

La analogía del ser en la metafísica de Aristóteles

I. Necesidad de investigar este tema

Parece difícil investigar este tema de nuevo, después que de él ya se ha escrito tanto.

Sin embargo es necesario volver a esta investigación porque no están resueltos con claridad los grandes problemas que nos presenta. Para darse cuenta de que no hay claridad, ni satisfacción, bastaría por ejemplo, examinar algunos estudios recientes, como de P. Aubenque, el cual por una parte afirma que él cree que este tema ya está resuelto definitivamente en sentido negativo: no habría en Aristóteles la Analogía del Ser; pero por otra parte reconoce que sin cesar siguen hablando los autores como si admitiesen que está en Aristóteles la Analogía del Ser: «El debate en lo que se refiere a Aristóteles, podría, pues, parecer concluido, y así es efectivamente según nosotros. Pero la pregunta permanece abierta, a saber: ¿por qué se ha cometido este contrasentido...?» (1) Y a continuación cita las palabras de A. Mansion que en 1956 hablaba de «la doctrina aristotélica de la unidad analógica del ser» (2); y por nuestra cuenta podríamos citar a muchos más que hablan de modo semejante, por ejemplo a B. Montagnes, O.P., cuando de un modo más matizado, dice: «S. Tomás se ha esforzado por aplicar la analogía predicamental descubierta por Aristóteles, a la relación de los seres a Dios» (3).

(1) AUBENQUE, Pierre: *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens*. «Les Etudes philosophiques» 1978, n.º 1, p. 3-12. El texto citado está en la pág. 7.

(2) Ibid. — La obra citada: MANSION, A.: *L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote (Metaphysique E 1)*. «Mélanges A. Diès», Paris 1956, p. 165.

(3) MONTAGNE, Bernard, O. P.: *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*. Louvain, Publ. Univ. 1963, cap. 1, § III, p. 60.

La afirmación de que en Aristóteles está la raíz de la Analogía del Ser es una afirmación que algunos la creen muerta; pero sus sepultureros nunca consiguen enterrarla definitivamente.

Por esto el examen de esta cuestión es un tema de sumo interés y actualidad. Tema, por otra parte, íntimamente relacionado con los de Filosofía del Lenguaje.

II. *No se trata de la palabra misma Analogía;
ni sólo de una clase de ella (la de proporcionalidad)*

Algunos ponen su atención en la misma palabra Analogía. Parece que imaginan que la terminología habría de hallarse en Aristóteles tan estrictamente desarrollada y perfeccionada, como en la Edad Media o como en los autores de hoy día; y como esto es imposible, entonces niegan que esté en Aristóteles la Analogía del Ser.

Es interesante a este respecto la tesis doctoral de G. L. Muskens sobre el significado y uso de la palabra misma Analogía, en Aristóteles, obra en la cual citando más de trescientos textos del «corpus aristotelicum», concluye que Aristóteles usa la palabra Analogía aplicada a ὄν, οὐσία, τί ἦν εἶναι pero muy raras veces (rarissime); y no aplica al Ser la Analogía de «proporcionalidad» (4).

Pues bien, nosotros en esta investigación no ponemos el acento precisamente en el uso de la *palabra* Analogía. No nos interesa la cuestión de si Aristóteles usó o no usó la palabra Analogía de un modo técnico, sino el contenido de ella: lo que expresamos con esta palabra, aquello que queremos decir, ¿está o no está en Aristóteles a propósito del Ser?

Tampoco nos interesa discutir si está en Aristóteles *una clase especial de Analogía*, por ejemplo la Analogía de Proporcionalidad. Porque hay autores que en el fondo proceden así: identifican toda

(4) MUSKENS, G. L.: *De vocis Analogias significatione ac usu apud Aristotelem...* Groningae, Bataviae 1943; donde concluye así el examen de la *Metafísica*: «Ad maxime proprias primae philosophiae notiones exponendas (e. gr. ὄν, οὐσία, τί ἦν εἶναι analogiam rarissime adhibuit, identitatem analogicam (sc. secundum proportionalitatem) enti non assignavit» (pág. 91). Y en la *Conclusión general* de la obra, dice: «Analogiam, si nihil additur, proportionalitatem geometricam saepius apparet arithmetica proportionalitas semper adiecto vocabulo indicatur» (Ibid.); ahora bien, halla en Aristóteles la Analogía de Atribución (o sea, de Proporción) pero en este caso no está la *palabra* «Analogía»: «Quod per media aeva nostroque tempore 'analogia' largiore usurpatur sensu, Aristoteli id non est imputandum, quippe qui id quod nos vocabulis 'analogia attributionis' significamus, nunquam cum analogia coniungat, sed elocutione πρὸς τί, πρὸς ἔν, ἀφ' ἐνός vel eiusmodi indicet»; y finalmente, que por lo menos Aristóteles no elaboró, no desarrolló, no perfeccionó el uso de la Analogía: «Ceterum ipsius analogiae nec usum nec rationem ab Aristotele fuisse elaboratum multis modis apparet» (pág. 92).

Analogía con la de Proporcionalidad; añaden que ésta no se halla en Aristóteles, aplicada al Ser; luego niegan que él tenga la Analogía del Ser.

En el fondo éste parece ser el modo de proceder de P. Aubenque en el estudio que hemos citado. Empieza declarando taxativamente: «Creemos haber demostrado que esta doctrina [de la Analogía del Ser] no se encontraba ni explícita, ni siquiera implícitamente en ninguna de las obras de Aristóteles» (5). Según Cayetano (que él cita) «si hay uno de los usos metafísicos de la analogía que puede exigirse atribuirse a Aristóteles, sería únicamente aquél en el cual se habla de la analogía de proporcionalidad» (6); más aún: «Cayetano iba más lejos, puesto que afirma en varias ocasiones que la proporcionalidad es el único sentido que los griegos en general, hayan dado a la palabra *analogía*» (7).

Pero entonces se encuentra con problemas graves: ¿cómo es que Santo Tomás entiende a veces la noción de Analogía como si equivaliese a Proporcionalidad? «Hemos querido mostrar que Santo Tomás prosigue muy frecuentemente entendiendo la proporcionalidad detrás de la analogía, hasta cuando él no habla de la analogía de proporcionalidad, y que por ello, cuando traduce por *analogía* la unidad focal de Aristóteles [es decir, la Analogía de Atribución o Proporción] es la de proporcionalidad la que él introduce (8). Ahora bien, según P. Aubenque, Aristóteles por reaccionar contra el influjo platónico, habría rechazado la Analogía de Atribución o Proporción, es decir $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \epsilon\nu$ o bien $\acute{\alpha}\varphi' \ \epsilon\nu\delta\omicron\varsigma$ para quedarse solamente con la de Proporcionalidad. Por consiguiente, si la única Analogía aceptable fuese la de Proporcionalidad, entonces en Aristóteles no habría los elementos fundamentales o la raíz de la Analogía del Ser (9).

Nuestra opinión es, por el contrario, que en Aristóteles está la Analogía del Ser, y que por consiguiente no basta negar la de Proporcionalidad, o la palabra Analogía, para concluir que en Aristóteles no está la Analogía del Ser, o que Santo Tomás haya errado al atribuir tantas veces la Analogía del Ser a Aristóteles.

III. Examen de una de las razones que se aducen para negar la Analogía del Ser en Aristóteles.

Una de las razones que a veces se aducen contra Aristóteles, consiste en decir que en la obra aristotélica sobre las Categorías, al

(5) O.c., en Nota 1, pág. 3.

(6) Ibid., pág. 6.

(7) Ibid.

(8) O.c., pág. 9.

(9) O.c., pág. 12.

clasificar los términos, no menciona el Análogo. Primero menciona los nombres ὁμώνυμα (hoy día los llamamos Equívocos), después los συνώνυμα (ahora los llamamos Unívocos) y después los παρώνυμα (que en este momento no nos interesa examinar). ¿Por qué, pues, Aristóteles no colocó también entre los Unívocos y los Equívocos una tercera clase, la de los Análogos? (10).

A esto respondemos que pudo haber muchas razones para ello. Una pudo ser que las Categorías inician el trabajo aristotélico de Lógica. Ahora bien, los términos Unívocos sirven para hacer rectamente un silogismo: pueden ser término medio de un silogismo; los Equívocos, por el contrario, no sirven para ello, precisamente por la equivocación de significado, que da al silogismo cuatro términos en vez de tres; pero los términos que llamamos Análogos, a veces pueden servir (cuando tienen aquello que los escolásticos medievales llamaron «Analogía intrínseca») y otras veces no pueden servir (cuando tienen lo que llamaron «Analogía extrínseca»). Por ejemplo, puedo decir: «Todo ser es *aquello que es, en cuanto es*; todo existente es ser; luego todo existente es *aquello que es, en cuanto es*»; o también, «todo el que es sano es viviente; el hombre (el animal, la planta) son sanos; luego el hombre (el animal, la planta) son vivientes». En cambio no puede ser término medio de un silogismo un término de Analogía extrínseca (es decir, que en realidad, hasta si se le da a veces el nombre de Análogo, constituye una Equivocación), por ejemplo no puedo decir: «el sano tiene buenas funciones vitales; la medicina (el clima, el color de la piel, la medicina, etc.) es sana; luego la medicina (el clima, etc) tiene buenas funciones vitales».

No voy ahora a explicar en qué radica que una Analogía sea intrínseca o extrínseca: no es asunto que en una explicación sobre Aristóteles interese: lo dejamos para otro estudio. Ahora nos ha bastado mostrar por qué en las Categorías, donde Aristóteles inicia su Lógica, no había de colocar los términos Análogos, puesto que éstos en realidad o bien sirven para el silogismo (y entonces se equipararán a los Unívocos) o bien no sirven para él (y entonces se equipararán a los Equívocos). Por esto Aristóteles dice: «Pues es preciso que algo *uno y lo mismo* sea de los más y no equívoco» (11); y por esto señala la Equivocación como una de las falacias: el que aprende es sabio; los alumnos aprenden; luego los alumnos son sabios (12). Como se ve, estas razones son fútiles y no prue-

(10) *Categoriae*, 1 a cap. I.

(11) *Analyt. Post.*, 1, cap. XI, 77 a 8: Δεῦ ἄρα τι ἐν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλειόνων εἶναι μὴ ὁμώνυμον

ban nada, cuando se aducen contra la Analogía del Ser en Aristóteles, diciendo que no menciona los términos Análogos en su Lógica; aducirlas es más bien señal de superficialidad o de quedarse puramente en la literalidad de las palabras en el estudio de Aristóteles.

De hecho parece claro que él 1.º fue estructurando poco a poco su concepción de la Analogía; y 2.º que nunca llegó a aquel perfeccionamiento de estructuración a que se llegó posteriormente en tiempo medieval en los comentaristas y sus filósofos. Pero esto no prueba que no estuviese radicalmente en Aristóteles la Analogía, desarrollada por lo menos en sus puntos fundamentales hasta tal punto, que es consecuente con el uso que él mismo hace de ella, como veremos.

IV. *Sorpresa ante un texto famoso de Aristóteles*

Por esto sucede en estos autores, que descubren con estupor un texto en que Aristóteles no sólo habla de la Analogía, sino que además de poner la de Proporcionalidad, pone la de Atribución o Proporción o «ad unum». Más aún, en él habla de algo muy próximo al Ser, como es la Bondad. Pero ¿cómo podría suceder que un texto así estuviera como un monolito aislado dentro de toda la filosofía aristotélica? ¿no será que Aristóteles ha tenido ahí la ocasión de explicitar más lo que tiene con mayor o menor declaración en toda su filosofía?

Este texto al que aludimos se halla en la *Ética a Nicómaco*, cuando va a buscar la noción de Bien (ya que el Bien moral es una clase de Bien); y para ello empieza negando la posición de los platonícos, que pondrían el Bien como Idea *separada*; y después niega la posición de los pitagóricos matematizantes, que pondrían el Bien existiendo, pero así, *como tal*, con su misma precisión o indeterminación, en los singulares, al modo como ponían números en las cosas. Aristóteles ya ha mostrado que de todas las realidades se puede decir que son Ser; de todas se puede decir que son Uno (en nuestra terminología actual, lo expresaríamos con la palabra: son nociones trascendentales). De modo semejante de todos los predicamentos se podrá decir que son Bien. Es decir, están enlazadas la noción de Trascendental y la de Análogo (aunque no todo Análogo sea Trascendental).

(12) *Soph. Elench.*, cap. V, 165 b 30-31; cfr. *ibid.*, 166 a 10-20: Εἰςὶ δὲ τρεῖς τρόποι τῷ παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν καὶ τὴν ἀμβιβολογίαν

En este contexto se comprenderá bien el sentido de las palabras de Aristóteles: quiere probar que la noción de Bien moral (objeto de la Etica) tiene suficiente Unidad para que haya ciencia; pero a la vez suficiente Multiplicidad (dentro de esta Unidad) para que no haya acerca del Bien una sola ciencia, sino diversas, según el grado, sentido o precisión con que tomen este Bien. Por esto rechaza a los platónicos, no por poner el Bien como «separado» (pues como observa Santo Tomás a propósito de este texto, el mismo Aristóteles pondrá el Bien como separado, en el libro K de la Metafísica, cap. X, es decir, Dios): rechaza que está separado «como Idea» platónica; y rechaza también a los pitagóricos, los cuales tomando el Uno trascendental, como si fuera noción de sentido predicamental, confundiendo los dos sentidos, tendían a poner los números en el interior de las cosas y por ello también ponían las diadas en coordinación con el Bien («Luz-masculino; Uno-derecho; Entendimiento-finito...» frente a «Tinieblas-femenino; Multitud-izquierdo; Opinión-infinito... etc.).

Frente a todo esto establece Aristóteles que la noción de Bien es Análoga, y cita entonces cinco casos de Analogía, de los cuales uno es el de Analogía de *Proporcionalidad*, otro es el de Atribución (o Proporción, o «ad unum»). Y aquí se encuentra el famoso texto, con estas palabras:

ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις. ἀλλ' ἄρα γε τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι, ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἓν σῶματι ὄψις, ἓν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἓν ἄλλῳ.

«¿Cómo, pues, se dice? No de modo semejante a los que son Equívocos accidentalmente. ¿O acaso de los que son *ab uno*, o cuando todo tiende *ad unum*, o más bien según Analogía? Pues así como la vista en el cuerpo, en el alma el entendimiento; y así, cierto, otro en otro» (13).

Es muy interesante el comentario de Santo Tomás a este texto aristotélico. Hace notar al principio que según Aristóteles hay dos maneras totalmente diferentes de que «algo se diga de muchos»: 1.^a por mera unión «accidental», ἀπὸ τύχης (es la Equivocación o metáfora, que no puede fundar una ciencia); 2.^a por decirse uno de varios según «nociones no totalmente diversas, sino que convienen en lago». Y entonces subdivide este segundo caso (que es el que interesa), en la triple clasificación que hace Aristóteles: I.^a «Ab uno», ἀφ' ἑνός; II.^a «Ad unum», πρὸς ἓν; III.^a «Secundum Analo-

(13) *Eth. ad Nicom.*, 1, cap. IV, 1096 b 26-29.

gian», κατ'ἀναλογίαν; a saber, I.º el concepto «militar», dicho de la espada, de la coraza, del caballo de guerra: se refieren todos «ad unum»: la milicia; II.º el concepto «sano», dicho de la medicina, porque produce sanidad; dicho de la dieta, porque la conserva; dicho de la orina, porque es signo manifestativo de la misma; III.º este tercer elemento, tiene dos casos, que son: A) «secundum *diversas proportiones* ad idem subjectum», como por ejemplo, «sicut qualitas dicitur esse *ens*, quia est dispositio *per se* entis, id est, substantiae; quantitas vero eo quod est mensura ejusdem, et sic de aliis»; B) «secundum *unam proportionem* ad diversa subiecta. Eadem enim vim habent proportionem visus quoad corpus, et intellectus ad animam. Unde sicut visus est potentia organi corporalis, ita etiam intellectus est potentia animae absque participatione corporis» (14).

Ahora bien, este comentario es sumamente interesante, porque en él se manifiesta claramente el pensamiento de Santo Tomás al interpretar a Aristóteles, pues en la conclusión que sigue, dice: rechaza Aristóteles la Equivocación o Unión «accidental»; admite en cambio la distinción «secundum analogiam»: pero bajo esta denominación de «secundum analogiam» incluye ¡los tres casos siguientes! «*Secundum analogiam*, id est secundum *proportionem eandem* [I.º y II.º caso] in quantum omnia bona dependent *ab uno* primo bonitatis principio, vel in quantum ordinantur *ad unum* finem»; ahora bien, sigue explicando lo que se dice «secundum analogiam» incluyendo también el otro caso (el III.º): «Vel etiam dicuntur omnia bona magis secundum analogiam, id est *proportionem eandem*, sicut visus est bonum corporis, et intellectus est bonum animae». La conclusión final es que Aristóteles prefiere este tercer caso, porque aquí se trata de algo intrínseco, que «inhiere a las cosas»: «Ideo hunc tertium modum praefert, quia accipitur secundum bonitatem *inhaerentem* rebus. Primi autem duo modi secundum bonitatem *separatam*, a qua non ita proprie aliquid denominatur» (15).

La conclusión que de ahí se deduce está bien clara: o bien se equipara la Analogía de Proporcionalidad a las otras, o bien se formula la Analogía que interesa en términos de Proporción. Tanto en un caso como en otro, se ve que el pensamiento de Santo Tomás al interpretar a Aristóteles, de ninguna manera consiste en hacer depender la posibilidad de la Analogía, del hecho de que haya de ser precisamente de Proporcionalidad.

Ahora bien, pregunto: ¿no podría suceder también así en Aris-

(14) S. THOMAS, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*. Cura et studio P. Fr. R. M. Spiazzi, O.P. Taurini 1949; lib. I lect. VII, n. 95.

(15) *Ibid.*

tóteles? Es decir, que a veces emplee la formulación de la Proporcionalidad, pero sin pretensión de establecer con ello algo «exclusivo». Si así fuese, entonces hasta demostrando que en Aristóteles no está la Analogía de Proporcionalidad cuando habla del Ser, no se deduciría que quede excluida otra, *verdadera Analogía*, formulada diversamente.

Como se ve, esta conclusión es enteramente opuesta a las afirmaciones del autor que antes hemos citado, P. Aubenque. En una monografía sobre *El problema del ser en Aristóteles*, dice así este autor: «Cuando Aristóteles habla de analogía, no puede, pues, tratarse más que de aquello que se llamará más tarde la analogía de proporcionalidad» (16).

Por esto se le plantea un grave problema a P. Aubenque: si en Aristóteles la Analogía equivale a la de Proporcionalidad y si esta Proporcionalidad no excluye una Equivocidad «ad unum», entonces no hay «ciencia una» sobre el Ser (no digo: no hay «una sola ciencia», sino no hay «una ciencia», es decir un conocimiento que sea algo «uno», sobre el Ser): y por tanto, ni hay Metafísica, ni conocimiento de Dios como Acto Puro totalmente trascendente. Pero entonces, ¿cómo es que Aristóteles trata de todo ello? ¿tratará creyendo que hace una labor en el vacío? Por esto, a continuación dice el autor citado: «Y el problema de la analogía aristotélica queda por entero: si el ser es equívoco, o si, por lo menos su unidad queda suspendida a una relación, ella misma equívoca, ¿cómo y a nombre de qué instituir un discurso sobre el ser?» (17).

Por ello uno se pregunta: 1.º ¿es verdad que toda Analogía del Ser se debe identificar con la Analogía de Proporcionalidad? (18).

(16) AUBENQUE, Pierre: *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris 1962; 1.ª part., chap. II, § 3, p. 205. *Il n'y a pas d'analogie de l'être*. «Lorsque Aristote parla d'analogie, il ne peut donc s'agir que de ce qu'on appellera plus tard l'analogie de proporcionalité. Or, pour qu'il y ait proportion, il faut qu'il y ait correspondance, donc deux termes, ou plutôt, puisqu'il s'agit d'une égalité de rapports, deux séries de termes. Dès lors, il peut bien y avoir analogie entre les significations multiples du *bien* ou de l'*un* dans leur rapport aux significations correspondantes de l'être; mais une prétendue analogie de l'être ne pouvait avoir aucun sens pour Aristote».

(17) *Ibid.*, pág. 206.

(18) Aunque sea de paso, notemos para evitar malentendidos: los antiguos llamaban Proporción a esta expresión aritmética: $\frac{4}{8}$; y llamaban Proporcionalidad a esta otra: $\frac{4}{8} = \frac{8}{16}$. Como se ve, no es ésta la terminología que usamos hoy día. Hoy día llamaríamos a la primera con el nombre de Razón; a la segunda la llamaríamos con el nombre de Proporción. Para evitar malentendidos, tomamos aquí la terminología de los antiguos. Además observemos que si bien es matemático el origen de esta expresión

2.º La Analogía de Proporción (o Atribución), o sea, de varios «ad unum» o «ab uno», ¿es verdad que es Equivocación siempre? Y ¿verdaderamente consta que esto último lo dijo Aristóteles?

Esto último es especialmente interesante, ya que hay otros autores que como P. Aubenque imaginan también que bastaría afirmar que en una noción no hay *aquella* unidad estricta del Género, para que ya se pudiese negar *toda* unidad, capaz de fundar una ciencia en la Analogía. Pero preguntémosnos ¿es lo mismo decir que una noción no es *Unívoca* que decir que no es *Una* en su significación? Vamos a examinarlo a continuación.

que se empleó en Filosofía, no obstante no se empleó en ésta con el mismo significado matemático, pues no se quería expresar «igualdad», sino «semejanza», lo cual es muy distinto. Por último añadido algo que ya no es de Aristóteles sino posterior: es de Francisco Suárez. Este hace notar el error de Cayetano al tomar como expresión propia y única de la Analogía del Ser la de Proporcionalidad, porque 1.º esta expresión o formulación de Proporcionalidad, también puede darse entre Unívocos, como entre Equívocos (si digo: dos es a cuatro, como cuatro es a ocho, «unívocamente» diré «mitad» de la relación entre los dos del primer caso, como entre los dos del segundo; y si digo: «la sonrisa es al niño, como la sonrisa es al prado florido en primavera», aquí tendré en la expresión de Proporcionalidad una Equivocación, que no me sirve para nada científico); por consiguiente no me basta esta formulación para que haya Analogía, la que buscamos en el caso del Ser: ha de darse, esto sí, Analogía que sea «intrínseca»; 2.º ahora bien, la Analogía es «intrínseca» si expresa una Forma que *constituye en su ser* aquellos de quienes se dice que son Análogos (y por cierto, hasta entendiéndolo así, no siempre será igualmente intrínseca aquella Forma, pues constituir a un viviente «sano» no es tan intrínseco al viviente, como hacerlo «viviente»: luego no fundará de igual manera el conocimiento y la ciencia); 3.º finalmente, no niega que «también» pueda expresarse con la fórmula de Proporcionalidad la Analogía de los seres en cuanto a la noción de Ser que en todos ellos se realiza, pero dice que no es ésta la expresión «propia» y «suficiente»: lo es la Analogía de Proporción (o Atribución) porque hay *un solo término* que expresa algo verdaderamente Uno (¡sin llegar a ser «Unívocos!»), lo más intrínseco, en todos (pues nada hay tan intrínseco como ser): esta Analogía es la que nos permite pasar desde el conocimiento de los seres al conocimiento del Ser, cuya Unidad y Necesidad son un puente por cuanto está fundada en la procedencia del que *es SER*: por esto El «funda» todos los *seres* dándoles su semejanza, y por ello también es el fundamento de la *expresión* Una con que los captamos universalmente. Por lo demás, añadamos que si no hubiese más Analogía que la de Proporcionalidad entre los Analogados del Ser y si por otro lado no tuviésemos conocimiento inmediato más que de los dos primeros elementos de la Proporcionalidad, entonces esto no nos bastaría para conocer «los otros» (pues sólo sabríamos que *entre dos desconocidos* hay una relación semejante a la que hay entre dos que conocemos), a no ser que entre estos segundos y los primeros hubiese un término Uno, expresión de *una* Forma que se realiza con diversa plenitud en todos: pero entonces ya no tendríamos la Analogía de Proporcionalidad como fundamento del conocimiento y ciencia, sino la de Atribución o Proporción. Pienso tener otra ocasión para exponer en un estudio complementario al presente la Analogía del Ser según Francisco Suárez.

V. *La noción de Ser no tiene la unidad del Género.*

Aristóteles claramente afirma varias veces que Ser no es un Género. Es evidente que ha de decirlo así habiendo refutado antes el univocismo monista de los eleatas. Pero de tal modo ha desechado esta Univocidad, que también ha debido evitar el otro extremo que es la Equivocidad de los efesinos de Heráclito, totalmente relativistas. Detengámonos un poco en este punto, aunque ya sea bien conocido, para poder advertir más fácilmente el enlace que hay entre la doble refutación de ambos extremos y la doctrina de Aristóteles cuando dice que Ser no es Género.

Para Heráclito, ceñido a lo sensible en cuanto sensible, la realidad presente es un puro Hacerse, pura Multiplicidad. Ahora bien, si la noción de Ser expresase algo que se dice de los inferiores con total Multiplicidad, como se dice «canis» del perro viviente y de la constelación del zodiaco, entonces habríamos de ser escépticos como Gorgias. Pero Aristóteles en el libro Gamma de la Metafísica tritura esta posición escéptica que no concede al «nombre» significar nada determinado y fijo. Hasta para que él, su adversario, pueda decir que el «nombre» no significa nada *determinado* o *uno*, ha de admitir que esta misma afirmación suya ha significado algo determinado y uno, pues de lo contrario no habría dicho nada (19). Por tanto la Equivocación no sólo es contra nuestra evidencia más inmediata, sino que es imposible.

Pero por otra parte contra los eleatas de Parménides también muestra Aristóteles que si bien en el significado de Ser hay innegable Unidad, no obstante esta *Unidad no puede ser tan estricta* como lo es la de cualquier Género.

En efecto, tomemos la expresión N que conviene a varios, por ejemplo a A y a B, de tal manera que para que A y B se diferencien entre sí, es preciso que cada uno *añada algo* a N, *que no sea N* (puesto que por hipótesis convienen en N). Si defino triángulo como figura cerrada, plana, formada por tres rectas que se cortan, y en esta noción convienen el equilátero y el isósceles, entonces la noción de equilátero ha de añadir algo determinante a la de triángulo, pues de lo contrario sería lo mismo decir equilátero que isósceles. Si «animal», es entendido como «viviente sensitivo», del hombre H y del caballo C, entonces lo expresado por la primera noción se dará en H y en C (ambos serán viviente sensitivo): pero la noción H habrá de añadir a la noción N algo propio, la noción de «racionalidad», que no tendrá C, pues de lo contrario H y C no se diversificarían y el concepto Animal dicho de ambos sería Unívoco.

(19) G,4; 1006 a 13-14; 30-36; 1006 b 1-12.

Pero en el caso del Ser sucede algo único, como en toda noción que llamamos «trascendental»: de cualquier realidad podemos decir que es Ser: por consiguiente si X, Y, Z, ... convienen en Ser y por otra parte para diversificarlos no podemos añadir *algo que no sea Ser*, entonces uno de dos: o bien X, Y, Z, ... *no están realmente diversificados* (es la posición de Parménides, univocista), o en esta noción de Ser *no había aquella Unidad* propia de los Géneros o conceptos Universales. Si llamamos Ser con propiedad y plenitud del que Existe, a saber, el Ser substancial, entonces al darse las substancias diversificadas entre sí porque una es «extensa» y otra no, una es «agente» y otra «paciente», una es «tal» y otra es «cual», etcétera, entonces como también son Ser (con menos plenitud, claro está, que el Substancial, pero también son *Ser*) la extensión, la acción, la pasión, la cualidad, etc., no pueden diferenciar el Ser (en que convienen) *por añadir* algo que no sea Ser. De aquí arranca precisamente la definición aristotélica del Movimiento y su explicación por la Analogía, que divide la significación con que decimos Ser, por diversa plenitud, o Analogía, con que lo decimos según sea Acto o sea Potencia. Pero ahora nos basta quedarnos con la primera consecuencia que hemos sacado.

Por ello está a todas luces claro, que Aristóteles debe repetir que la noción de Ser no tiene la Unidad del Género; que la noción de Ser y la de Uno (que es trascendental como ella: «Propiedad», dirán los escolásticos) no son Género; y por ello cualquier cosa *ya es inmediatamente* Ser sin tener que añadir nada para darle esta denominación que lo trasciende todo:

διὸ καὶ οὐκ ἔνεστιν ἐν τοῖς ὀρισμοῖς οὔτε τὸ ὄν οὔτε τὸ ἔν, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι εὐθύς ἔν τι ἔστιν ὡσερ καὶ ὄν τι, διὸ καὶ οὐκ ἔστιν ἕτερόν τι αἴτιον τοῦ ἔν εἶναι οὐδενὶ τούτων, οὐδὲ τοῦ ὄν τι εἶναι· εὐθύς γὰρ ἕκαστόν ἐστιν ὄν τι καὶ ἔν τι, οὐχ ὡς ἐν γένει τῷ ὄντι καὶ τῷ ἐνί.

«Por ello no hay en las definiciones ni [la añadidura] de Ser ni de Uno; y la Esencia es inmediatamente algo Uno, como también es un Ser; y por ello tampoco hay otra causa [es decir, ninguna nueva noción determinante] en ninguno de éstos para que sea algo Uno, como tampoco para que sea algún Ser: pues ya inmediatamente cada uno es algún Ser y algún Uno, no como en el Género [se añadiría algo] por cuanto es Ser y por cuanto es Uno» (20).

(20) H,6; 1045 b 1-7. Acaba Aristóteles la frase diciendo que Ser y Uno ni son Género, «ni algo separable de las cosas particulares» al modo como lo sería en la concepción platónica, pues entonces también habría que aña-

Ahora bien, esto le parece a P. Aubenque que es contradictorio, y que hay contradicción en Aristóteles: «Cette aporie pourrait se formuler dans ces trois propositions qu'Aristote soutient tour à tour et qui sont pourtant telles qu'on ne peut accepter deux d'entre elles sans refuser la troisième: 1.º Il y a une science de l'être en tant qu'être; 2.º Toute science porte sur un *genre* déterminé; 3.º l'être n'est pas un genre» (21).

Sin embargo esta afirmación de P. Aubenque nos deja muy dudosos, porque ciertamente está en Aristóteles con claridad —y ha de estar!— que el Ser no es Género (si no lo dijese así, no podría refutar el monismo racionalista de los eleatas con Parménides, que negaban el Movimiento; ni el superrealismo de los platónicos); pero ¿cómo podría oponerse a Heráclito, a Cratilo y a los escépticos, si no hubiese cierta *permanencia* o Unidad en el contenido significado por el término Ser, cuando además de ser cópula, damos un alcance «existencial» al τὸ ἔσσει para poder con una verdad universal, absoluta, decir que «es» lo que «es», y rechazar así el relativismo?

La raíz de este malentendido está en que la objeción de Aubenque supone —sin demostrarlo— que «solamente» hay la Unidad del Género; y que «solamente» hay las ciencias genéricas (que son las de grado o nivel inferior al de la justificación última, que se autojustificará, como justificará todo lo demás); pero ¿no puede admitirse que Ser es a la vez Uno y Múltiple, según se diga con mayor o menor plenitud, precisamente tomándolo por ello como noción Análoga?

Se dirá que «es» aquel que «ya es» (a éste lo llamaremos, en cuanto a esto que «ya es», Acto); también se dirá que «es» aquel que «es *ir a ser*» o en Movimiento: es decir, Ser se dice ya del Potencial, ya del Actual, con «cierta» e innegable Unidad, que no es «total» Unidad. Paralelamente, según sea la Esencia, con parecida Analogía se predicará el «Esse» de ella.

Véanse, por ejemplo, las palabras de Aristóteles en la Física: «Se turbaron también los últimos de los antiguos, que de algún modo no les sucediese decir que lo mismo es Uno y Múltiple [= no Uno]. Por lo cual algunos suprimieron el τὸ ἔσσει, como Licofrón; otros reformaban las expresiones, no diciendo: *el hombre es blanco*, sino *se emblanquece*; o *el hombre es deambulante*, sino *deambula*, para que de ninguna manera sucediese que añadiendo *el es* τὸ ἔσσει, entonces al *Uno* lo hiciesen *Múltiple* [= No Uno], como

dirles «algo» para determinarlos; cfr. B,3; 998 b 21-27, en que repite lo mismo, indicando la razón: que no puede añadirse al Ser y al Uno ninguna nota diferenciante que no sea Ser y Uno.

(21) AUBENQUE, Pierre: *Le problème de l'être chez Aristote*, etc. (citado en nota 16), 1.º II, § 3, pág. 222.

diciéndose del mismo modo Uno y Ser. Pero los seres son múltiples o en la expresión [...] o en la división, como el todo y las partes. De consiguiente ya se preguntaban y reconocían τὸ ἓν πολλὰ εἶναι el Uno ser Múltiple, de suerte que no pudiese ser lo mismo ser Uno y Múltiple, pero *no opuestos*, pues lo Uno es en *Potencia* y en *Acto*» (22). Estas últimas palabras lo dicen todo: ἔστι γὰρ τὸ ἓν καὶ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ

No hay, pues, contradicción al decir que Ser, porque es Género, no es Uno; y al decir que porque no es Múltiple, es Uno: puesto que se dice Ser con esta diversidad analógica de *Potencia* y *Acto*. Tal cosa no «*es* actualmente»; pero en cierto modo «*es* potencialmente» porque no vendrá de la pura nada esta determinación, sino que «*es ir a ser*». El ejemplo clásico del mismo Aristóteles: en la masa de arcilla blanda que moldeará el escultor, la forma de *Hermes* aún no «*es*» en acto; pero en la masa informe están o «*son*» potencialmente todas las formas, de *Hermes* o de *Paxonas*. Sería contradictorio que la forma o determinación viniese de la pura nada, «*porque sí*»; sería contradictorio que «*se hiciese*», si «*ya es*»: pero no es contradictorio que si *es* potencialmente o es «*ir a ser*», se vaya *actuando*, participando cada vez más de este Ser en Acto, si se dice Ser con esta multiplicidad analógica.

Si hay, pues, una ciencia cuyo «objeto formal» (para expresarlo con palabras escolásticas) tiene *suficiente Unidad* para que a partir del conocimiento de un analogado pueda pasar a conocer algo del otro (habiendo en ambos muy *diversa plenitud* en aquella perfección), entonces hasta cuando aquella conveniencia o Unidad no llegue a ser tan grande como la del Género, no obstante precisamente por esta Analogía tendrá la suficiente Unidad para poder fundar el carácter de ciencia de carácter único, no unívoca como las demás, sino con el nivel de Filosofía Primera, πρώτη φιλοσοφία. Todo consistirá entonces en ver cuál es el *correlato* «existencial» de esta predicación oral que nos permite en la Física superar una mera Multiplicidad de lo sensible en cuanto sensible; y en la Metafísica, la mera multitud de Substancias movibles, determinables, si no hay un Necesario que dé razón determinante. En la Física este correlato existencial será la noción de Substancia, que es *ὄν*: la Substancia tiene «*que exista*» («*habet esse*» dirá Santo Tomás), mientras que el accidente que propiamente «*no existe*», sino que es aquello «*con que*» existe lo que existe, no será Ser, con esta ple-

(22) *Physica*, I,c.2; 185 b 25-34; 186 a 1-3.

nitud, sino Ser del Ser: ὅντος ὄν (23). En la Metafísica el correlato del Movable, ya determinado en parte, por lo que nos ha dicho la Física sobre él, pero todavía sin justificar su Necesidad (pues juntamente con el Ser va su Principio de Unidad con que «absolutamente» se dirá que «no puede no-ser en cuanto es») tendrá que ser algo Uno, determinado totalmente, o Acto Puro, de modo que la diversidad o Multiplicidad se dirá «ad Unum», respecto de él:

πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν «respecto de uno y de cierta naturaleza una» (24).

En los siglos posteriores, Santo Tomás irá más lejos que Aristóteles en su Metafísica, sacando las últimas consecuencias, al dar al Ser absoluta trascendencia: Dios será «ipsum Esse», «el mismo Existir» por esencia, no como Idea platónica, sino existencializado individualmente por sí mismo. Las consecuencias que de ahí se seguirán serán extraordinarias: por consiguiente será Necesario en cuanto a todo el límite sin límite del Ser fundando la misma Inteligibilidad o Verdad, y por consiguiente será Infinito, no por sucesión de actuaciones progresivas, como concebían únicamente los griegos, sino por la misma raíz o Esencia. Por consiguiente para fundar la Necesidad como correlato existencial de la verdad de las proposiciones absolutas, no será preciso recurrir a un Movimiento eterno que no dependiese del Principio Primero, sino que todo dependerá de El «en cuanto a todo», hasta en cuanto al mismo «existir»: es decir, todo vendrá por creación. Pero Aristóteles no llega tan lejos. Su noción de la Analogía del Ser sólo abre el camino.

Decíamos, pues, antes, que P. Aubenque parece tomar como equivalentes las nociones de que «la ciencia se refiere a un Género» y «toda ciencia se refiere a un Género»: pero, precisamente la ciencia que es Primera, πρώτη φιλοσοφία por ser Primera ha de ser autojustificativa (las determinaciones del Ser, también serán Ser) y por tanto no podrá tener tan *estricta* Unidad como tienen las

(23) *Metaphys.*, K,3; 1060 b 31-35; 1061 a 1-19. Véanse estas palabras del Comentario de Santo Tomás: «Et propter hoc hujusmodi dicuntur analoga, quia *proportionantur ad unum. Et similiter est de multiplicitate entis. Nams ens simpliciter dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia. Alia vero dicuntur entia, quia sunt hujus quod per se est, vel passio, vel habitus, vel aliquid hujusmodi. Non enim qualitas dicitur ens, quia ipsa habeat esse* [«la Cualidad no es llamada Ser, porque ella tenga existir»] sed per eam substantia dicitur esse disposita. Et similiter est de aliis accidentibus. Et propter hoc dicit quod sunt *entis*. Et sic patet quod multiplicitas entis habet aliquid commune, ad quod fit reductio», S. THOMAS, *In Metaphys. Arist. Comm.*, cura et studio P. Fr., M.-R. Cathala, Taurini 1915, lib. XI, lect. III, n. 2197. Los subrayados son míos.

(24) Γ, 2; 1003 a 1; b 12.

otras ciencias fundadas en un Género; pero sí, *suficiente* Unidad, para que se pueda refutar el escepticismo y fundamentar el carácter absoluto del pensamiento, puesto que todos los Analogados del Ser tendrán entre sí y con el Principal Analogado una esencial semejanza o conveniencia.

Si por el contrario uno imagina que en Aristóteles hay contradicción, entonces es obvio que llegue, como P. Aubenque, a un callejón sin salida. Porque si Aristóteles debiese entenderse como detenido en una contradicción, ¿no sería contradictorio que después dijese que pretende «demostrar» el paso racional al Primer Moviente y al Acto Puro?

Así afirma el autor citado: «El fracaso de la ontología se manifiesta, no en un plano, sino en dos: de una parte no hay sobre el $\delta\upsilon$; de otra parte, puesto que el ser en tanto que ser no es un género, ni siquiera hay $\delta\upsilon$ que sea uno. Si podemos repetir a propósito de la ontología lo que decíamos antes a propósito de la teología, a saber, que ella se agota pero al mismo tiempo se realiza en la demostración de su propia imposibilidad, y que así la negación de la ontología se confunde con el establecimiento de una ontología negativa, debemos añadir aquí que esta ontología es doblemente negativa: negativa, lo es ante todo en su expresión, pero lo es también en su objeto. La negatividad de la ontología no traduce solamente la incapacidad del discurso humano, sino la negatividad misma de su objeto» (25).

Me parece que en estas líneas se comete, ante todo, un anacronismo: atribuir a Aristóteles una mentalidad que podría ser del siglo XX, pero no de veinticuatro siglos atrás: creer que está en un absurdo y no obstante empeñarse en fundar sobre este absurdo una demostración y una ciencia. Cuando Aristóteles rechaza el relativismo escéptico, cree que realmente lo supera mediante una exposición (la que entonces está haciendo), exposición que sólo tiene sentido si se hace absolutamente universal el principio de *No-poder no-ser* todo aquello que *es*, en cuanto *es* (es decir, análogicamente: en la misma medida en que es Ser, pues si es potencial, puede hacerse actual o dejar de ser). Cuando Aristóteles llevado por la fuerza de sus conclusiones llega en los libros K y L a Aquel que es Acto Puro, Pensamiento del Pensamiento, nobilísimo, que con su bondad atrae todo el movimiento del universo, Aristóteles cree que efectivamente llega a algo que él ha demostrado: si no, habría truncado su tratado sobre el Ser después del libro Gamma (como quedó truncado el *Sein und Zeit* de Heidegger, precisamente al no poder dar razón de la universalidad que excluya

(25) AUBENQUE, P.: o.c., pág. 488-489.

el relativismo escéptico, si queda en la finitud de un *Sein* intramundano). Decir que la Metafísica de Aristóteles es una Metafísica «de l'inachèvement» no es lo que vemos en él. «Inacabado» o perfectible, no es «contradictorio». Pero en aquella suposición sería una Metafísica contradictoria, tan contradictoria como el mismo escepticismo relativista que él pretende superar. En este caso Santo Tomás no habría «completado» una Metafísica «inacabada», sino que habría hecho una obra basada en lo contradictorio (26), cuya consecuencia lógica no sería el agnosticismo, sino el escepticismo total, que es el correlato de no poder sostener una Verdad absoluta.

VI. *Algunas nociones de los escolásticos.*

El primer paso para poder investigar de un modo coherente la síntesis del conjunto de toda la Metafísica aristotélica, si hay o no hay en él lo que llamamos Analogía del Ser, consiste, sin duda, en decir qué entendemos en este primer momento por las palabras «Analogía del Ser». Podrá suceder que después demos nuevas determinaciones a las de ahora; pero por lo menos ya quedará un núcleo fundamental y esencial al empezar la investigación, núcleo que sin tocarlo, solamente desarrollaremos.

Por Analogía del Ser quiero, pues, preguntarme si aquello que es expresado, significado, por el término Ser es tal que 1.º contenga en sí a la vez cierta Unidad y cierta Multiplicidad de significado; 2.º pero de tal suerte, que la Multiplicidad no obste para que por el puente de su Unidad, pueda *pasar desde el conocimiento de un Analogado* a algún conocimiento del otro; 3.º y juntamente de tal suerte, que su Unidad no obste para que entre un Analogado y otro haya muy *diversa plenitud en el grado de posesión* de lo expresado por aquel término, es decir, que los Analogados sean muy diversos *dentro de aquella semejanza*.

Para poner tres ejemplos típicos (que no están formulados así en Aristóteles, claro está, sino ya en los escolásticos medievales), hay tres grados de Analogía. Si hacemos una gradación o concatenación de conceptos que al subir disminuyan en «comprehensión», aumentando en «extensión», como en el llamado «árbol de Porfirio», llamaremos *Especie*, el nivel inferior en que cada concepto sólo tiene bajo sí a elementos individualmente distintos (no en el grado de perfección de aquella noción específica); llamaremos *Género* a cualquiera de los niveles superiores a la especie, cuyos inferiores serán otros géneros u otras especies; y llamaremos *Tras-*

(26) O.c., pág. 507.

cidental al nivel superior, tan universal, que al poder decirse de todos, será muy diversa la plenitud con que se realizará en ellos.

En el nivel de la Especie (es decir, cuando sus inferiores sólo hacen diversificar la noción específica en que convienen, añadiéndole notas digamos «individuales» o accidentales, por tanto, añadiendo una adiversificación mínima, como en el ejemplo clásico de «Hombre» dicho de Antonio y de Luis) entonces la *Unidad* o conveniencia de los Analogados entre sí es tan grande, que ciertamente puede pasar el conocimiento desde un Analogado, al conocimiento de algo del otro (así hacen, por ejemplo, todas las ciencias naturales: medicina, física, química, etc.); pero la *Diversidad* entre los Analogados es tan pequeña (sólo individualmente o accidentalmente) que sólo es diversidad intraespecífica. Algo hay aquí de Analogía: pero con una Unidad tan grande y con una Multiplicidad tan pequeña, llamaban a este caso sencillamente Univocidad.

Por el contrario, en el nivel que le sigue hacia arriba, el del Género, nos encontramos con que los inferiores se diversifican entre sí *por la misma plenitud con que contienen aquella perfección genérica*. El ejemplo clásico era el de «animal», dicho del hombre y del bruto, caso en que ambos poseen aquella perfección que es «conocer sensiblemente»; pero con muy diversa plenitud, pues el hombre ve, oye, toca, recuerda, imagina, etc., pero al «darse cuenta» de algo por medio de este acto sensitivo, a la vez «se da cuenta de que se da cuenta»; plenitud que no acompaña la sensación del bruto. Aquí tenemos que también desde el conocimiento de un Analogado podemos pasar a conocer algo del otro; pero ya en menor grado, por la mayor diversidad en cuanto a la plenitud con que ambos poseen aquella perfección significada por el término Análogo. En este caso la Multiplicidad es tan grande y la Unidad tan disminuida, que éste es el caso que propiamente llamaban de Analogía, que no tiene nada que ver con la Equivocación, por la que por ejemplo se diría la noción «luminoso», del sol y de la ventana grande. Aquí la luz o la luminosidad es constitutivo intrínseco del sol, pero no de la ventana; y por esto un ciego de nacimiento si quiere conocer qué es la luminosidad del sol a base de palpar la ventana luminosa, quedará a oscuras.

El nivel superior a todos es el que llamaban Trascendental, con nociones como Ser, Uno, Verdadero, Bueno. Llamaban trascendental aquella noción que las trasciende todas, es decir, de todo puedo decir que es Ser, que es aquello que es (no que *és* y *no-es*, o *aquello* y *lo otro* en igual sentido) o Uno; que es por ello Inteligible o Verdadero, etc. En este caso sucede lo siguiente: cuando digo de cada cosa que «es tal», por ejemplo, que es un libro, que es un hombre, que es blanco, etc. implícitamente consigno que aquello es Ser; pero la multiplicidad es tan grande (la conveniencia del libro, del hombre, de su blancura, etc. en Ser es una conveniencia expresada

de un modo tan pequeño, por más que del todo intrínseca) que estos términos trascendentales en rigor y propiamente no llegan a ser conceptos Universales (es decir, aquéllos en que por añadidura de una nota determinante, que no contenga en sí la determinable, se diversifiquen).

En el pensamiento de estos filósofos estaba incluido este raciocinio: si supongo que v.gr. la noción de Ser es tan Una que sea Unívoca, al modo de Parménides, entonces ya no la puedo diversificar por añadidura de algo que no fuera Ser; pero por otra parte la experiencia inmediata me manifiesta que está diversificado y que hay movimiento en el ser que capto experimentalmente; luego aquella Unidad estricta de significación, antes *no estaba*. No obstante añadían una cosa muy importante: aquella noción trascendental, como la de Ser, hasta sin llegar a poder ser llamada estrictamente un Universal, no obstante «se habet ad modum Universalis», es decir, tiene *suficiente conveniencia o semejanza en cuanto a algo* entre todos los inferiores diferenciados, que por ser en ellos algo *absolutamente intrínseco*, me permite pasar desde el conocimiento de un Analogado a conocer a otro en cuanto Ser, en cuanto a las Propiedades o Atributos del Ser, en cuanto a las Causas, formulación de estos Atributos, y en cuanto a los Primeros Principios, expresión en forma de ley necesaria, de la aplicación de estas Causas. ¿Cómo se hace entonces lo que ellos llamaban el «descenso» o «diversificación» para pasar desde la noción de Ser a la de otro inferior, si esta diversificación no puede hacerse por añadidura de una nota diferenciante que no sea «trascendida» por la «diferenciable»? Esta es una cuestión ciertamente muy interesante y que fue ampliamente estudiada y resuelta por grandes filósofos; pero en este momento no la expondré, porque no se requiere esta exposición para proseguir en nuestra investigación actual; me bastará con remitir al lector, a un estudio en que la expuse (27).

Con lo que hasta aquí he expuesto, ya hay lo suficiente para poder sacar ahora la conclusión que nos interesa.

La conclusión es ésta: las nociones Unívoco, Equívoco y Análogo, no son nociones exactamente delimitadas, como si cualquiera de ellas excluyera totalmente las otras, pues hay en realidad una gradación progresiva desde un extremo al otro, desde la Univocidad extrema hasta la Equivocidad extrema; y depende de lo que uno quiera decir, el colocar el límite entre Unívoco y Análogo, o entre Análogo y Equívoco en un sitio u otro: todo Unívoco tiene algo de diversidad o Multiplicidad, por lo menos en las notas in-

(27) ROIG GIRONELLA, Juan: *La Filosofía del Lenguaje y el problema de la Analogía*. «Espíritu» 22 (1973) 5-37; VI, *Cómo se hace la Analogía del Término Trascendental*, pág. 16-18.

dividuales con que un hombre se diversifica de otro (fuera del caso en que aquella noción se aplique a inferiores que sólo se diferencien en una esencia abstracta, como sería aplicar la noción de triángulo al triángulo A y al B); y todo Equívoco tiene algo de Unidad (fuera del caso de la metáfora, que Aristóteles llamaba conveniencia «accidental», como sería aplicar al prado florido en primavera la noción de «sonreír» y al hombre; o aplicar la noción de «perro» tanto al animal que vive, como a la constelación del zodiaco). Por ello hay casos en que a una noción *se la llama Análoga y sin embargo en realidad hay Equivocación* (la llaman también Analogía «extrínseca»), porque uno no puede conocer el Analogado B, por sólo conocer el Analogado A; y otros casos hay en que a una noción *se la llama Análoga, cuando en realidad hay Univocación* (por ser tan grande en ambos analogados A y B, la perfección específica en que ambos convienen, si a ambos los llamamos «hombre», que la diversificación de aquella noción en ambos es puramente, digamos, accidental).

Todo el problema está, pues, en saber *en qué punto de esta gama* progresiva hay que colocar el caso del Ser: es decir, de tal modo que por una parte pueda haber tal diversidad de perfección entre los Analogados, que puedan distar inmensamente uno del otro; pero que disten *dentro de aquella positiva e intrínseca semejanza o conveniencia o Unidad* que permitan pasar desde el conocimiento de uno de los Analogados, a algo del conocimiento del otro (en este sentido no hay «teología negativa», sino muy positiva); pero semejanza y conocimiento que hasta siendo muy positivos, nada nos dice en cuanto *al modo diferencial* con que el Analogado principal realiza aquella perfección conocida sólo a través del otro (en este sentido había la llamada «teología negativa»).

La conclusión última a que nos conduce este breve recuerdo de nociones complementarias (cuyo conocimiento nos será ahora muy útil para investigar el sentido de lo que hallamos en Aristóteles) será formular la siguiente conclusión: no basta decir que una noción tiene en sí algo de Multiplicidad en el modo como se predica de varios, o que se dice de ellos «multipliciter», o que no es Género, para que ya con ello tenga uno bastante para inferir que no hay Analogía capaz de llevarnos desde el conocimiento positivo de uno de los Analogados, al conocimiento de algo del otro. Se ha de examinar bien cada caso. Esto es lo que nos proponemos examinar ahora en Aristóteles.

VII. τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται

Cuando Aristóteles nos dice y repite tantas veces, que el término Ser se dice de muchas maneras, πολλαχῶς, expresa que esta

Multiplicidad *contiene casos diversísimos*, de suerte que no se puede decir que esta significación sea igual en todos los casos: comprende casos de Equivocación, otros de Analogía verdaderamente tal y otros de Univocación.

Uno de los textos más interesantes de Aristóteles a este respecto, es el siguiente, del libro E de la Metafísica, es decir, allí donde precisamente quiere hablar Aristóteles sobre lo que es propio del objeto de la Metafísica, de que va a tratar. Lo citaré intercalando algunos números, para mayor claridad. Ahí nos manifiesta qué enorme variedad de casos y de objetos caen bajo este Ser que «multipliciter dicitur», desde los de total Equivocidad, hasta los de estricta Analogía: «Ser, dicho ἀπλῶς, así sin más, tiene multiplicidad en los modos de decirse, de los cuales, 1.º uno es Ser dicho *accidentalmente*; 2.º otro es Ser en cuanto verdadero, o No-ser en cuanto es falso; y 3.º además de esto están las clases de las Categorías, como por ejemplo «qué es [= Substancia], de qué Cualidad, de qué Cantidad, en qué Lugar, en que Tiempo... y si de este modo significa algo más» (28).

Como se ve, aquí Aristóteles claramente señala en el término Ser casos diversísimos con que se da esta Multiplicidad de significados: 1.º si digo «accidentalmente» que algo «es», como al decir: «la muerte (= privación de vida) *es* la que avanza sobre el campo de batalla»; o si digo que «*hago* un agujero», «*es* hecho el agujero» (= privación de papel); o que «círculo-cuadrado *es* ininteligible»; o que «El músico A cura [es el que cura] a un enfermo», etc.: en estos casos estoy tomando como si fuese Ser, «ad modum entis», aquello que intrínsecamente no lo es: no puedo «construir» un agujero; sólo puedo hacer la acción positiva de negar o cortar algo positivo, cuyo resultado será el «papel agujereado», de suerte que en realidad signifique este *fundamento* o acción de cortar y su resultado, no signifique lo que verdaderamente no es Ser, sino No-ser, como ya expuse en otra ocasión ampliamente (29). En este caso, pues, la Multiplicidad importada es sencillamente de Equivocación.

— 2.º si digo que algo «es» en el sentido *meramente* copulativo (no en el sentido existencial que consigna); y paralelamente para la negación si digo que algo «no es».

— 3.º si digo que algo «es» entendiéndolo que «es» en sentido in-

(28) E,2; 1025 b 33-37; sobre la «aparente» Analogía (que en realidad es Equivocación y que por tanto no funda una ciencia, cfr. K,8; 1064 b 15-19; N,6; 1093 b 16-18).

(29) ROIG GIRONELLA, Juan: *Estudios de Metafísica. Verdad, Certeza, Belleza*. «Libros Pensamiento», serie E, n.2, Barcelona 1959, cap. IV, pág. 95-117; Véase: *Problemas que plantea a la Filosofía moderna el estudio del ente de razón*, «Pensamiento» (Madrid) 11 (1955) 285-302.

trínseco, pero con muy diversa plenitud, pues si digo que «es» lo substancial (este hombre, este árbol, este caballo...) entonces significo que a este sujeto le compete propiamente *Esse*, Existir; en cambio, si digo que algo «es blanco», o que «es grande», o que «es mayor que...», etc. según las diversas Categorías, entonces en este caso el «es» atribuye a la «blancura», a la «grandeza», a la «mayoridad», etc. un Ser que «non habet Esse», no tiene propiamente Existir, no puede existir «la blancura», «la extensión», «la mayoridad», ni «esta blancura», etc. es decir, se trata de algo que no es sencillamente $\delta\upsilon\nu$, sino $\delta\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma$ $\delta\upsilon\nu$, no es plenamente Ser, sino Ser del Ser.

Tengo, pues, tal diversidad que me dan algunos casos de verdadera Analogía, pues conozco lo que es la Substancia precisamente a través, por medio de sus Accidentes: aquel cuerpo que de tal manera «es» que se manifestará por tal color, tal calor, tal dureza, tal radiación, tal peso, etc. ése será la Substancia del Sodio, del Potasio, del Hierro, del Sulfuro de Hierro, etc.; como aquel hombre que se manifiesta en su música con tal ritmo, tal armonización, tal instrumentalización, etc. ése es el genio de Beethoven, no el de Mozart, ni el de Albéniz.

Pero a estos tres interesantísimos casos en que Aristóteles recordando lo que ha dicho en el libro Delta, añada ahora este complemento en el libro Epsilon, hay que añadir otro caso, el 4.º, que es el caso que el mismo Aristóteles expone a continuación de los tres anteriormente citados. Es la Analogía que está *en el fondo* de todas estas multiplicidades indicadas en el caso 3.º Este caso es la división de Ser en Potencia y Acto, como expresa con estas palabras: $\acute{\epsilon}\tau\iota$ $\pi\alpha\rho\grave{\alpha}$ $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\tau\grave{\omicron}$ $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ (30): y todavía fuera de todos estos, Ser en Potencia y en Acto».

Precisamente por esta Analogía con que se dice Ser, ha podido Aristóteles refutar por una parte los equivocistas escépticos, al modo de Heráclito y Cratilo, que no dando ninguna Unidad de significado a lo expresado por el $\tau\grave{\omicron}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$, tampoco podían afirmar que *es* aquello que dicen, arrastrados por el río heraclitano en que nada *es*, nada permanece en cuanto a nada. Pero por otra parte también gracias a esta Analogía también ha podido Aristóteles refutar al univocista y monista Parménides (y en parte a ciertos platónicos y pitagóricos) al mostrarles que dentro de esta Unidad de significación y de significado, había una verdadera Multiplicidad, puesto que según ellos mismos no es lo mismo afirmar que negar; Multiplicidad que al exponerla, hace que Aristóteles re-

(30) E,2; 1026 b 1-2.

curra en última instancia a Potencia y Acto, como fundamento de la Multiplicidad categorial, fundamento de multiplicidad de ciencias, como de seres; y por no haberlo comprendido algunos autores, daban Unidad existencial a los números matemáticos y otros, Unidad existencial a la idea misma de Ser, etc.: «Pues les pareció que todos los seres serían Uno, el Ser mismo, si no se resolvía en la misma dirección el dicho de Parménides: *Nunca se demostrará que SON las cosas que NO-SON* y que sería preciso demostrar que *Es el no-ser, porque es*; pues así si los seres son muchos, entonces *serán* por *Ser y algo otro*» (31), es decir, que según la concepción Univocista de Parménides, si Ser fuese estrictamente Uno, entonces para que se diversificase en multiplicidad de seres, habría que añadir una nota diferenciante (que no fuese Ser) al Ser; y por ello, a continuación, ampliamente expone Aristóteles la refutación de Parménides y pitagóricos, después de ir reforzando los argumentos de ellos, a los que después opone que si ellos dan al Ser estricta Unidad, también habrán de darla al No-ser cuando «niegan» (por las mismas razones de ellos); después de todo lo cual, como conclusión infiere, que Ser se dice no sólo del que «ya es», o Acto, sino también de aquel que es Potencia, o en Potencia, es decir, «es», pero «es *ir a ser*», esto equivale a decir «analógicamente»; y por tanto que Ser se dice analógicamente: «¿Cuál es, pues, la causa para estos, de ser múltiples? Es, pues, preciso presuponer el Ser en potencia τὸ δυνάμει ὃν ἐκάστῳ para cada uno» (32), como expone a continuación señalando las Categorías con que se actualiza la Substancia, todavía potencial.

De modo semejante en otros textos muy expresivos, como este del libro Z en que dice así: «Pues así como *el Es*, τὸ ἔστι, pertenece a todos, pero no de igual manera, sino a uno primariamente [la Substancia], a otros consecuentemente [las Categorías accidentales], así también la Esencia, τὸ τί ἔστι, [se dice] *simplemente*, de la Substancia, pero *en cierto modo* de los otros; pues podemos preguntar *qué es* la Cualidad, de suerte que también la Cualidad se cuenta entre *los que son*, τῶν τί ἔστι, pero no dicho *simplemente*, sino así como hablando lógicamente dicen algunos del No-ser que el No-ser *es*, no en sentido de dicho *simplemente*, sino que *es No-ser*; así también la Cualidad [se dirá que es]. Es preciso mirar, pues, cómo es necesario hablar de cada uno, no más, o según como tiene [Ser]. Por ello ahora, puesto que ya está claro lo dicho, [veamos] cómo a la Esencia pertenece [de-

(31) N,2; 1089 a 1-6 (cfr. 1089 a 25-31).

(32) N,2; 1089 b 15-16.

cirse] primeramente y simplemente de la Substancia, luego de los otros: como también el Ser τὸ τί ἐστὶ, no simplemente que es la Esencia, sino de la Esencia, de la Cualidad, o de la Cantidad. Pues es preciso que o bien se diga equívocamente de éstos que son Ser, o bien añadiendo y quitando algo, como de lo Nocognoscible [al afirmar su incognoscibilidad ya decimos que es] cognoscible, ya que es recto no decirlo EQUIVOCAMENTE, ni DEL MISMO MODO, sino así como decimos medicinal [de diversos] por cuanto son respecto de uno y el mismo, πρὸς τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἓν, no como [si fueran] uno y el mismo, pero tampoco equívocamente, pues no se dice que es sano de un cuerpo, de una acción, de un instrumento [bisturí], ni por EQUIVOCACION, ni POR SER UNA MISMA COSA, sino por ser algo Uno por respecto a uno» (35) οὔτε καθ' ἓν, ἀλλὰ πρὸς ἓν: todo lo cual Aristóteles lo aplica en seguida al Uno y al Ser: «Uno se dice como el Ser τὸ ὅν: pero Ser [se dice] por un lado como tal cosa [Substancia], por otro significa que es de tal Cualidad, de tal Cantidad» (34), etc.

Para compendiar todo esto en pocas palabras, concluyo este punto con la doctrina de Aristóteles en que nos dice que bajo la fórmula tan repetida por él, «Ser se dice de muchas maneras», abarca una gama muy extensa de casos, que van desde aquéllos en que se dice Ser «per accidens», o lógicamente accidentales (que son propiamente Equivocación, aun cuando a veces se les dé el nombre de Analogía, por cierta lejana afinidad que en la metáfora siempre está (35); en los cuales, sin embargo no se funda ningún conocimiento de otros Analogados, es decir, ninguna ciencia); hasta los casos en que se toma Ser en sentido meramente copulativo; y finalmente otros en los que ya se significa algo intrínseco, que da cierta Unidad a los Analogados, en medio de cierta Multiplicidad, en los cuales se realiza el Ser, es decir, la Multiplicidad predicamental (ya que Ser, como Idea platónica subsistente, no es admitido por Aristóteles); y sobre todo, notemos, que en última instancia esta Multiplicidad del ser categorial, que se divide en Substancia y Accidentes, se funda en una Multiplicidad unitaria o Unidad múltiple, que impide al Ser considerarlo como Género: es la radicación de la Analogía del Ser en esta raíz más profunda con que decimos «Ser» ya del Acto, ya de la Potencia; decimos que

(33) Z,4; 1030 a 30-35; 1030 b 1-3.

(34) Z,4; 1030 b 10-12.

(35) N,6; 1093 b 16-18: ἓν δὲ τὸ ἀνάλογον lo cual lo dice de lo «accidental», que en cuanto tal no fundamenta una ciencia, ni es verdadera Analogía.

«es», tanto del que «ya es», como del que «es *ir siendo*», según define el Movimiento por Acto del Potencial en cuanto es aún Potencial, respecto del Acto pleno (36).

Así dice Aristóteles: «en cada Categoría del Ser se da, en efecto lo Análogo» (37); y «el Ser pertenece a todas [las Categorías], pero no de igual manera» (38), porque la Unidad del Acto hace que en la Multiplicidad de seres categoriales se pueda decir de todos que «son» tal o cual, precisamente porque está siempre consignificado que se diga $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\nu$, respecto de Uno: $\tau\omicron\delta\epsilon \delta\epsilon \omicron\nu \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota \mu\acute{\epsilon}\nu \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\omega\varsigma, \acute{\alpha}\lambda\lambda\grave{\alpha} \pi\rho\delta\varsigma \epsilon\nu$ Ser se dice en muchos sentidos, pero respecto de uno y de una naturaleza única» (39); y añade: «y *no equivocadamente*», sino con la Multiplicidad de Substancia y entidades que lógicamente «acceden» o Accidentes, fundando así una ciencia que justifica por su absoluta universalidad y necesidad, la eliminación del relativismo escéptico.

Ahora bien, esta diversa plenitud de Ser que hay en el Acto y en la Potencia, es el fundamento de la Analogía aristotélica y es el puente por el cual pasamos desde el conocimiento de un Analogado al conocimiento de otros.

Por esto nos es preciso examinar ahora en Aristóteles, cómo nos habla de esta prioridad en el conocer, fundada en la Analogía.

(36) K,9; 1065 b 25-34; cfr. *Phys.* 3,1; 201 a - b 11:

ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστὶν εἶδη τσαῦτα ὅσα τοῦ ὄντος. Διηρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος του μὲν ἐντελεχεία τοῦ δὲ δυνάμει, ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελεχεία, ἢ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν «Por lo cual del Movimiento y del Cambio hay tantas especies, cuantas hay *del Ser*. Y distinguiéndose cada Género lo de en Potencia, lo de en Acto, el Movimiento es el Acto del que está en Potencia, en cuanto está en Potencia» (se entiende, en Potencia respecto de aquel Acto pleno con que va actuándose).

(37) N,6; 1093 b 18-19: ἐν ἑκάστη γὰρ τοῦ ὄντος κατηγορίᾳ ἐστὶ τὸ ἀνάλογον

(38) Z,4; 1030 a 21: τὸ ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως

(39) Γ,2; 1003 a 33-34; de suerte que hasta sin ser ciencia unívoca con la Unidad del Género (K,3; 1060 b 31), será no obstante ciencia en un sentido más amplio u omnifundante, como es precisamente necesario a la Filosofía Primera (K,3; 1061 a 7-10).

VIII. *Prioridad del Acto sobre la Potencia.*

Si aquello que es importado en la realidad extramental cuando decimos Ser, es una realidad que (dentro de esta Unidad de significación) es muy diversa en cada caso, ¿quién tiene prioridad? ¿el elemento unitario o el múltiple? Es decir, algo *en cuanto es actual* ¿será por ello Ser o será por ello deficientemente Ser? Algo *en cuanto potencial* ¿será por ello Ser o por ello sólo analógicamente Ser?

Aristóteles trata abundantemente esta cuestión en el libro nueve de la Metafísica (40). Distingue tres sentidos de prioridad: 1.^a prioridad de conocimiento; 2.^a prioridad de tiempo; 3.^a prioridad de perfección.

1.^a En cuanto a la perfección, es precisamente la entraña de la Filosofía Primera explicar el potencial por el actual, y éste, si aún es potencial, por otro actual, con un proceso que necesariamente desemboca en el Acto Puro. Por el contrario, si el Ser en cuanto Ser no fuera Ser, sino Hacerse, entonces ¿por qué «Se-hace» tal o cual? Diríamos: porque «es»... Pero entonces no hay Causas del Movimiento; y consecuentemente si del indeterminado en cuanto indeterminado, viene la raíz de la determinación, puede hacerse «cualquier cosa», y «porque sí», gratuitamente, sin conexión con el Ser: lo cual no sólo se autodestruye (pues podría dejar de ser verdad esto mismo «porque sí»), sino que lleva lógicamente a la conocida contradicción del empirismo escéptico: si es más perfecto Hacerse que Ser, entonces sucederá v. gr. que el alumno de Bergson en cuanto *aún no es* bergsoniano, será más bergsoniano que Bergson; y éste en cuanto no tuviera que «hacerse» bergsoniano, porque «ya lo es», no lo sería. En cuanto Benedetto Croce no «se hiciera» «un crociano», por serlo, ya dejaría de serlo, no sería crociano; y en cuanto no lo fuera, lo sería. En cuanto el Ser fuera Hacerse por una ley triádica de tesis, antítesis y síntesis, ¿por qué no «se haría» esta ley del Hacerse? Es el replanteo eterno de la misma objeción a la que nunca han contestado todavía los que niegan este punto central de la Metafísica. Pero ahora dejamos aparte este punto, que sólo he tocado incidentalmente: la prioridad del Acto respecto de la Potencia en cuanto a la perfección.

2.^a Otra prioridad, de las tres que señalaba Aristóteles es la prioridad en cuanto al tiempo. Tampoco ahora voy a insistir en este punto.

3.^a La prioridad en cuanto al conocimiento, o si se quiere, en cuanto a la Definición, éste es el punto que ahora nos interesa para la Analogía. Ahora bien, claramente señala Aristóteles que

(40) ©,8; 1049 b 4-1050 b 6.

por el Acto conocemos la Potencia y no al revés. La raíz de la cognoscibilidad es el Acto (precisamente porque es Uno, es aquello que *es*, ni otro, ni nada; y por ello es inteligible, o sea verdadero, o sea cognoscible).

No obstante de ahí no se infiere que «cualquier» Acto tenga para nosotros, hombres, que procedemos a partir de la experiencia sensible, prioridad respecto de cualquier Potencia, pues por ejemplo en cuanto el Existente substancial que percibimos es mutable y nos permite captar en él la noción de Ser, conocemos que estará fundada esta captación absolutamente universal y necesaria, en un Acto Puro, sí, pero al cual sólo hemos llegado en el orden del raciocinio, a través de este Acto, en parte potencial, o «Synolon» mundano y mutable: por tanto potencial, pero conocido por nosotros en cuanto ya él es en parte Acto.

Dice así Aristóteles: «Que tiene prioridad en cuanto al conocimiento $\tau\tilde{\omega}$ λόγῳ, es manifiesto, por ser *posible* [Potencia] que se actúe, por ello está en Potencia lo que primeramente está en Potencia; como por ejemplo digo *edificador* del que *puede edificar*; *ver*, del que *ve*; y *visible* del que *puede ser visto*: y lo mismo se diría de los demás casos; de suerte que es necesario que la noción de algo tenga prioridad, y el conocimiento respecto del conocimiento» (41).

Es decir, aquello que se requiere para poder definir algo, tiene prioridad respecto del definido: sólo respecto de la «edificación» conoceremos la definición del «edificador», como respecto de la «visión» sabremos qué es el acto de «ver» y diremos que es «visible» lo que puede ser «visto». Por esto definimos la Potencia por medio del Acto y el Acto es lo que inmediatamente (en cuanto es Acto) percibimos.

Este es precisamente lo que hace Aristóteles ya en la Física, al establecer la noción de Substancia para explicar el principio del Movimiento y de la Permanencia (o universalidad y necesidad de los actos accidentales) con que se actuará el ser potencial, de suerte que justifiquemos el no ser escépticos, porque podremos dar razón de la Permanencia y Universalidad, o Necesidad, con que v. gr. el sodio se manifestará aquí, allí, hoy, mañana, etc. como aquel cuerpo que tendrá tal color, tal calor, tal tonalidad amarilla colocado sobre la llama, etc.

Es decir, lo sensible en cuanto sensible, *está radicado en lo metasensible*: el oro es aquel sujeto «existente en sí, que...» tiene tal perfección potencial, que se *actuará* accidentalmente, sensiblemente, con tal color amarillo, tal calor, tal dureza, tal peso, etc. ¿Cómo conozco al oro? Precisamente *a través* de estas actuaciones o ma-

(41) Θ ,8; 1049 b 12-17.

nifestaciones con que su actualidad potencial se traduce y extiende sensiblemente. ¿Cómo sé que no se manifestará mañana de color blanco, calor frío, líquido, etc. y qué da razón de esta unidad en la ola de energías radiantes sensibles? Precisamente este Acto potencial metasensible, que da razón no sólo del cambio sino también de la permanencia en el cambio.

La noción de Substancia, necesaria para evitar el relativismo escéptico (o la superficialidad de una mera explicación científica, que no explica nada), necesaria también para evitar la contradicción que habría en la noción de Movimiento o cambio, requiere explicar lo sensible por lo Metasensible o Substancia (42).

Si conozco, pues, la Substancia por los Accidentes y viceversa, al conocer una Substancia como oro, plata, hierro, o como la de Luis Antonio, José, etc., entonces podré de modo universal para el futuro afirmar con qué Accidentes se me manifestará; y entonces precisamente porque la noción de Ser se dice con más plenitud del ser substancial y con menor plenitud del accidental, por ello sucederá que el conocimiento de un Analogado me permita pasar al de otro. *La Analogía funda, pues, el conocimiento de los Analogados, funda la ciencia de ellos*, por darse la radicación de lo Potencial, sensible, accidental, en lo Substancial metasensible, actual en parte, que es conocido únicamente a través de sus manifestaciones o actualizaciones sensibles.

Por ello Aristóteles exige como correlato de la posibilidad de una ciencia, que haya en el nivel físico o existencial, aquel Analogado principal que fundamenta la Analogía. Este correlato existencial, en la Física será, como hemos dicho, la explicación de lo sensible por la raíz metasensible, es decir, la noción de Substancia; la cual se manifestará o se actuará «accidentalmente», de modo que me permitirá pasar por el conocimiento analógico desde lo potencial al Acto; el cual será sin embargo la raíz de la cognoscibilidad de lo potencial y de la Potencia.

De modo semejante, el correlato existencial, al no tratarse ya de explicar meramente el ser corpóreo, móvil, o material, que percibimos, sino al dar una explicación radical que lo abarque todo, exigirá entonces como correlato, no meramente una Substancia que ya esté en cuanto a algo en Acto, y en cuanto a algo en Potencia, como nos da la φύσις, sino un Existente que corte en sí la raíz del proceso exigitivo de pasar de Potencia a Acto

(42) Véanse mis estudios sobre esto, por ejemplo: *Traducción al nivel humano del tecnicismo de la ciencia y filosofía*. «Espíritu» 20 (1971) 16-28; *Filosofía de la ciencia física y filosofía de la realidad física*. «Espíritu» 20 (1971) 34-39; *La noción de substancia. Su planteamiento moderno ante la física y la teología*. «Pensamiento» (Madrid) 18 (1962) 387-406; *Investigación sobre la noción de substancia*. «Pensamiento» (Madrid) 19 (1963) 23-51.

en una serie ilimitada que no daría ninguna razón última suficiente y por ello obliga a decir aquel famoso ἀνάγκη στῆναι, «es preciso» detenerse» no meramente en un Moviente móvil, ni solamente en un Moviente inmóvil, sino que sea además Acto en toda la línea, Acto Puro.

Por tanto, por conocer lo que es tal Substancia (Sodio, Potasio, Hierro, etc.) conozco de qué manera se actuará o manifestará accidentalmente aquí, allí, más lejos; hoy, mañana, pasado mañana; éste, aquél, el otro, etc.; sólo así tengo la universalidad de la ciencia; su necesidad. Y viceversa, mediante los accidentes (tal ritmo, tal cadencia, tal armonización, etc.) conoceré cuál es el genio del sujeto substancial, Beethoven, o Bach, o Sarasate, o Falla, etc. requerido como explicación metasensible de estos accidentes sensibles, de modo que permanecerá en cierta manera «el mismo», hasta en medio de la oleada constante con que cambiarán sus Accidentes. Su composición metasensible por las dos Causas, Potencial y Actual (Materia y Forma) es la raíz de la explicación del Movimiento y de la Permanencia en medio de él, κινήσεως καὶ στάσεως. Es decir, *precisamente la Analogía del Ser que permite pasar desde el conocimiento de un Analogado al conocimiento del otro.*

Pues bien, de modo semejante a este proceso que Aristóteles aplicó a la Física, lo aplicará ahora a la Metafísica: por tener la aprehensión analógica de Ser, por ello podemos conocer algo de lo que es el mismo Ser, no como Idea platónica, sino como Acto Puro existencial, Dios.

Es decir, precisamente porque Aristóteles estructura una Ontología, por ello tiene el medio de desembocar en el conocimiento de una Teología.

IX. *El correlato existencial de la absoluta Universalidad y Necesidad.*

Es sumamente interesante advertir cómo Aristóteles señala que si no hubiese en los existentes singulares nada más que lo singular, entendido «en cuanto singular», no podríamos con verdad decir de ellos algo Universal (como es por ejemplo, esta frase que ahora mismo yo acabo de decir universalmente). Pero ¿qué será este Universal o Uno? No admitirá Aristóteles que haya un Universal separado, al modo de Idea platónica para cada Género y Especie; ni un solo Universal o Uno al modo de Parménides. Entonces, ¿todas las ciencias, nuestro pensamiento, nuestro Lenguaje que lo expresa, podrían mañana ser falsas en lo que hoy han dicho con verdad?

Con otras palabras: ¿cómo tendrá *objetividad* existencial lo que decimos de modo Universal? No basta decir que «el modo universal» es del entendimiento; porque se requiere que en los existentes singulares haya *algo* que corresponda a esta posibilidad de expresarlos con universalidad y necesidad. Esta Unidad fundamental es precisamente lo que evita el escepticismo, que admitiría que no hay v. gr. ninguna necesidad en que mañana pueda ser falso decir que hoy he estado escribiendo, o que pueda ser falso dentro de mil años decirlo. La absolutez del Primer Principio del Ser (expresión del Ser en forma de ley) hace que absolutamente, con total Universalidad y Necesidad, todo *ser* no pueda *no-ser*, en cuanto *es*.

Las palabras con que Aristóteles se plantea el problema son del libro B de la Metafísica, cuando él se consideraba todavía discípulo platónico, pero ya discutía y rechazaba la solución platónica de hipostatizar los Géneros y las Especies. No obstante advierte Aristóteles: si rechazamos de plano con lo dicho, la solución platónica, y negamos toda base existencial a los Universales, quedando solamente con los singulares, ¿cómo será posible que haya ciencia, es decir, que expresemos algo con conceptos, con expresiones universales, o en otras palabras, *sin que les corresponda en lo existencial nada Uno*? Por esto se plantea Aristóteles la pregunta: «Existe empero en lo dicho una dificultad, la más difícil de todas y la más necesaria de investigar, la cual ahora consideraremos: pues si no hay nada fuera de los singulares y si los singulares sin infinitos, ¿cómo se podrá tener ciencia de infinitos [se entiende: sin Unidad entre ellos, pues son infinitos]? Pues en tanto conocemos algo con ella [con la ciencia] en cuanto haya algo Uno e Idéntico y algo Universal. Pero si esto fuera indispensable y fuera preciso que hubiese algo además de los singulares, entonces sería necesario que existiesen Géneros además de las cosas singulares (tanto si se supusiesen inmediatos, como si últimos): pero que esto es imposible es lo que acabamos de poner en duda» (43). Efectivamente, ha negado que existan a modo de Ideas separadas los Géneros y Especies.

Esta es precisamente la problemática que dio el impulso a la Metafísica: al esquivar por un lado el escepticismo relativista de una posición empírica (en grado mayor o menor de empirismo, según los casos) y al rechazar por otro lado la solución ultrarrealista platónica, ¿cómo había de hacerlo para que *radicase* en el sensible el inteligible? Sí, en el tratado *De Anima* nos dirá Aristóteles que el inteligible está en el sensible:

ἐν τοῖς ἀισθητοῖς τὰ νοητά ἐστίν (44)

(43) B,4; 999 a 24-33.

Pero ¿cómo? Esta es la solución que dará precisamente en cierta parte la Psicología, en cuanto explica el salto a algo irreductible, no por mera aglomeración de datos empíricos (¡solución absurda del empirismo superficial!) sino por el νοῦς θύραθεν, este Entendimiento que nos viene «de puertas afuera», que es *ag-ente* (*act-us*) ποιητικός; también en la Física dará una primera solución, o un primer paso de solución en cuanto dirá que la φύσις tiene raíces metasensibles, con principios que son Materia y Forma, o Potencia y Acto; y más radicalmente nos dirá en la Metafísica con la ciencia del ὄν ᾗ ὅν que hay una Unidad múltiple de la total universalidad y necesidad: pero en esta última instancia, qué elemento *existencial* le corresponde, si no admite que en cada singular exista el Ser, el Uno; ni tampoco como Idea platónica? Por esto se pregunta: «Además de esto, si hubiera algo fuera del *Todo concreto*; σύνολον [es decir, si existiera el predicado universal] cuando se predica algo de la materia [singular existente], ¿acaso será preciso que haya además de todo esto, algo; o que esté para algunos sí, y para otros no; o para ninguno? Pues si nada hay además de los singulares, nada habrá inteligible [se entiende: de modo universal o científico o de lenguaje humano], sino que todo será [puramente] sensible y de nada habrá conocimiento científico; ¡a no ser que alguien tome como ciencia, la sensación!» (45). Y sigue a continuación exponiendo ampliamente toda la problemática, que es lo que en la Metafísica tratará de resolver al nivel radical que es el de la Filosofía Primera.

Por esta razón dice que si no hubiese más correlato existencial que el ser móvil (es decir, la Substancia material, sujeta al Movimiento) entonces paralelamente la Física o Filosofía de la Naturaleza sería la que ocuparía el lugar de Filosofía Primera: «Pues si las Substancias físicas son las Primeras entre los seres, entonces también la Física sería la Primera de las ciencias; pero si existe otra Naturaleza y [otra] Substancia, separada e inmóvil, entonces es necesario también que haya otra ciencia de ella, que será Primera respecto de la Física y *universal* por ser *Primera*» (46). No se puede afirmar más claramente la Unidad del Ser (que evita la autonegación escéptica y hace posible nuestro pensamiento y su Lenguaje) que admitiendo este correlato existencial de Unidad. Por esto la Metafísica será la que tratará de los Primeros Principios, como es el de No-contradicción; Principios que

(44) *Psych.* 432 a 5; cfr. 431 b 2.

(45) B,4; 999 a 32-34; 999 b 1-3.

(46) K,7; 1064 b 9-14.

las otras ciencias, todas ellas, *usarán*, pero ninguna de ellas será capaz de *justificar*.

Frente a la Física y a la Matemática, que no llegan a tal suma universalidad, habrá, pues, otra ciencia, la Filosofía Primera, la cual (permítaseme la expresión) precisamente por ser Ontología, podrá ser Teología; pues la Ontología (en cuanto totalmente universal) da el peldaño racional a la Teología; y viceversa, el Ser existente separado e inmutable, Acto Puro, de que tratará la Teología, dará a su vez *el fundamento existencial requerido para la absoluta Universalidad y Necesidad con que bajo la captación de Ser en cuanto Ser*, trabaja la primera: «Por consiguiente, acerca del Ser separado e inmóvil hay otra [ciencia] distinta de estas dos [Física y Matemática], *si es que existe una Substancia tal*, digo separada e inmóvil, como intentaremos demostrar» (47). La correlación de la Analogía no puede expresarse con mayor claridad y firmeza.

En el libro E, en el cual ya introduce en la Metafísica, después de limpiar el camino de obstáculos, tratando de las Causas que expliquen por qué algo pasa de Potencia a Acto, es decir, el Movimiento del cosmos, ve que uno podrá dar como razón inmediata una causa, que por ser a su vez también sensible y móvil (como hacen todas las ciencias experimentales) nos remita a otra ulterior, y ésta a otra, sin cesar, igualmente necesitadas de justificación por quedar en el mismo nivel; pero no darán la solución última exigida racionalmente, la cual será de Causas necesarias («eternas», dice él), Separadas e Inmutables: «La [Filosofía] Primera tratará de seres separados e inmutables. Pero es preciso que todas las Causas sean eternas, y con mayor razón éstas, pues éstas son las Causas de los seres divinos que nos son manifiestos» (48); y sigue Aristóteles, pocas líneas después, diciendo: «Pues no es cosa oculta ver que si en algún sitio se halla lo divino, se halla en tal naturaleza, y es preciso que la ciencia más honorable verse sobre el género de seres más honorables» (49).

Enlazando a renglón seguido con esto, tiene el parangón entre las nociones de la *ciencia que es más universal* y por otro lado con ello que esta ciencia tenga acceso a la *Substancia inmutable* que la fundamente; de modo que la ciencia será la Filosofía Primera, que llamamos Metafísica, y por tanto se fundará la Analogía por cuanto por la absoluta Universalidad del Ser, captamos algo de lo que es el Ser eterno, o Necesario, como diríamos ahora: «Si, pues, no hay otra cierta Substancia fuera de aquéllas que consisten en la Naturaleza, entonces la Física será la Ciencia Prime-

(47) K,7; 1064 a 33-36.

(48) E,1; 1026 a 16-18.

(49) E,1; 1026 a 27-32.

ra; pero si hay alguna Substancia inmutable, ésta será Primera y la Filosofía será Primera y Universal porque Primera: a ella tocará investigar sobre el Ser en cuanto Ser, y qué es y las Propiedades τὰ ὑπάρχοντα ἧ ὄν en cuanto es Ser» (49).

Sería difícil pretender que hubiese en Aristóteles expresiones más precisas y claras que éstas. La Analogía es precisamente lo que nos da conocimiento, ciencia; y en la absoluta Universalidad del Ser en cuanto Ser fundamenta la ciencia del correlato existencial o Ser Primero.

Hay otro texto en que explícitamente hace esta reducción al Uno, o Analogía «ad unum», con estas palabras: «Pero puesto que hay la ciencia del Ser en cuanto Ser, universalmente y no sólo en parte; y puesto que Ser se dice de muchas maneras, πολλαχῶς, no de un solo modo; si, pues, se dijese equívocamente, sin que hubiese nada común, no caería esto bajo una ciencia (pues no hay Género de tales equívocos), pero si se dijese según haya algo común, entonces caería bajo una ciencia. Pero sí, se dice de esta manera, así como [se dice] medicinal y sano, pues también usamos en varios sentidos cada uno de estos dos términos. Pero se dice en cada caso según cada uno de estos dos modos, por cuanto tal cosa se reduzca de alguna manera a la ciencia *medicativa*, tal otra a la *sanativa*, tal otra de otra manera, pero cada una *respecto de lo mismo*. Efectivamente, se dice que un *razonamiento* [médico] es *sano* y que lo es el *bisturí*: del primero se dice porque viene de la ciencia médica y del segundo porque es útil a ella. De modo semejante se toma la denominación de *sano*: de uno porque *significa* sanidad, de otro porque *la produce*: y del mismo modo en los demás casos. Por consiguiente *de igual manera de todo se dice [que es] Ser*. Pues por cuanto es del Ser en cuanto Ser, se dirá de algo que es 'Passio' o 'Habitus' o 'Dispositio' o 'Motus', o de otros, de cada uno de los cuales se dirá que es Ser. Pero, puesto que se hace la reducción de todo Ser πρὸς ἓν τι καὶ κοινόν a cierto Uno y Común, y... etcétera.» (50), donde prosigue exponiendo la Unidad de esta ciencia del Ser, que lleva precisamente en este libro K a introducir en la Teología de que hablará en el siguiente libro L.

Cierto, este carácter de algo Uno y Común, que hay en nuestra noción de Ser, no llegará a darle la Unidad del Género; pero será «quasi genus», «a modo de Género»: sucede lo mismo que a la Multitud respecto del Número, que es ὄλον γένος, seme-

(49 bis) Ibid.

(50) K,3; 1060 b 31-37; 1061 a 1-11.

jante a un Género (51), y así habrá también lo que bastará para que haya cierta clase de ciencia, que será la Filosofía Primera, la cual por lo mismo tendrá una esencial Analogía que no está en las otras ciencias. Las otras, con un objeto más restringido, y por tanto más unitario, darán una fundamentación *inmediata*; la Filosofía Primera o Metafísica, que por abarcarlo todo bajo su objeto expresado con la aprehensión de Ser, tendrá menor Unidad, así dará la fundamentación *última* (51 bis).

X. Conclusión.

Después de las pruebas que he aducido, ya se ve que mi opinión sobre la pregunta de si hay o no hay en Aristóteles la doctrina de la Analogía del Ser es que es enteramente cierto no sólo que la tiene, sino que forma el meollo de toda su Filosofía.

Pero, claro está, no hay que confundir esta cuestión con la pregunta de si está en él tan definido y catalogado como hoy día el uso de la palabra misma de Analogía, pues, sin duda todavía no había adquirido en él aquel carácter de tecnicismo (que tuvieron las expresiones de Acto, Potencia, etc.), como adquirió con el tiempo la palabra Analogía.

Tampoco se ha de confundir con esta cuestión la cuestión de fijar qué *clase de formulación* hay para tal Analogía: no es preciso que sea de Proporcionalidad la Analogía, para que sea verdadera Analogía. Espero que en otras investigaciones posteriores sobre la Analogía del Ser en Tomás de Aquino y en Francisco Suárez podré demostrar mucho más este punto. Por lo demás son

(51) I,6; 1057 a 3. Santo Tomás lo comenta así: «Et non dicit quod sit simpliciter genus: quia sicut Ens genus non est proprie loquendo, ita nec Unum quod convertitur cum Ente [es decir, el Uno trascendental, que por ser Propiedad o Atributo del Ser, es tan análogo como el mismo Ser], nec pluralitas ei opposita. Sed est *quasi genus*, quia habet aliquid de ratione generis, inquantum est communis» (*In Metaphys.*, o.c., lib. X, lect. VIII, n.2092).

(51 bis) Desearía hacer notar al lector de qué manera se enlaza esto que ahora he demostrado, con el problema que nos plantean las Antinomias o Paradojas lógicas, del cual he dicho que precisamente porque las Esencias Matemáticas (y Lógicas) sólo nos dan términos *univocos*, no pueden dar la fundamentación *última*, o *anológica* (la del Ser de la Metafísica) única que gracias a esta Analogía permite que la clase suprema, el Ser, pueda a la vez ser clase y miembro de la clase. Véase mi estudio: *El teorema de Goedel y la Analogía del Ser. Un capítulo de Filosofía del Lenguaje*. ESPIRITU 26 (1977) 121-123, en el § IV, *Desde Goedel a la Analogía del Ser*, página 128, con el resto de bibliografía que está indicada ahí sobre el conjunto de la fundación de la Metafísica, ante la Filosofía de la Matemática y ante la Fenomenología.

ya cada día más los autores que van advirtiendo el papel de la Analogía de Proporción o Atribución (52).

También es verdad que hasta admitiendo que en Aristóteles está sin ninguna duda la Analogía del Ser, no obstante no ha desarrollado *todas* sus consecuencias, como en tiempo medieval hará Santo Tomás de Aquino.

Aristóteles, para buscar un elemento Necesario, echó mano de lo que le insinuaban las ciencias naturales de su tiempo, que no tenían noción de la gravitación universal; y entonces las aprovechó en un primer paso poniendo los astros o intermediarios, que tendrían un movimiento eterno. El genio de Tomás de Aquino fue quien llevó sus principios hasta las últimas conclusiones: no sólo hay que buscar una Necesidad o Determinación o Porque en el paso de Potencia a Acto en cualquier Movimiento (hasta supuesto eterno en el tiempo) sino en aquel otro paso del No-ser al Ser, que si fuese paso gratuito, llevaría a iguales contradicciones. Pero esta total absolutización del Ser, tendrá entonces como correlato que en él se identificarán el Ser *tal* o Esencia, y *Existir*: su misma Esencia es Existir por sí; por tanto se identificará con la absoluta ilimitación de la Necesidad de No-ser en cuanto Es, con la total ilimitación de la inteligibilidad, en una palabra, será Infinito, no por añadidura sucesiva de Actos, sino por su misma Esencia: entonces su correlato no será un Movimiento eterno del cosmos, sino la creación a partir de la nada; y con ello todo el resto de su grandiosa sistematización.

Pero queda en Aristóteles la concepción fundamental y grandiosa, que justifica racionalmente la exclusión del empirismo escéptico o relativismo, es decir, que fundamenta el mismo pensamiento y Lenguaje humano, llegando por la Analogía desde la noción de Ser en cuanto Ser, a la del Acto Puro.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

(52) Por ejemplo L. DE RAEYMAEKER: *L'Analogie de l'être dans la perspective d'une philosophie thomiste*. «Revue Internationale de Philosophie» 23 (1969) n. 87, pág. 89-106, que concluye así: «Dans cette conception, l'on retrouve l'ordre des rapports propre à l'Analogie d'attribution de l'être, qui a été esquissée plus haut». Está bien, sin duda, este reconocimiento; pero la Unidad que permite que *Un solo* término (significativo de esta Unidad) se diga de varios, aunque con diversa plenitud, presupone que el concepto de Ser hasta sin llegar a ser Unívoco, no obstante es *Uno*, como dice Suárez, y todo al revés de lo que dijo Cayetano, que es el verdadero causante de toda la confusión y empobrecimiento de nuestra Filosofía.