinada del $\delta\nu \ \eta \ \delta\nu$. El método demostrativo no es aplicable a la metafísica. La metafísica tampoco puede derivar a partir del ente los inmediatos principios propios de las ciencias particulares, dado que el ente no es un género y pertenece a todo. La metafísica tampoco puede demostrar sus propios objetos. La razón de esto es que los objetos de la metafísica, que pertenecen a todos los entes, son, de conformidad con la estructura no genérica del ente, indefinibles y también es indefinible la base de estos objetos, el ente en cuanto ente. El método demostrativo, por otra parte, está condicionado por la estructura no genérica del ente; si el ente fuera un género, entonces el procedimiento de demostración de las ciencias particulares no sería indispensable. Los objetos de la metafísica y de las ciencias particulares presentan una estructura diferente; los objetos de las ciencias particulares tienen una unidad causal o formalmente mediada; los objetos metafísicos, por el contrario, no tienen ninguna estructura de mediación. La inducción intuitiva y el procedimiento analógico no son dependientes de estas diferentes estructuras de los objetos de las ciencias particulares y de los objetos metafísicos. La naturaleza de la realidad de los objetos de las ciencias particulares es determinada antes que nada por la metafísica, que por eso tiene una primacía sobre las ciencias particulares y completa la doctrina de la ciencia. Entre los objetos metafísicos, aparecen, según la doctrina de la ciencia, los siguientes: las cuatro causas, como términos medios; potencia y acto, en la relación de la primera premisa con la conclusión y en la relación de una demostración universal con una demostración menos universal; los axiomas, como presupuestos necesarios de todas las demostraciones; las categorías, como límite supremo de las proposiciones de las demostraciones.

Bibliografía

A. Ediciones

Aristotelis Opera (1831). Ed. I. Bekker, vols. 1 y 2. Berlin.

Aristotle's Prior and Posterior Analytics (1957). A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford.

Aristotle's Metaphysics (1924). A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. 2 vols. Oxford.

B. Traducciones

Bassenge, F. (1960). *Aristoteles. Metaphysik.* Berlin.

Lasson, A. (1907). *Aristoteles. Metaphysik.* Jena.

Rolfes, E. (1922). *Aristoteles. Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik.* Leipzig.

Tredennick, H. (1960). *Aristotle. Posterior Analytics.* London.

C. Comentarios

Comentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae. Berlin.

Vol. I: *Alexander Aphrodisiensis in Metaphysica*, ed. M. Hayduck (1891).

Vol. V, 1: *Themistius in Analytica Posteriora*, ed. M. Wallies (1900).

Vol. VI, 2: *Asclepius in Metaphysicorum libros A-Z*, ed. M. Hayduck (1888).

Vol. XIII, 3: *Johannes Philoponus in Analytica Posteriora cum Anonymo in librum secundum*, ed. M. Wallies (1909).

Vol. XXI, 1: *Estratius in Analyticorum Posteriorum librum secundum*, ed. M. Hayduck (1907).

Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis. Venezia 1562–1574.

Vol. I, 2: *Aristotelis Posteriorum Resolutiorum libri duo* (1562).

Vol. VIII: *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII* (1562).

Thomas Aquinatis Opera Omnia. Paris.

Vol. 22: *Posteriorum Analyticorum Liber I, II* (1871).

Vol. 24: *In XII Libros Metaphysicorum* (1875).

Zabarella, I. (1582). *In duos Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Commentarius.* Venezia.

Pacius, J. (1597). *Aristotelis Organon cum commentario analytico.* Frankfurt.

Th. Waitz. (1844–46). *Aristotelis Organon graece*, Leipzig, II. Pars posterior.

Schwegler, A. (1847–48). *Die Metaphysik des Aristoteles.* Tübingen.

Bonitz, H. (1849). *Aristotelis Metaphysica*, vol. II, Bonn.

Ross, W. D. (1924). *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Commentary*, 2 vols., Oxford.

D. Index

Bonitz, H. (1870). *Index Aristotelicus (Aristotelis Opera, ed. Academia Borussica, vol. V)*. Berlin.

E. Bibliografía general

Allan, D. J. (1955). *Die Philosophie des Aristoteles*. Hamburg.

Ambühl, H. (1958). *Das Objekt der Metaphysik bei Aristoteles*. Freiburg (Diss.).

Brentano, F. (1862). *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg.

Fritz, K. v. (1955). Die APXAI in der griechischen Mathematik. *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. I. Bonn.

Heath, Th. (1949). *Mathematics in Aristotle*. Oxford.

Jaeger, W. (1912). *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin.

Jaeger, W. (1923). *Aristoteles – Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin.

Joachim, H. H. (1922). *Aristotle. On Coming-to-be and Passing-away*. Oxford.

Kapp, E. (1942). *Greek Foundations of Traditional Logic*. New York.

Lee, H. D. P. (1935). Geometrical Method and Aristotle's Account of First Principles. *The Classical Quarterly*, XXIX.

Maier, H. (1986–1900). *Die Syllogistik des Aristoteles*. Tübingen.

Meulen, J. v. d. (1951). *Aristoteles – Die Mitte in seinem Denken*. Meisenheim.

Mansion, A. (1956). L'Objet de la Science Philosophique Suprême d'après Aristote, *Métophysique* E 1. En *Mélanges de Philosophie Grecque*. Paris.

Mansion, S. (1946). *Le Jugement d'Existence chez Aristote*. Louvain. Paris.

Maquart, F.-X. (1926). Aristote n'a-t-il affirmé qu'une distinction logique entre l'essence et l'existence? *Revue Thomiste* XXXI.

Natorp, P. (1888). Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik, *Philosophische Monatshefte* XXIV.

Owens, J. (1951). *The Doctrines of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto.

Patzig, G. (1960). Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles. *Kant-Studien*, 52.

Prantl, C. (1855). *Geschichte der Logik in Abendlande*. Erster Band. Leipzig.

Reidemeister, K. (1949). *Das exakte Denken der Griechen*. Hamburg.

Scholz, H. (1930). Die Axiomatik der Alten. *Blätter für deutsche Philosophie* IV.

Solmsen, F. (1929). *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlin.

Theiler, W. (1958/2). Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles. *Museum Helveticum*.

Thiel, P. N. M. (1918). *Die Bedeutungen des Wortes Hypothesis bei Aristoteles*. Freiburg (Diss.).

Tugendhat, E. (1958). TI KATA TINOS. Freiburg–München.

Wieland, W. (1962). *Die aristotelische Physik*. Göttingen.

Zeller, E. (1879) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung – II. Teil, II. Abteilung: Aristoteles und die Alten*. Leipzig.

Índice de nombres

Alejandro 21, 65
Ambühl 36
Asclepio 36
Averroes 27, 31
Avicena 61
Brentano 54
Cherniss 32
Espeusipo 32, 60
Euclides 19, 37
Filópono 27, 45
Hamelin 36
Heath 19, 64
Hegel 38
Jaeger 58, 59, 60
Jenócrates 60
Joachim 19, 58
Mansion 32, 36, 40, 45
Maquart 27
Natorp 58
Owens 21, 27, 31, 36, 40, 45, 53
Patzig 36
Platón 40, 60, 64
Robin 36, 62
Rolfes 27, 31
Ross 19, 21, 27, 39, 45, 50, 57, 59, 60, 62, 65
Schwegler 59
Simplicio 26
Solmsen 57
Tomás 27, 31
Zabarella 26, 31
Zeller 55

Sobre el autor

Elmar Treptow. Es un reconocido filósofo alemán, actualmente profesor emérito de la Universidad de Múnich (Ludwig–Maximilians–Universität München). Estudió filosofía y filología clásica en las Universidades de Münster, Hamburgo y Múnich. Después de su doctorado y su habilitación para acceder a una cátedra universitaria en el año 1971 con sus tesis sobre Hegel y los jóvenes hegelianos, comenzó a impartir clases en la Universidad de Múnich. Desde ese momento, sus intereses se centran en el materialismo filosófico de Karl Marx y la filosofía marxista. En 1981 fue cofundador de la revista *Widerspruch – Münchner Zeitschrift für Philosophie*. En su extensa carrera como investigador y docente, así como en sus abundantes publicaciones, ha abarcado una gran variedad de áreas: filosofía social, filosofía política, teoría de la dialéctica (en la ciencia y la sociedad), crítica de la ideología, historia de la filosofía (Aristóteles, Hegel, Marx), filosofía del Antiguo Oriente (India, China, Egipto) y estética de la naturaleza. Entre sus tempranas publicaciones sobre Aristóteles, además del texto cuya traducción presentamos, se destaca también su libro *Zur Aktualität des Aristoteles* (1979).

Sobre los traductores

Laura S. Carugati. Profesora de Filosofía (UBA). Profesora de alemán como lengua extranjera (DAF). Obtuvo becas para formación, investigación y traducción en Alemania y Suiza. Traductora de libros y ensayos filosóficos en lengua alemana de autores como Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche, Carlos Marx, Carl G. Jung, Hans–Georg Gadamer, Georg Simmel, Siegfried Krauer, Werner Hamacher, Uwe Timm, Theodor Adorno, entre otros. Profesora en la carrera de Filosofía (UNSAM). Asesora académica del Centro de Estudios de Hermenéutica (UNSAM). Coordinadora del Taller de Traducción de textos literarios y filosóficos en lengua alemana (INTERPRES–UNSAM). Estuvo a cargo de las Relaciones Académicas e Institucionales con la República Federal de Alemania (UNSAM). Investigadora asociada del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF).

Horacio A. Gianneschi. Licenciado en Filosofía (USAL). Profesor Adjunto ordinario de Lógica y de Filosofía Teórica en la carrera de Filosofía (UNSAM). Profesor Adjunto ordinario del área Filosofía Teórica (UNIFE). Autor de *Elementos de lógica. Primer orden con identidad* (coautoría con E. C. Corti); *Epicuro. Dioses, religión y piedad*; *Jean Piaget y la lógica. Una aproximación a la concepción piagetiana de la lógica formal*. Como traductor ha publicado: Enrico Berti, *Las razones de Aristóteles* (coautoría con M. Monteverdi); Enrico Berti, *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*. Autor de artículos publicados en revistas de filosofía y en actas de congresos o volúmenes colectivos. Miembro de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua.

Sobre el autor de la presentación

Manuel Berrón. Profesor (UCSF). Doctor en Filosofía (UNR). Profesor Adjunto de Filosofía Antigua (UNL). Profesor Asociado de Problemática Filosófica (UNER). Ha realizado estudios de posdoctorado en Argentina y en la Università degli Studi di Macerata. Autor de diversos artículos en el área de la filosofía aristotélica y del libro *Ciencia y dialéctica en Acerca del cielo de Aristóteles* (2016). Secretario de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua. Fue Presidente de la Asociación Argentina de Filosofía Antigua.

Sobre el autor de la introducción a la traducción al español

Eduardo H. Mombello. Licenciado en Filosofía (UNCO). Doctor en Filosofía (UNC). Profesor Adjunto de Filosofía Antigua, Filosofía Medieval y Problemas de la Filosofía Antigua (UNCO). Codirector del PI H190 (UNCO) «Estudio de los argumentos desde un punto de vista lógico: aspectos teóricos, filosóficos, pedagógicos y antecedentes aristotélicos». Socio activo de la Asociación Filosófica Argentina, miembro de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua y miembro fundador de la Asociación Argentina de Filosofía Antigua. Ha sido Director de Posgrado (UNCO).

Con el fin de abordar las relaciones entre la filosofía (metafísica) y las ciencias particulares, Elmar Treptow se ocupa aquí de la conexión objetivo–sistemática entre la *Metafísica* y los *Segundos analíticos* de Aristóteles. Como no contaba con anteriores exposiciones específicas sobre el vínculo entre estas dos obras, el autor se limita a plantear algunas cuestiones fundamentales: la concepción de la metafísica teniendo como trasfondo la doctrina de la ciencia de los *Segundos analíticos*; la imposibilidad de una demostración de los principios de las ciencias particulares mediante la metafísica; la diferencia estructural entre los objetos de la metafísica y los de las ciencias particulares; la fundamentación de las ciencias particulares mediante la metafísica y la función de los objetos metafísicos en las ciencias particulares. El libro está destinado principalmente a investigadores y estudiantes universitarios interesados en los tópicos mencionados y en el pensamiento aristotélico en general.