

COMENTARIOS CRITICOS

Alfonso Gómez-Lobo M.

“ARISTOTELES EN CINCO LECCIONES DE FILOSOFIA”, POR XAVIER ZUBIRI*

EN CINCO lecciones Zubiri se propone exponer, “con exclusión de toda discusión o reflexión crítica” (p. 5), lo que algunos grandes pensadores han entendido por filosofía. Para ello escoge, sin finalidad latente alguna, a Aristóteles, Kant, Comte, Bergson y Husserl. A propósito de este último examina también brevemente la idea de filosofía en Dilthey y Heidegger.

Esta nota se limita al análisis de la primera lección, que se ocupa del saber filosófico en Aristóteles.

La introducción (pp.9-14), junto con recordar el origen de la palabra “metafísica”, señala los antecedentes históricos de ciertos conceptos que en Aristóteles jugarán un papel importante: filosofía, sofía y teoría. Además, un breve excursus hacia la actitud de Sócrates y Platón le permite perfilar mejor la novedad de la concepción del Estagirita.

Lo pensado por Aristóteles de la filosofía es expuesto por Zubiri en tres pasos:

- 1º La filosofía como forma de saber (pp. 15-33),
- 2º La filosofía como función intelectual (pp. 35-44),
- 3º La filosofía como modo de actividad (pp. 45-57).

¿Cuál es el método que sigue el autor en su exposición? Un examen detenido de estos capítulos permite advertir que se trata de una rigurosa interpretación de determinados textos aristotélicos, combinados libremente (a ellos remite Zubiri al citar literalmente una frase; no lo hace, en cambio, cuando interpreta *in extenso*).

El capítulo 1º se atiene básicamente al análisis de *Metaph. A*, 1/980 a 20-982 a 3 y al aparecer allí expresiones no aclaradas (p. ej. *tékhne, epistéme*) recurre a lugares en los cuales son tratadas con cierto detalle. Para las cinco virtudes o excelencias dianoéticas interpreta E. N. VI, 3-7 y *Metaph. Z*, 7 para la distinción entre *tékhne* y *physis*.

Entre las excelencias dianoéticas fija especialmente la atención en aquellas tres que constituirán el eje de su exposición: epistéme o saber demostrativo, nous o intelección y sofía, saber que ve tanto los principios —objeto del nous— como la necesidad con que se deriva de una cosa su interna articulación-función de la epistéme.

Esa articulación necesaria, nos explica además Zubiri, se hace patente “en un acto mental de estructura sumamente precisa: el logos” (p. 21). En seguida añade una breve interpretación de “esa conexión de lógoi... que Aristóteles llamó silogismo” (p. 22) y que constituye la forma propia de la demostración.

Ahora bien, el llevar la filosofía a sofía, unidad de nous y epistéme, es lo que a juicio de Zubiri constituye la genialidad de Aristóteles; de mera ciencia de definiciones pasa a ser “una ciencia apodíctica, no simplemente una

*Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963; pp. 9-57.

ciencia que se mueva en visiones, en Ideas como decía Platón, sino una ciencia verdaderamente demostrativa” (p. 25), que a la vez “tiene que hacerse cuestión de sus propios principios” (p. 26).

Asegurado esto, Zubiri pasa a preguntarse por el objeto de esta ciencia. De éste se dice que debe ser universal (según la dirección señalada por la *tékhnē* en *Metaph. A, 1*), universalidad que debe consistir “en la coincidencia de todas las cosas en un mismo carácter. Y aquello en que coincide todo cuanto hay es justamente en ser” (p. 27). Aparece así la filosofía como ciencia “del ente en cuanto ente”, según la célebre fórmula de *Metaph. Γ, 1/1003* a 21.

Pero qué sea el ente es cosa que no está en absoluto clara y su esclarecimiento no puede venirle a la filosofía de ciencia alguna. Discernir entonces qué es el ente, es precisamente la primera tarea de la filosofía y, a la vez, su momento de *nous*, de “intelección videncial”.

Zubiri expone a continuación los diversos sentidos de “ente”, ciñéndose para ello a *Metaph. Δ, 7/1017* a 7-b 9 y señala los argumentos de Aristóteles para establecer la prioridad de la *ousía*.

Hasta ahora se ha explicado el momento de *nous* en la filosofía, pero si se es consecuente con lo establecido para la *sofía*, faltaría aún en ella el momento apodíctico. Este, según Zubiri, viene dado por los *hyparkhonta* (p. 30). Esta expresión, empero, no es traducida ni se deja ver claramente su función dentro de la demostración. Más adelante volveremos sobre ella.

Con la constatación de los dos momentos indicados (*nous* y *epistémē*) quedaría entonces asegurado el carácter de *sofía* de la filosofía.

Esta línea de ideas se cierra e independientemente de ella se apunta a la dificultad que surge de uno de los nombres con que Aristóteles designa esta forma de saber. En efecto, hay pasajes en que la filosofía es llamada “teología” y Zubiri se decide por una de las posibles soluciones: que el dios, la más noble de las substancias, sea por eso mismo el objeto más excelente de una ciencia que se ocupa de lo primariamente ente, i. e. de la substancia.

El capítulo termina insistiendo en que el mérito de Aristóteles reside en haber hecho de la filosofía una ciencia apodíctica, demostrativa, y además de haberla dotado de un objeto riguroso y propio: el ente en cuanto tal.

El capítulo 29, al preguntarse por la filosofía como función intelectual, indaga si está “ciencia apodíctica del ente en cuanto tal es... capaz de conferir al *sofós* la forma especial de saber que es la Sabiduría” (p. 35). La respuesta surge de un texto (*Metaph. A, 2/982* a 4-983 a 24) en que Aristóteles describe paso a paso un *sofós* griego, preguntándose luego si coincide con aquel que entiende el saber filosófico tal como él lo ha concebido.

El sabio a) sabe acerca de todo, b) sabe de lo más difícil e inaccesible, c) sabe con rigor, d) sabe enseñar, e) sabe mandar y f) sabe por saber, es ocioso. Ahora bien, todas y cada una de estas exigencias se cumplen perfectamente en quien se ocupe de lo más universal y de las causas últimas. Por lo tanto, la filosofía primera aristotélica es, como función intelectual, sabiduría.

Al capítulo 30 le corresponde exponer qué aspecto toma esa sabiduría en cuanto modo de actividad.

Actividad (*praxis*) es algo que no tiene fin en sí mismo y que cobra sentido en una unidad que los griegos llaman *bios*, vida humana. Toda vida humana a su vez tiende a la felicidad o *eudaimonía* y según como sea comprendida ésta aparecerán diferentes formas de vida: el *bios apolaustikós* según se busque goces y satisfacciones, el *bios politikós* si la actividad en y por la polis es considerado lo más importante y, finalmente, el *bios theoretikós* si lo buscado es la verdad de lo que las cosas son. Esta última forma de vida, en cuanto activación de lo más alto en el hombre, el nous, constituirá para Aristóteles la mejor vida y la felicidad más alta. La excelencia de esta vida se ve confirmada por varias notas: a) tiene como objeto lo más noble y alto, b) es la actividad más continua, no está, por su objeto, fatalmente destinada a detenerse, c) es la vida que produce más satisfacción, d) es la actividad más autosuficiente, e) es lo más plenamente amado por sí mismo, y f) es la vida más ociosa. Pero la contemplación o teoría además de ser la forma de vida más alta, es también la más divina pues su objeto incluye lo divino y es en el hombre semejanza a la única actividad concebible en el dios.

Hasta aquí este tercer capítulo edificado aparentemente sobre *E. N. I.*, 1-2, 4 para la idea de fin humano y felicidad, *E. N. I.*, 5 para las formas de vida y *E. N. X.*, 6-8 a propósito de la concepción aristotélica de contemplación.

Zubiri resume finalmente lo obtenido a lo largo de los tres capítulos (filosofía como "saber apodíctico de los principios del ente en cuanto tal y en su omnitud total", filosofía "en función de sabiduría", filosofía como "forma suprema y más divina de lo supremo y divino en el hombre") y termina insinuando que Aristóteles en su senectud habría abandonado la idea de que ese saber puede constituir la suprema felicidad.

Expuesta ya la interpretación de Zubiri, se puede intentar una mayor precisión respecto a la pregunta por el camino seguido. Zubiri no hace suyo el método genético, consistente en establecer una sucesión cronológica de los textos para constatar una eventual evolución de Aristóteles en su concepción de la filosofía. El no adoptar este método es una decisión legítima de la investigación filosófica que no cabe discutir. En efecto, los resultados obtenidos hasta el momento con este método son aparentemente inseguros o descansan ya sobre supuestos filosóficos no cuestionados.

El camino seguido por el pensador español es más bien "sistemático", pues intenta llevar textos aristotélicos a unidad interna y pensada independientemente de su posición en el Corpus o en la vida del filósofo. Ahora bien, precisamente en este método están las grandezas y los límites de este magnífico trabajo.

El punto más problemático en él parece ser precisamente aquél en que Zubiri más insiste (e. g. p. 25, p. 26, 2 veces p. 30, p. 32, p. 33, p. 35, 3 veces p. 40, p. 44, p. 47 y 3 veces p. 55): el carácter "apodíctico" de esta ciencia.

Los textos de la *Ética Nicomaquea* referentes a la ciencia demostrativa son interpretados con gran exactitud, pero cabe preguntarse: cuando la *Metafísica* se llama a sí misma "ciencia", ¿se refiere a lo mismo? ¿No señalará allí, en la *Metafísica*, precisamente una perplejidad inherente a su naturaleza misma? ¿Qué es lo que *de hecho* ocurre en el transcurso de la *Filosofía Primera* de Aristóteles?

Que en ella hay demostraciones, no cabe duda. Lo importante es establecer su lugar en el todo. Un ejemplo tomado al azar y cuestionado en este sentido ayudará a encontrar un hilo conductor para nuestra pregunta.

En el capítulo 2º del libro E hay una rigurosa demostración que puede ser puesta en forma como sigue:

Sólo lo que ocurre siempre o la mayoría
de las veces es objeto de ciencia, ahora
bien, lo accidental no ocurre ni siempre
ni la mayoría de las veces, ergo lo
accidental no es objeto de ciencia.

Al observar en seguida la posición que tiene esta argumentación en la marcha del pensar aristotélico, se verifica que está, paradójicamente, dentro del momento de discernimiento de lo que se va a entender por ente. Se refiere a "la determinación del objeto de la filosofía por el nous" (p. 30), i. e. al momento previo a la demostración.

¿Dónde ocurre entonces, cabe preguntar, esa "exhibición que la cosa hace de su interna estructura necesaria"? (p. 21).

Para llegar a una respuesta satisfactoria a esta interrogante se hace necesario observar con mayor detención la definición de Filosofía Primera que Aristóteles presenta en el libro.

Su formulación completa dice así: "es una ciencia que contempla lo ente en cuanto ente y los atributos que a éste pertenecen según sí mismo".

Ahora bien, es en el segundo miembro de esta fórmula donde habría que buscar el momento apodíctico y así lo hace Zubiri. Inmediatamente empero surgen enormes dificultades. La frase "atributos que pertenecen" traduce allí la expresión *hypárkhonta*, literalmente "pertenencias", pero no está en absoluto claro qué quiso decir Aristóteles con esta palabra. En esta nota no se puede pretender llegar a una solución de esta aporía, sin embargo una enumeración indiferenciada de sus posibles sentidos arrojará luz sobre el problema de fondo que ha surgido: ¿cuál es el método de la Metafísica? ¿Se trata efectivamente de una ciencia apodíctica o es acaso otro su modo específico de proceder?

Dentro de la Filosofía Primera podría entenderse por "pertenencias".

1º Las causas. Así lo entiende Zubiri (p. 30), apoyándose en [1, 1, sólo que aparentemente invierte la relación señalada allí. Para él, "el ente en cuanto tal es 'de-mostrable' apodícticamente desde estas primalidades" (sc. razones y causas) y no las pertenencias a partir del ente. El paralelismo con las ciencias particulares, sin embargo, parece indicar que Aristóteles pensaba en esto último pues éstas, nos dice, contemplan lo *symbebekós* (sc. *kath'aytó*) de su objeto ([1, 1/1003 a 25). Con esta expresión (y su sinónimo *pathe*) Aristóteles apunta a aquello que en los *Analíticos* es el objeto exclusivo de demostración: las propiedades necesarias de un género (Cf. *An. Post.* 1, 5/75 b 1).

Ahora bien, en los pasajes de la *Metafísica* en que las causas se hacen problema (e.g. Δ , 1-2) no hay una demostración en ninguna de las dos direcciones. Más que demostración se trata allí de una mostración, un poner ante los

ojos que es lo que múltiplemente dice el hombre cuando dice "causa". En ZH *passim*, donde se estudia el entrelazamiento de las causas en la estructura de la realidad tampoco se puede afirmar que éstas sean demostradas.

2º Esas "pertenencias" podrían ser ciertas relaciones insinuadas en [, 2: lo idéntico, lo semejante, lo contrario, lo otro, lo desemejante, lo desigual, lo uno y lo múltiple, anterioridad y posterioridad, género y especie, totalidad y parcialidad. Ellas son llamadas por Aristóteles *kath'aytá pathē* ([, 2/1004 b 5) y también *idia*, Lat. "propria" ([, 2/1004 b 16) pero al tratarlas explícitamente (Δ, 6, 9, 10, 11, 25, 26, 28 y Libro I *passim*) tampoco encontramos demostraciones sino meras explicitaciones de los múltiples sentidos de estas expresiones.

3º Por "pertenencias" podría entenderse en tercer lugar aquellos axiomas "que pertenecen a todos los entes y no a algún género en particular y separado de los demás" ([, 5/1005 a 22). En concreto: el principio de no-contradicción. Pero para una demostración hay que "llegar poseyéndolo ya" ([, 3/1005 b 17) sin poder ser él a su vez objeto de un proceder apodíctico.

4º Por último, aunque sin mucha probabilidad, esas "pertenencias" podrían ser el acto y la potencia (θ, 1-9). De ellos tampoco hay demostración en sentido estricto sino que son presentados por medio de un *circulus in probando*: la potencia es "definida" por el acto (θ, 3/1047 a 24-26) y el acto por la potencia (θ, 6/1048 a 30-32). Aristóteles justifica y completa este proceder en θ, 6/1048 a 32-b 9 insistiendo en que no debe pedirse una definición de todo, y si no hay definición de estos principios a *fortiori* tampoco habrá demostración de ellos.

Al pensar en lo obtenido hasta ahora, se ve la necesidad de afirmar que la Metafísica, más que una ciencia demostrativa, aparece como una ciencia "confutativa". Un saber que no demuestra sus proposiciones sino que lleva a confusión a quien las niegue.

Aristóteles confunde en Z, 17 a quien no reconozca que en un ente concreto además de los elementos materiales hay algo de otra índole, la forma. En [, 4 lleva a confusión a quien no acepte el principio de no-contradicción mostrándole que sin él el hombre pasa a ser un vegetal (un melón, diría Ortega) pues desaparece la posibilidad de significación y lenguaje. En θ, 3, señala la confusión a que conducen los megáricos con su identificación del acto y la potencia: sus razones terminan por eliminar el movimiento y la generación.

Este proceder no le es accidental a la Filosofía Primera. Esta, por estar situada precisamente en primalidades, en los orígenes de todo lo real, no será jamás logos o si-logismo en sus momentos esenciales sino siempre algo anterior a él.