

CIENCIA Y METAFISICA EN ARISTOTELES

1. — *Actualidad del problema.*

Podemos advertir, dentro de la problemática filosófica contemporánea, la renovada y especial atención de que son objeto dos cuestiones de tradicional importancia especulativa: la de la relación existente entre filosofía y ciencia, y la del carácter científico de la filosofía, o sea su posibilidad de constituirse en ciencia rigurosa. La primera tiene su origen en la radical revisión de planteos que hoy afecta juntamente a todas las ciencias positivas de la naturaleza; y, necesario es reconocerlo, a la filosofía existencialista cabe, mejor que a ninguna otra, el mérito de haber sabido hacerse cargo de la aludida situación. Preocupada por establecer el significado último de esta crisis, ha iniciado un acercamiento más comprensivo de la filosofía hacia la ciencia, fruto del cual es la siguiente conclusión altamente reivindicatoria del saber científico: que sobre la base de las más recientes orientaciones científicas y como un resultado lógico de las mismas, recobran las ciencias su lugar natural frente a la filosofía, se instalan en un plano ontológico común, como filosofías especiales. Para los existencialistas, que han rectificado con ventaja el estricto punto de vista de Husserl sobre la cuestión, no hay propiamente hablando ciencias *fácticas*, ciencias cuyos principios sean simples generalizaciones de hechos, pues

todas las ciencias proceden por principios que abren acceso a los hechos, vale decir que, lejos de condicionarlos, alterarlos o configurarlos, fomentan a priori su autoaparición frente al sujeto cognoscente. La función mayéutica que el logos erodemático de Sócrates cumplía frente a la razón del interrogado, la cumple ahora el logos humano frente a toda forma de ser en general. De ahí que, firmemente afincados en su nueva posición fenomenológica, los existencialistas entiendan siempre el logos al servicio o en función del on, y estimen los distintos principios de la ciencia como otros tantos recursos del logos (horizontes) para poner al descubierto (fáinomai) el ser de particulares esferas de entes. Así se explica, pues, que acuerden valor filosófico a cada una de las ciencias y que las consideren, sin más, como ontologías regionales.

La segunda cuestión, que reconoce una compleja trayectoria histórica, experimentó una transformación decisiva merced a los trabajos de Husserl, de los cuales surge clara la posibilidad para la filosofía de alcanzar categoría científica siempre que se mantenga en el cerrado plano fenomenológico de las esencias y a ellas restrinja su problemática, donde no lleguen las incitaciones e inquietudes de la vida personal y los intereses de la existencia. Si tenemos en cuenta el hecho tan elocuente de que el existencialismo ha liberado a la filosofía de tal restricción al probar el alcance metafísico del análisis fenomenológico, esto es, su aplicabilidad a la existencia, sin que por ello se resienta la cientificidad del método, resultará comprensible entonces la estrecha vinculación que guardan, desde el punto de vista de la fenomenología, las cuestiones aludidas y cómo concurren y se refuerzan mutuamente, en este mismo plano, las soluciones que de ellas se proponen. Pues si, por un lado, resulta factible encarar cada ciencia, fenomenológicamente, como una filosofía particular, de reflejo, la filosofía surge no sólo convertida en ciencia, sino en la más estricta de todas, en la ciencia, por así decirlo, de las ciencias. Y a nadie escapará

que si la filosofía cumple con los requisitos del rigor científico ha de ocupar esta situación de primacía, como ciencia fundadora de las otras.

El entrecruzamiento tan explicable de estas cuestiones hoy en pleno debate, basta para conferir actualidad a todo estudio concierne a las mismas en una filosofía de tanta gravitación histórica como la aristotélica. Pero este interés no sólo viene determinado por un motivo tan general. Hay todavía algo más importante y de un orden más especial; porque la tentativa del existencialismo por otorgar valor ontológico a la ciencia está entendida como una *restauración* del punto de vista clásico y en este sentido ha buscado especial apoyo histórico en la filosofía aristotélica. Lo cual demuestra por sí mismo no sólo la utilidad, sino también la necesidad de una exégesis aclaratoria de las ideas aristotélicas; pues como es característico de la historia de la filosofía que las doctrinas originarias más relevantes se erijan en visiones normativas que tienden a perdurar y reaparecer en el decurso histórico del pensamiento, la explícita ratificación del punto de vista aristotélico frente a la ciencia, como fenomenológico, proporcionaría una pauta segura y eficaz para intentar la reinterpretación de concepciones epistemológicas hasta el presente no muy bien estimadas, como (a simple título de ilustración), las renacentistas de Leonardo y Galileo, que reclaman un examen histórico-crítico mucho más riguroso; y quizás podamos entonces descubrir en ellas la supervivencia de una valoración del conocimiento científico, de raigambre netamente clásica, abusivamente cancelada después y que hoy procura reasumir el existencialismo con miras a un fecundo entendimiento con la filosofía y a una urgente y necesaria renovación de las bases de la ciencia.

¿Qué entendió, pues, Aristóteles por ciencia y cómo concibió la científicidad de la metafísica?

2. — *Aparente ambigüedad del término "ciencia"*.

Apenas queremos indagar en torno al concepto de ciencia en Aristóteles tropezamos con una seria dificultad. Las distintas definiciones que Aristóteles proporciona a lo largo de sus obras: conocimiento de las causas, de lo universal, de la esencia, de lo necesario, parecen contradecir su clasificación de las ciencias y el uso que él mismo hace de este término en numerosos pasajes. Así por ejemplo, no sin razón suele atribuírsele la clasificación de las ciencias en teoréticas (metafísica, matemáticas, física), prácticas (sabiduría práctica, ética) y productivas (artes), pues esta opinión se encuentra apoyada por múltiples textos aristotélicos, principalmente de *Metafísica*, verbi gracia, X, (1064 a 10), donde se habla claramente de *episteme poietiké* y *praktiké*, y II, 993 b 20-25, o I, 982 b 10, en los cuales especifica el objeto de la sabiduría diciendo que no es una *episteme poietiké* sino especulativa. Pero estas consideraciones se verían desvirtuadas por la idea expresada con frecuencia por Aristóteles, de que el arte y la sabiduría práctica (ética) no son ciencias. La primera distinción aparece claramente establecida en *Met.*, I, 981 a 1-5, donde se diferencian arte y ciencia en vista de los fines, dado que el primero conoce con miras a la producción, mientras la segunda por el valor intrínseco al saber mismo; y en varios pasajes señala Aristóteles que el arte no es una ciencia, aunque suponga sí, un principio teórico o científico, pues lo esencial en el arte es la actividad que promueve un cambio en otro ser distinto de aquél que posee tal principio y en tanto que es otro. Además, el arte se verifica para Aristóteles en el plano de lo contingente, de tal manera que sus obras pueden ser como no ser, lo cual se opone al carácter de necesidad propio de toda ciencia. Finalmente, para citar un texto inequívoco, podría oponerse al uso del término *episteme* referido al arte, la neta distinción de las seis formas de conocimiento a saber (*eidénai*) sita en *Met.* I, 980 a 22-983: sensación, memoria, experiencia, arte, ciencia y sabiduría. Y aún podría seguirse en detalle tal diferenciación, de acuerdo con la función

y jerarquía, el objeto, el origen, etc., de cada una de ellas. Basta con señalar, sin embargo, que el arte, en su forma originaria, surge como una simple generalización de la experiencia: mediante la comparación de casos particulares abstraer, e inferir el principio; pero en la medida en que sólo la eficacia de su aplicación puede dar alguna certidumbre de su hallazgo, este principio permanece siempre inseguro y la inferencia carece de la necesidad privativa de la ciencia, que surge, específicamente, como la indagación de las causas verdaderas de los fenómenos y su conocimiento. Claro está que el arte puede aparecer luego desarrollado sobre base científica, siendo en este sentido mucho más cercano de la episteme. Pero ni aún en la forma más elevada de conocimiento y aplicación reflexiva de reglas determinadas, puede el arte confundirse con la ciencia, precisamente porque en este caso depende de la ciencia y la supone. En las artes incipientes, pues, anteriores a la ciencia y promotoras de ella, las razones y juicios verdaderos en que se funda la actividad son inseguramente inducidos por el propio artesano, y en las artes con base científica, en cambio, proporcionados con seguridad por la ciencia; de modo, que en ésta, su forma más típica, el arte no es sino una simple utilización de conocimiento científico, pero nunca, como la ciencia, una investigación autónoma de saber.

En cuanto a la sabiduría práctica, ella, se opone, según ha advertido muy bien Ross, al concepto de ciencia como saber de lo necesario. En los *Segundos Analíticos*, se exige especialmente de las premisas del razonamiento científico que sean necesarias, y el silogismo práctico que precede a la acción no satisface tal requisito. Sus premisas sólo son probables, meras opiniones admitidas por todos o por los más sabios (*Et. Nic.* 1095 a-b, 1098 a, 1142 a, 1145 b). El propio Aristóteles expone cuál es el objeto de esta sabiduría manifestando que trata de las cosas que son generalmente tales, pero que pueden ser de otro modo; es una especie de *arte de actuar* basado en la deliberación acerca de los medios adecuados a un cierto fin. Y para abundar en ejemplos podríamos agregar todavía la radical di-

ferencia que establece entre la ética (como indagación del bien) y las matemáticas — diferencia que podría extenderse a toda ciencia —, en el sentido de que la primera no procede a partir de sólidos principios, de los cuales trata de derivar las necesarias consecuencias, sino que procura elevarse a ellos, por cuya razón no es demostrativa, como la ciencia, sino meramente dialéctica.

De todo lo expuesto cabría concluir que en Aristóteles el concepto de ciencia encierra una flagrante contradicción, pues a primera vista parecería haber dos afirmaciones inconciliables: la de los citados pasajes de la *Metafísica*, en que se dividen las ciencias en teoréticas, prácticas y productivas, y la que distingue netamente la ciencia del arte y de la práctica (presente en *Ética a Nicómaco* y en *Segundos Analíticos*) y con la que conecta la división más estricta de las ciencias en metafísica, matemáticas y física (que se desprende del libro XI de la *Metafísica*). ¿Que decir, pues, de estos dos criterios contradictorios, legítimamente sostenidos y apoyados por textos de innegable valor? ¿Habría que concluir en el reconocimiento de una oposición insoluble?

No cabe duda, sin embargo, que la ambigüedad es más aparente que real. Descartado el hecho — por la imposibilidad de precisar con rigor la cronología real de los libros aristotélicos — de que el concepto y la doctrina de la ciencia deben haber ido evolucionando hacia una precisión cada vez mayor, ya la simple consideración imparcial de los enunciados aristotélicos inclina a conceder mayor importancia a la clasificación de las ciencias en metafísica, matemáticas y física. Pero un examen más detenido del término *episteme* acaba por desvanecer toda incertidumbre. Porque este término sirve para designar, junto a la ciencia en el sentido más riguroso, la forma más alta de *saber en general* (eidénai), y la forma más alta de saber es el saber fundado o constituido por principios racionales, en oposición a la doxa y al conocimiento empírico o vulgar. Así, *episteme* posee, aparte de su significado específico, el más genérico de *conocer racional*; y en este sentido, no sólo abarca el saber

científico sino también el práctico y el productivo, pues éstos tienen una estructura inequívocamente racional. Aristóteles mismo nos da la confirmación de este empleo de *episteme* cuando la sustituye por otros términos genéricos, como por ejemplo en *Met.* VI, 1025 b 25, donde usa los vocablos *teoretiké*, *praktiké* y *poietiké* referidos expresamente a *dianoia* (actividad o proceso intelectual), texto que indujo a Chaignet a proponer, para evitar confusiones, que se sobreentienda siempre, junto a *teoretiké*, *praktiké* y *poietiké*, *dianoia* y no *episteme*. Pero sin necesidad de echar mano a tal recurso basta, con fines discriminativos, tener presente la doble acepción de *episteme*, como conocimiento general y como ciencia estricta, que se reserva entonces para una forma especial del primero, o sea el *teórico* (*episteme theoretiké*). Con lo cual el cuadro de las formas del saber en Aristóteles resultaría ser el siguiente:

Eidenai (conocer)	}	Sensación	}	Productiva (Arte)
		Memoria		Práctica (Saber práctico)
		Experiencia		Teóricas (Ciencias o epistemes en sentido estricto):
		Episteme (en sentido lato <i>dianoias</i>)		

Y así delimitado primariamente el concepto de *ciencia*, cabe preguntarse ahora más concretamente por los caracteres que la definen. ¿Cuál es la constitución interna de toda *episteme theoretiké*?

3. — *Hacia un concepto riguroso de ciencia.*

Cuando se quiere penetrar en la íntima estructura de la ciencia en Aristóteles hay que remitirse principalmente al profundo análisis que este filósofo hace en los *Segundos Analíticos*, donde se halla expuesto el concepto básico y algo así como el término ideal de toda la búsqueda, la idea central con la cual es posible cotejar las distintas definiciones de ciencia propor-

cionadas en otros textos para llegar a su exacta delimitación; porque, en cierto modo, esa idea las engloba y explica, a la vez que constituye su elemento de unión. En la obra citada, la noción de *ciencia* aparece condicionada recíprocamente a la noción de *lógica* (analítica); vale decir, que la *lógica* sólo puede definirse en relación con la *ciencia* y la *ciencia*, en su acepción más primaria o radical, sólo con referencia a la *Analítica*, o sea, a su estructura *lógica*. Ninguno de estos conceptos puede ser entendido independientemente.

La *lógica* (analítica) tiene por objeto para Aristóteles *sistematizar el saber*, y esto porque sólo el saber sistematizado era *ciencia* (*episteme*). Pero sistema era para él *apódeixis*, relación necesaria o demostrativa; de ahí que la *lógica* sea la exposición de la *apódesis*, de la relación de prueba, y que no constituya una investigación autónoma, sino subordinada a la *ciencia* (y en especial, veremos luego, a la *metafísica*, que da el fundamento de la *ciencia*); era simplemente un arte, instrumento u órgano, y ésta es la razón por la cual no figura en el cuadro del saber: porque no es la *apódesis* misma sino sólo su teoría, esto es, su investigación. Y como sólo la *apódesis* constituye el término de la indagación, la *lógica* (analítica) no es para Aristóteles instrumento u órgano cognoscitivo en general, sino epistemológico. Nos enseña no a conocer, sino a convertir nuestro saber en *ciencia*, a arquitecturarlo u organizarlo científicamente. Por eso no proporciona métodos para adquirir el conocimiento sino para sistematizarlo apodicticamente.

El conocimiento reconoce en Aristóteles otras fuentes y principios: se obtiene por la acción conjunta del *nus* y los sentidos, porque el verdadero objeto de todo conocimiento es la realidad y la realidad es la sustancia, un compuesto de materia y forma, de particular y universal, a cuyo núcleo inteligible sólo puede llegar el *nus*. Pero una cosa es conocer y otra saber científicamente. Saber científicamente es conocer la relación de dependencia entre las distintas formas inteligibles de la realidad, captadas por el *nus*. La facultad que relaciona estos conocimientos entre sí es para Aristóteles el *logos*; él re-

fiere un conocimiento a otros mediante otros y, en general, a aquéllos que son primeros (arjai o principios). El logos explica nuestros conocimientos, desarrolla las relaciones implícitas que hay entre los mismos; las cuales no son a su vez sino la traducción de relaciones reales, nada más que un reflejo de un logos objetivo o real, de la estructura racional misma de la realidad.

¿Qué supone pues el saber científico?

En primer término, ciertos *conocimientos*. Si yo digo, por ejemplo: todos los hombres son mortales, Sócrates es hombre, luego Sócrates es mortal, este razonamiento presupone el conocimiento de que todos los hombres son mortales y de que Sócrates es hombre, y además el conocimiento de qué es ser mortal y de qué es ser hombre, y por último, el conocimiento de un ser particular, Sócrates, de quien afirmo todo. Dicho sucintamente, el razonamiento supone el conocimiento de sustancias (existencias), de esencias y de propiedades, y hablando con todo rigor, supone la visión (noesis) de sustancias, esencias y propiedades. Pero el saber científico no es visión (nóesis) sino relación o mediación de conocimientos o visiones (diánoesis). De ahí que suponga, además del conocimiento, la *logicidad* del mismo; si las visiones directamente obtenidas de la realidad por el nus no pudieran relacionarse entre sí, si no hubiese entre ellas referencias lógicas implícitas, no habría saber científico; de modo que sólo puede haber saber científico de la parte logicizable de tales conocimientos. Por eso denominó Aristóteles Analítica a su lógica, porque era el arte de *resolver* las relaciones implicadas en todo conocimiento ⁽¹⁾. Finalmente, queda una tercera suposición: la *logicidad de lo real*. Porque

(1) Así se explica, por otra parte, que la lógica no se identifique para Aristóteles con la metafísica; pues como no considera que el conocimiento concreto sea absolutamente racionalizable, queda un residuo óptico irreductible al logos, y por ello la lógica sólo es la introducción a la metafísica, pero no la metafísica misma. Ese residuo o límite insuperable para el logos era el existente, y en forma más simple, la materia, que era límite para la logicización del ser precisamente porque era *ser*. Para Platón, en cambio, que entendía la materia, en cuanto opuesta al logos, como el no-ser, el ser se resolvía totalmente en logos y la lógica equivalía entonces a la metafísica.

como Aristóteles entendió el conocer, fenomenológicamente, como descubrimiento de la realidad, si ésta careciera de elementos y conexiones lógicas, tampoco las habría en el conocer. La logicidad del conocimiento procede, pues, y es reflejo de la logicidad mucho más primaria de lo real. Sólo que Aristóteles conicibió también el proyecto, y lo realizó, de estudiar la estructura de la pura logicidad, con prescindencia de los conocimientos en los cuales se halla incorporada. En el caso de la demostración, por ejemplo, estimó que podía independizarla de lo que se demuestra y considerar tan sólo la forma o esquema de la relación que se establece entre los juicios. A esta forma pura de la relación la llamó *silogismo*, y a su estudio, que equivalía al de la logicidad pura o abstracta y prescindía de la materia misma del conocimiento, lo denominó Analítica Primera, o examen de la articulación interna del logos, de lo que formalmente lo constituye, la cual retrotraía, como es natural, al análisis del juicio (*Peri hermeneias*) y del concepto (*Categoriai*). Esto no significa, sin embargo, que Aristóteles cultivara una lógica formal o pura en el sentido que hoy damos al vocable; porque para él ese estudio no tiene significado sino en cuanto adquiere luego una confirmación científica, y si bien es posible examinar, con abstracción de sus distintos contenidos la ley que les es inmanente, como esta ley se da tan sólo con ellos, en rigor, únicamente por ellos y en ellos podemos conocer la forma pura del pensamiento. Por esta razón, Aristóteles no estudió el silogismo sino en cuanto forma o esquema de una demostración científica, esto es, en cuanto fundado objetivamente en una relación real de nuestros conocimientos (y otro tanto ocurre con el juicio y el concepto). Las relaciones abstractas o puras se dan originariamente en las concretas, dependen del hecho del conocimiento y lo suponen; sin conocer, el silogismo, —esquema de la demostración— no sería aprehensible; ya que para Aristóteles el logos puede desarrollar únicamente relaciones implícitas en lo noético y sólo a través de este desarrollo conocerse a si mismo, en su propia estructura. Por esto, frente a la Analítica primera, figura la Analítica Segunda, o estudio

del conocimiento científico mismo. De modo que la Analítica se divide en primera y segunda, de las cuales una es abstracta y la otra concreta y presupuesta por la primera, en virtud de que constituye el análisis directo del conocer por el logos. En este análisis, el logos *dianoetiza* la materia noética, desenvuelve las relaciones de fundamentación implicadas en el conocimiento, actualizando así su posibilidad o virtualidad científica.

Pero ¿qué es lo reductible a logos en el conocimiento, que es lo dianoetizable? Dianoeticidad para Aristóteles es definibilidad y demostrabilidad. El logos dianoetiza por definición y demostración; sin embargo, la demostración es la dianoetización por antonomasia, porque enlaza los conocimientos por mediación (diá) y esto permite jerarquizarlos, sistematizarlos en orden a su grado de prioridad lógica y evidencia cognoscitiva, siendo los más evidentes los que sirven de fundamento a los otros.

La demostración implica dos tipos de conocimientos: aquéllos que sirven para demostrar y aquéllos que son demostrados; los primeros poseen dianoeticidad activa y los segundos dianoeticidad pasiva. Dado que la ciencia es la demostración o dianósis en su sentido más riguroso, resulta evidente entonces que los conocimientos más científicos serán aquéllos que posibilitan la demostración. Se pueden clasificar, pues, los conocimientos, de acuerdo con su jerarquía científica, vale decir, de acuerdo con su grado de dianoeticidad activa o capacidad de fundamentación, en: 1º) conocimientos que son exclusivamente demostrativos y por lo tanto indemostrables. Aristóteles los dominó principios y comprenden: a) conocimientos con arreglo a los cuales se efectúa la demostración (axiomas); b) conocimientos a partir de los cuales se demuestra (tesis) y que abarcan las hipótesis (enunciados que expresan la existencia de algo) y las definiciones (enunciados que expresan la esencia de los objetos). Los a) son principios formales y los b) materiales, vale decir, las verdaderas proposiciones de las cuales arranca toda sistematización científica; 2º) conocimientos que tanto pueden servir para demostrar como ser demostrados;

son las proposiciones *pe se*, que expresan propiedades inmediatamente derivadas de la esencia; 3º) conocimientos que sólo pueden ser demostrados, proposiciones que expresan propiedades secundarias de los objetos. En el orden de importancia de nuestros conocimientos están indudablemente en primer término aquéllos que poseen dianoeticidad activa, luego los que contienen a la vez dianoeticidad activa y pasiva, y finalmente los que sólo gozan de dianoeticidad pasiva. Y aún podríamos decir que de los primeros son los más científicos aquéllos que permiten demostrar más y con mayor necesidad.

A este concepto riguroso de ciencia llega la profunda investigación aristotélica de los *Segundos Analíticos*. Y si reflexionamos sobre ella veremos que, definida la científicidad en función de la dianoeticidad o demostratividad de los conocimientos, ella absorbe y unifica eo ipso las otras definiciones de ciencia que el propio Aristóteles ofrece en múltiples textos de sus obras: ciencia como conocimiento de las causas, de lo universal, de lo necesario, de la esencia. Porque aunque poseamos conocimientos noéticos verdaderos, hasta tanto no sepamos la capacidad dianoética de los mismos, esto es, su radio de demostratividad, no somos conscientes de su auténtico carácter científico; o en otros términos, sólo en la demostración un conocimiento se revela como conocimiento de la causa, en la medida en que su objeto se muestra apto, a través de una relación lógica necesaria, para determinar la existencia, el aparecer (en los sucesos temporales) o la forma de otro objeto; y, en general, es la esencia lo que se manifiesta como causa de la conclusión (*Seg. Anal.*, I, 2, 27-30), la cual puede afirmar una existencia, un suceder o una propiedad. Pero la esencia misma se revela como tal en la demostración; pues cuanto más un conocimiento permite demostrar acerca de un objeto, es tanto más esencial, tanto más ha penetrado en su intimidad. Y algo análogo cabe decir de la universalidad de los conocimientos; de donde puede concluirse, con toda evidencia, que la demostración es para Aristóteles la figura lógica en la cual se hace patente la científicidad de todo conocer, o, lo que es

idéntico, a través de la cual se manifiesta como conocimiento universal o necesario de la causa o de la esencia.

4. — *La cientificidad de la metafísica y el proceso de su investigación.*

Si preguntamos ahora por el tipo de conocimiento que representa la *Metafísica*, no cabe duda que, atendiendo al carácter del saber científico sustentado por Aristóteles, ella se ofrece como la más rigurosa de las ciencias. Pues como su objeto es el ser, los conocimientos que nos procura son los más esenciales. Además, dado que la cientificidad de los principios está en razón directa de su virtualidad dianoética y de su indemostrabilidad, la metafísica — que estudia los principios primeros y más radicalmente indemostrables — gozará de una indudable primacía científica. Pero sería ingenuo creer que la pregunta acerca de la cientificidad de la metafísica se verifica en Aristóteles con alcance tan limitado y en plano tan elemental. El planteo es, por el contrario, de muy distinta índole y de estructura mucho más compleja. En realidad, la pregunta por la posibilidad de la metafísica se retrotrae en Aristóteles a la interrogación por la posibilidad de la ciencia. Y sólo en tanto que la metafísica resuelve o prueba el principio de la cientificidad surge como la ciencia más rigurosa. Esto significa que la metafísica se funda a sí misma como filosofía prima, y por tanto como la ciencia más estricta, en la medida en que funda las filosofías segundas. O en otros términos, las ciencias reciben su cientificidad de la metafísica, y ésta se erige, por ello mismo, en ciencia primigenia, otorgante de toda cientificidad.

Pero ¿cómo puede la metafísica fundar el principio de las ciencias? Recordemos que la ciencia (dianósis) presupone el conocimiento (nósis) verdadero, en cuanto ella no es más que su sistematización, y que el conocimiento tiene para Aristóteles su fuente en la actividad conjunta del sentido y el intelecto. Con todo, que haya conocimiento y que éste sea verdadero ¿no

es, para una consideración rigurosamente crítica, una hipótesis o admisión gratuita? Aristóteles, en efecto, se mueve en el punto de partida de su indagación científica, en un plano puramente fenomenológico, como toda la filosofía antigua, o quizás en mayor medida que ella; en virtud de lo cual el principio de todo conocimiento y de toda ciencia es para él la aceptada adecuación del pensar al ser. El pensamiento, bajo ningún concepto podía, a su juicio, exceder al ser, porque su función específica era revelarlo; acorde con una idea general entre los antiguos no admitía ni incremento ni condicionamiento del ser por el pensamiento, pues esto suponía reconocerle alguna forma de prevalencia o de exceso sobre el ser, y ello encerraría la absurda posibilidad — señalada ya como inconcebible por Platón en el *Parménides* — de que hubiese pensamiento sin objeto. El principio de la ciencia viene a ser, en consecuencia, la relación fenomenológica entre objeto y sujeto; y decir que la metafísica resuelve el principio de la científicidad equivale a afirmar que ella funda la aludida relación, que la verifica o convalida. Pues si la metafísica misma no saliese de ese plano, si se moviese también sobre tal presupuesto, su científicidad sería tan hipotética como la de las otras ciencias, o mayor todavía, en cuanto procede desde conocimientos más dudosos y confutables.

Este criterio estricto de la cuestión orienta y determina el planteo de Aristóteles, pero la originalidad de su enfoque consiste en que para él la fundamentación de la científicidad no es un problema o un objetivo más que se proponga la filosofía primera, sino el proceso mismo de su peculiar investigación, el resultado natural que se desprende de su específico estudio: el filosofar primario o metafísica, que es una interrogación diversa a la de las ciencias, y tan objetiva como ellas, se revela a su vez como un proceso de fundamentación de todo otro filosofar (de todas las otras ciencias) y de sí mismo. La metafísica no busca fundar la ciencia, sino que la funda de hecho en el curso de su interrogación y se justifica y legitima en cuanto tal como la ciencia primordial. Por ello, seguir en Aristóteles el proceso de

la fundamentación científica, es trazar el desarrollo de la investigación metafísica, que ha de bastar aquí con hacerlo esquemáticamente.

La primera definición que Aristóteles formula de la Filosofía primera es la de “ciencia que investiga las primeras causas y los primeros principios” (*Met.*, I, 1, 981 b, 25). Esto implica que la filosofía primera es la ciencia más profunda y universal, pues las causas y principios primeros son, por naturaleza, los más demostrativos y necesarios. Pero como tales causas y principios no constituyen sino los caracteres más generales del ser, esta definición primera puede ser remitida, como lo hace el propio Aristóteles (*Met.* IV, 1, 1003 a 20), a otra más originaria y a la cual en cierto modo equivale: “ciencia del ente en cuanto ente y todo lo que como tal le compete”, definición más amplia que aclara y condiciona la otra, ya que significa: ciencia del ser en general, sus causas y principios (causas y principios que, en cuanto son sus determinaciones más primarias, deben regir para todo tipo de ente sin excepción).

Esta definición abre, a su vez, automáticamente, el camino a una nueva y más explícita delimitación del objeto de la metafísica. Observemos que la fórmula aristotélica “estudio del ente en cuanto ente” equivalía a “estudio del ser en general” y esto por la razón de significar que la metafísica investiga en el ente exclusivamente aquello que le hace tal, vale decir el ser, pues es el ser lo que hace entes a los entes. Nada más preciso entonces que la definición aristotélica, pero a su vez nada más sugestivo, porque la fórmula “ente en cuanto ente”, como expresiva de “ser en general”, implica un rodeo y está apuntando inequívocamente a la idea de que el ser (objeto privativo de la metafísica) sólo puede ser indagado a través de los entes.

Ahora bien; si el ser sólo puede ser investigado a través de los entes, su conocimiento exige, ante todo, una previa determinación de cuál sea, entre todas las formas posibles del ser, el ente por antonomasia. De ahí que Aristóteles se aplique a realizar un inventario de todas las formas de ser (categorías), fruto del cual es su tercera y más concreta definición de la meta-

física como “ciencia que estudia la sustancia”, implicada en su aclaración de que “la pregunta por el ser equivale a la pregunta por la sustancia” (*Met.* VII, 1, 1028 b), pues todo aquello que se dice ser, es la sustancia el verdadero ente.

Pero el conocimiento del ser a través de la sustancia, exige de inmediato una nueva selección, relativa ahora a las sustancias, ya que lleva a elegir, entre todas, aquélla donde el ser se revela con preferencia. Y surge así la necesidad de establecer una ontología fundamental, determinada, no en base a la accesibilidad de los entes, sino a su riqueza o preeminencia ontológica.

Aristóteles, que en primera instancia consideró el ente sensible o natural como la forma típica de la sustancia, se consagra a indagar sus causas y principios; hace, en suma, una filosofía de la naturaleza u ontología de la sustancia sensible que hubiese configurado, de ser el ente natural la sustancia por excelencia, una ontología fundamental y una metafísica general a la vez. Pero los resultados de esta indagación plantean problemas y exigencias que sólo pueden ser resueltos con el reconocimiento (ya con antelación vislumbrado) de sustancias no sensibles, y entre ellas de un primer motor, principio primero del movimiento y causa final de todo lo existente. Esta sustancia absoluta, concebida en Aristóteles como un *nus* que se piensa a sí mismo, da lugar a la última y más importante definición de la prote filosofía como “ciencia de la sustancia primera”, cuyo estudio constituye así, no sólo una metafísica especial y principalísima, sino también una ontología en la más vasta acepción, en tanto el ser se hace explícito en su máxima intensidad a través de esa sustancia suprema y primigenia.

5. — *La Metafísica y la fundamentación de la cientificidad.*

Dado este itinerario de la indagación metafísica, cabe preguntarse ahora qué consecuencias se derivan para la solución del principio de la cientificidad. La tarea de toda ciencia, vi-

mos, se asienta en un conocimiento captado por el *nus*, y la metafísica trabaja igualmente a partir de datos noéticos, desde los cuales procede luego demostrativamente, en forma no más rigurosa que cualquiera otra ciencia. Pero lo peculiar de su naturaleza radica en el hecho de que avanza, por sucesivos actos combinados de *noésis* y *dianóesis*, hacia formas de ser cada vez más ricas y fundadoras, hasta llegar a una realidad absoluta concebible sólo como *nus* que se piensa a sí mismo. Y esto resuelve simultáneamente el principio de la cientificidad de la metafísica y de la cientificidad en general, porque convalida la relación fenomenológica. El *nus* humano, en efecto, que aporta la materia noética de toda demostración, necesita la garantía de su veracidad, pero el filosofar primero concluye en la afirmación de un *nus* absoluto cuya esencia es la pura traslucidez. Y en este *nus* ve Aristóteles también el principio absoluto de la ciencia, la prueba de que el *nus* humano es traslúcido y capta al ser. Porque siendo el *nus* causa final de todas las sustancias, la esencia de la realidad no puede ser otra que su aspiración al *nus*, vale decir, a la traslucidez. Los entes, en ésta su tendencia a saberse a sí mismos, requieren un *nus* que transparente su esencia, órgano de conocimiento que de ninguna manera será el propio *nus* supremo, pues él constituye la traslucidez inmediata y absoluta, mientras que el *nus* que las cosas exigen debe ser un principio cuya traslucidez se opere en y por los entes, vale decir, en forma mediata y relativa. Este *nus* requerido por la realidad no puede ser otro que el que las piensa, el humano, que en el acto de aprehensión cognoscitiva, mediante el cual se *realiza*, gana, juntamente con su *objectividad*, la visión de sí mismo. Se advierte así que la razón por la que Aristóteles entendió la dualidad y la relación sujeto-objeto como fundada en la unidad absoluta y sólo posible por carencia recíproca, reside en el hecho de que para él sólo hay subjetividad —que implica falta de realidad autónoma— relativamente a un objeto carente de autovisión; de modo que, en tal sentido, únicamente el *nus* humano es subjetivo y el *nus* absoluto es puro objeto, o si se quiere —y en virtud de ser pura traslu-

cidez—, el único objeto autosuficiente, el objeto en sí mismo traslúcido, el Objeto Absoluto. Y esto es para Aristóteles la prueba de que las cosas son traslúcidas en nuestro nus y de que por lo tanto los principios del pensamiento son principios del ser. Pues si el nus humano es traslúcido por las cosas y a ellas está subordinado, su dependencia del ser es, en tal caso, garantía de su visibilidad, porque está determinada por la carencia de traslucidez de la realidad. Con lo cual, la relación fenomenológica, noética por naturaleza, resuelve su hipoteticidad y adquiere, a través de la dianósis metafísica, segura validez ontológica.

De este tratamiento aristotélico, fecundo en tantos aspectos, surge —en lo que a nuestro tema concierne e independientemente de la expresa acepción o rechazo de la doctrina— una consecuencia valiosa para el presente y que confirma la postura epistemológica del existencialismo: que por no haber separado falsamente las ciencias de la filosofía, vale decir, por haberlas concebido como filosofías especiales, Aristóteles supo fundar su cientificidad como emergente de la primaria apodicticidad de la metafísica. Y en términos más generales: la clara y terminante lección legada por Aristóteles, y que hoy urge reeditar para beneficio de los estudios científicos, consiste en que las ciencias pueden y deben ser elevadas a la jerarquía de ontologías regionales en la medida que no pierdan contacto con la filosofía y sepan buscar en ésta sus fundamentos —pues ellas reciben su cientificidad por su conexión sustancial con la metafísica, a tal punto que cuanto más se alejan de esta última más se resienten en sus principios. *

RODOLFO M. AGOGLIA.
FRANCISCO E. MAFFEI.

(*) Con acierto ha dicho C. Astrada (Nota preliminar a Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, pág. 6) que “si la ciencia, si cada cada una de las ciencias quiere asentar raigalmente su cientificidad, tiene que ser más que ciencia, es decir filosofía”.