

Pierre AUBENQUE, *in memoriam*

ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO EN LA OBRA DE PIERRE AUBENQUE

Pierre AUBENQUE, *Problemas aristotélicos. Lenguaje, dialéctica y hermenéutica*. Traducción de Diego Ruiz de Assín y Jos Yodar Jiménez. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A., 2021.

En 2009, la editorial parisina VRIN publicaba en su serie dedicada a la Historia de la Filosofía una recopilación de artículos del profesor Pierre Aubenque (1929-2020), con el título *Problèmes aristotéliens. I Philosophie théorique*. Apenas dos años después publicaría un segundo volumen (II) dedicado a la *Philosophie pratique*. Los textos que recogen dichos volúmenes van de 1961, el más antiguo, a 2006, el más reciente. Pero lo verdaderamente relevante es que el total de los 48 escritos que suman ambos volúmenes recogen las publicaciones en formato artículo de toda una vida dedicada a la filosofía, y en particular al pensamiento aristotélico. Porque si en la segunda mitad del siglo XX hay un aristotélico reconocido internacionalmente por el medio académico y filosófico es el profesor Pierre Aubenque: su libro de 1962, *El problema del ser en Aristóteles*, es un clásico que medio siglo después sigue presente en todas las bibliografías que tratan de la *ontología* aristotélica; lo mismo ocurre con *La prudencia en Aristóteles* (1963), en lo que se refiere a la ética aristotélica. Más recientemente, en 2012, la editorial Encuentro, en su serie «Bolsillo», publicaba las lecciones que el profesor Pierre Aubenque pronunció en el marco de la *Cátedra de metafísica Étienne Gilson*, con el muy sugerente título *¿Hay que desconstruir la metafísica?* En estas breves pero sustanciosas lecciones, el autor hace un recorrido magistral por algunos de los hitos de la metafísica, desde sus orígenes griegos hasta la contemporaneidad, titulado su última lección «¿Volver a Aristóteles?». Y es que el horizonte aristotélico del pensamiento

filosófico occidental, y por tanto de la metafísica, es, según nuestro autor, insuperable. Pero no en el sentido de la *philosophia perennis* con que cierta interpretación querría asimilar el pensamiento de Aristóteles. La perspectiva hermenéutica de Pierre Aubenque es todo lo contrario de lo que versiones sistematizantes del pensamiento aristotélico han querido imponer tiempo atrás, así como tampoco se la puede asimilar a la neoescolástica que continuando a Tomás de Aquino mantiene una perspectiva *onto-teológica* que está muy lejos de ser la del macedonio de nacimiento y ateniense de formación, en lo que se le debe suponer de genuinamente griego.

En este contexto de recepción de la interpretación «aubenquiana» de Aristóteles, iniciado con la traducción de *El problema del ser en Aristóteles*, por Vidal Peña y publicado por la editorial Taurus en 1974, la editorial Encuentro, una vez más, ha tenido el buen criterio de publicar la traducción de la primera parte del primer volumen de artículos antes citado, *Problèmes aristotéliens. I Philosophie théorique*, que recoge los siete primeros escritos, con el título *Problemas aristotélicos. Lenguaje, dialéctica y hermenéutica*, en versión de Diego Ruiz de Assín y Jos Yodar Jiménez.

En el primer artículo, «Aristóteles y el lenguaje» (1967), Aubenque aborda la tesis central de su *opus magnum*, a saber, que la reflexión *onto-lógica* aristotélica tiene como horizonte y sustrato material una específica reflexión sobre el lenguaje (*lógos*) a partir de su confrontación con los sofistas, que va mucho más lejos que las refutaciones *ad hominem* platónicas. La tesis de Aubenque, enmarcada en «la época del giro lingüístico», sabe aderezar su perspectiva con dosis analíticas y hermenéuticas que le acercan y a la vez alejan de lo que son las dos corrientes fun-





damentales del pensamiento contemporáneo, logrando con ello un método siempre atento al texto original griego y a la dimensión *onto-lógica* del lenguaje sin perder nunca de vista la trama pensante propia de Aristóteles, la cual cobra todo su sentido a partir de una hermenéutica filosófica elaborada primero por Heidegger y continuada después dialógicamente por Gadamer; lo que no significa que Aubenque se pliegue gratuitamente al mandato filosófico hermenéutico de estos filósofos. El lector podrá comprobar cómo la escritura de Aubenque en la traducción de Diego Ruiz de Assín y Jos Yodar Jiménez sabe desarrollar su específica metodología en el ámbito de la investigación de la historia de la filosofía, griega en este caso, respetando las tesis filosóficas que enmarcan y dan consistencia a sus investigaciones, pero sin caer en servilismos hermenéuticos que hubieran desacreditado su trabajo. Este, considero que es el gran logro de Aubenque a lo largo de toda su producción filosófica y que los traductores han sabido recoger en su versión española, aun cuando algunas erratas en los textos griegos obligarán a una segunda edición revisada que la editorial Encuentro ya tiene prevista. Por lo demás, este primer artículo, acompañado de una *Nota anexa sobre las categorías de Aristóteles: A propósito de un artículo de M. Benveniste*, es una invitación a seguir leyendo y estudiando la obra de Aristóteles, desde una perspectiva *lingüística* que debe tener siempre presente la homonimia del *lógos* griego, si no quiere caer en el reduccionismo lingüístico y con ello en el olvido de lo que fue, es y será (*Metafísica*, VII 2, 1028b 2-4), el motor del pensar filosófico: el problema del ser.

El segundo artículo, «Pensamiento y lenguaje en Aristóteles. A propósito de las *Categorías*» (1982), se adentra muy sintéticamente en una cuestión esencial del pensamiento aristotélico que quizás lo es más para la posteridad de los comentaristas y estudiosos del corpus aristotélico, desde Porfirio hasta nuestros días. Pues el concepto de categoría, del griego *kategorêin* (acusar), aún en su acción «acusativa» tres dimensiones que ya señaló Simplicio en el siglo VI d.C., la léxica o gramatical, reelaborada en el siglo XIX por Trendelenburg y continuada luego por la lingüística de E. Benveniste en el siglo XX; la semántico-ontológica, que ve en las categorías

«los entes significados por estos sonidos» (p. 64), cuya reelaboración moderna puede atribuirse a Bonitz, quien considera las categorías como «los géneros más altos del ser» (p. 68), proyectando en Aristóteles un concepto de ser como el resto de conceptos, «cuyas significaciones múltiples no serían sino subdivisiones de una significación general y común» (p. 68), algo que va contra la comprensión que tiene Aubenque de la ontología aristotélica, en el sentido de que el ser no es un género que se despliega en una multiplicidad de significaciones. En ese sentido, la consideración de la tabla de las categorías aristotélicas de rapsódica por parte de Kant constituye un acercamiento verdadero a la naturaleza de las categorías según Aubenque, si se tiene en cuenta que dicha rapsodia «no es ni arbitraria ni gratuita» (p. 69). Esta posición kantiana, conectable con la tercera presentada por Simplicio, la *noemática*, vinculada al estoicismo, tiene el valor de comprender las categorías como elementos estructurantes de la realidad que meta-empíricamente expresan la *onto-logicidad* del *lógos* griego en su íntima conexión con el *einai* (ser) en su función predicativa, a la que según Aristóteles, puede reducirse toda proposición, de ahí la pretendida universalidad, requisito inexcusable de la *epistême* aristotélica, de un discurso predicativo en el que se agota toda posibilidad de conectar un sujeto y un predicado, con excepción de la substancia primera (*Cat.*, 5, 2a 11-14) que solo se dice de sí misma. No obstante, si la filología y la lingüística vienen interpelando la legítima ambición universalista de las categorías al confrontarlas a su historicidad, resolver la problemática categorial vía gramático-filológica sería para Aubenque un grave error de perspectiva, pues «no es la «sustancia» que ha nacido del sustantivo, sino más bien la categoría de sustantivo que refleja una cierta idea filosófica de la substancia» (p. 71). Pues si bien la forma gramatical orienta, no decide (*entscheidet*), señala Aubenque citando a Trendelenburg; tal es la riqueza y equivocidad del lenguaje, dejando no obstante la tarea crítica (*krínein*) al análisis filosófico en cuanto agente decisivo de «nuestra comprensión del mundo» (p. 72).

Una vez más y en unas pocas páginas, Aubenque hace obra de maestro, sintetizando una problemática que desde Aristóteles hasta

nuestros días mantiene viva la reflexión acerca de la naturaleza de las categorías. Su posición en esta controversia se resuelve no de manera ecléctica, sino apostando por un universalismo categorial de corte aristotélico, fundamento mismo de la filosofía, al mismo tiempo que reivindica la dimensión crítica que esta debe asumir, vinculándose necesariamente a la filología y a una comprensión de la historicidad que solo desde la historia de la filosofía puede dar con la verdadera dimensión filosófica de los problemas tratados. Aparte de alguna errata menor en la versión española, la más llamativa es la que traduce el «cadre» francés por «cuadro» en español, cuando lo que corresponde es «marco», ya que como es bien sabido un cuadro en francés es un «tableau», la traducción española recoge perfectamente el pensamiento de Aubenque.

En uno de sus momentos más dramáticos, Ulises recuerda a sus compañeros de viaje devorados por Escila, evocando cómo «chillando me alargaban los brazos aún en su horrible agonía», y concluyendo que «nunca tuve a mis ojos tan triste visión entre todas cuantas he padecido en el mar descubriendo (*exereínnon*) sus rutas (*pórous*)» (*Odisea*, XII, 256-259). La porosidad de aquel Mediterráneo, *póntos* (mar) entonces inexplorado, permitió a Ulises descubrir sus *pórous*, sus rutas, al precio muchas veces de naufragios que constituyen la materia del relato homérico. De este modo y remontándonos a la épica homérica, la aporía se construye como la negación de esa posibilidad, *póros*, que se manifiesta en las cosas mismas y por la cual logramos el acceso al ser mismo de la cosa; desde el *póntos* homérico al *ón/eínai* aristotélico. El alfa privativa que prefixa la palabra griega *aporía* está diciendo que la posibilidad de acceso, el *póros*, está inscrita en el ser mismo y en lo que es, y que cuando aparecen Escila y Caribdis, su *aporicidad* nos invita a replantear la ruta de paso o acceso, no sea que las consecuencias lleguen a ser irreparables. Aplicado a la navegación que lleva a cabo Aristóteles en ese otro *póntos* que es el ser y sus múltiples significaciones, donde las Escilas y Caribdis no faltan, en el tercer artículo, «Sobre la noción aristotélica de aporía» (1960), Aubenque se centra en «un estudio de los empleos de la palabra *aporía*» (p. 91). Un término que desde su sen-

tido existencial socrático evoluciona en Aristóteles, asociado a la experiencia fundamental del asombro (p. 76), y pasando por «un estado del alma» hasta «la argumentación que lo causa» (p. 77). A lo largo de todo su escrito, Aubenque analiza y describe los diferentes sentidos del término «aporía» a partir de los textos de Aristóteles donde aparecen tratados específicamente, a la vez que distingue tres modos de la *aporeticidad*: la aporía propiamente dicha, la diaporía y la euporía (pp. 90-91). Todo ello enmarcado en una reflexión aristotélica según la cual «nuestro razonamiento, a pesar de las digresiones (trad. J. Pallí) / después de muchos rodeos (trad. M. Araujo y J. Marías), vuelve al mismo punto» (*E.N.*, I 7, 1097a 24-25) (p. 90). Palabras que podrían apuntar a un «círculo hermenéutico», en sentido filosófico, del cual el propio Aristóteles parece ya ser consciente, así como del poder fertilizante de la aporía en un ámbito del conocimiento, la filosofía, cuya investigación *primera* le lleva a confrontarse al problema del ser en cuanto ser, «cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre resulta aporética (*aporoúmenon*)» (*Met.*, VII 1, 1028b2-3) (trad. T. Calvo). Así pues, la aporía, a pesar de la negación incluida en su nombre, que aplicado a la navegación filosófica describe las dificultades a las que se enfrentará el navegante en su intento de explorar las rutas (*pórous*) del ser, *póntos ainigmatódes*, es sin embargo el modo más honesto de abordar la problemática filosófica, pues «la filosofía no es un modo de razonar que describe un avance conquistador [...]; es el esfuerzo laborioso y titubeante de los filósofos en búsqueda de una verdad difícil» (p. 92).

«La dialéctica en Aristóteles» (1970), cuarto de los artículos que recoge esta recopilación, pasa revista de un modo sintético y clarificador a algunos de los conceptos fundamentales del Órgano¹ aristotélico², centrándose en la dialéctica y

¹ *Tópicos, Refutaciones sofísticas, Categorías, De la interpretación, Analíticos Primeros y Segundos.*

² Silogismo, silogismo demostrativo o apodíctico, silogismo dialéctico, axioma, principio, necesario, contingente, analítica, verosímil, contradicción, *peirastiké, gnoristiké, akribéia*, éndoxon, etc.



en su alcance examinativo (*exetastiké*) y tentativo (*peirastiké*), claramente diferenciado del valor cognoscitivo (*gnoristiké*) de la filosofía en cuanto ciencia de los primeros principios. Pero si para desarrollar esta diferencia fundamental entre dialéctica y filosofía, Aubenque arranca de esa otra diferencia entre la comprensión platónica de la dialéctica y la aristotélica en relación, ambas, con «la práctica sofística de la discusión» (p. 94), y tras examinar lo que tiene de específico la dialéctica aristotélica, teorizada fundamentalmente en los *Tópicos*, frente al silogismo apodíctico, único medio argumentativo para alcanzar la ciencia en sentido estricto, pues sus premisas son necesarias frente a las probables de la dialéctica, todo ello le conduce al núcleo del aristotelismo, a saber, el problema del ser; el de una homonimia, la del ser, que no obstante se dice «en relación con una sola cosa y una sola naturaleza (*pròs hèn kai mian tinà phýsin*)» (*Met.*, IV 2, 1003a 2-3) (tra. T. Calvo). Pues es aquí, en torno al ser y a su estatuto onto-epistémico, donde la dialéctica demostrará una versatilidad que la apodíctica, debido a su coercitividad epistemológica fundada en la univocidad de sentido que reclama todo género, no tiene. Y es que el modo de universalidad del ser en cuanto ser, su irreductibilidad a un género concreto, su trans-generidad (*Met.*, IV 1, 1003a 21-26), le impide poder ser objeto del modo de cientificidad que Aristóteles propugna en sus *Analíticos segundos*, según el modo del silogismo demostrativo o apodíctico. Aun cuando el ser en cuanto ser cumpla la condición de universalidad que toda ciencia debe satisfacer en relación con su objeto de estudio. Pero el reconocimiento por parte de Aristóteles de la transversalidad de la universalidad propia del ser en cuanto ser, que contrasta con la universalidad de los géneros supremos, le obliga a desarrollar una idea de la dialéctica capaz de, aun no siendo probativa de los principios buscados, pues a su objeto le falta la univocidad que caracteriza a todo género, sí ser capaz de, vía refutativa, «demostrar» los principios comunes a toda actividad dialógica humana por estar inserta en una ontologización que ya nombra Parménides en el fragmento 3 del *Poema: tò gàr autò noeîn estín te kai einái* («pues lo mismo es pensar y ser»). De manera que, tal como mues-

tra Aubenque de modo convincente, el principio de todos los principios, el de contradicción, «demostrado» por Aristóteles en el comienzo del libro IV de la *Metafísica*, «prueba» su universalidad trans-generica vía refutativa, es decir, mediante el uso de la dialéctica. Pues es tal la primordialidad ontológica del principio de contradicción que alcanza a todo lo que es en cuanto que es, y por lo tanto necesariamente a las ciencias que se ocupan de las partes en que el ser se divide máximamente; de modo que ninguna de ellas está en condiciones de dar cuenta de ese axioma que las sostiene si no quiere caer en una petición de principio o regreso al infinito, algo que los griegos aborrecían absolutamente, viendo en ello la falta de límite que echa por tierra toda posibilidad de conocimiento cuando este no atiende a la fundamental dimensión limitante del ser. De todo ello solo se puede hacer cargo la dialéctica en la medida en que su falta de especialización generica, su «versatilidad ontológica», le permite acceder a los principios comunes (p. 105) que actúan fundamentalmente en toda ciencia, permitiendo que esta se ocupe de su significación unívoca y obviando, al mismo tiempo, aquello que ontológicamente lo permite. Pero si esta actividad examinativa y tentativa propia de la dialéctica aristotélica tiene en el Estagirita, como señala Aubenque, «neutralidad teórica» (p. 111), pues no puede alcanzar el «saber» debido a la asistematicidad que se impone en el tratamiento aristotélico del problema del ser, veremos en el artículo que sigue, «Dialéctica hegeliana y dialéctica aristotélica» (1990), la esencial diferencia en relación con el tratamiento que Hegel hará de la dialéctica. Este quinto artículo continúa el anterior pero introduciendo una novedad ciertamente disruptiva. Pues saltar de la dialéctica aristotélica a la hegeliana supone una ruptura histórica y filosófica radical, ya que solo el término griego «dialéctica» es común en ambos filósofos, a quienes separa un abordaje del pensar que nada tiene en común en uno y otro, aun cuando Hegel cierre su *Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas* con un texto en griego de la *Metafísica* (XII, 7, 1072b 18-30), clara reivindicación de la onto-teología aristotélica. No obstante, Aubenque logra establecer las diferencias en la comprensión que ambos, Aristóteles y Hegel,



tienen del concepto de dialéctica. Tras una pequeña introducción en la que sintetiza lo más relevante que Hegel piensa de la dialéctica aristotélica, divide el artículo en tres partes. Una primera, «¿Qué es entonces la dialéctica para Aristóteles?», en la que retoma lo dicho en el artículo anterior sintetizándolo para la ocasión, y haciendo hincapié en la comprensión aristotélica de la contradicción, «primera ley del pensamiento», enunciada en *Metafísica* IV, y que nada tiene que ver con la comprensión especulativa hegeliana de dicho concepto, central en su pensamiento: «Lo que de un modo general mueve el mundo es la contradicción» (*ECF.*, § 119). Concluye esta parte con la definición de la dialéctica aristotélica opuesta a la demostración, sin otro alcance que el examinativo y con un valor de sus conclusiones meramente verosímil. En ese sentido, la dialéctica aristotélica es lo opuesto a la hegeliana, y si ambas comparten, como dice Aubenque, «la pretensión de totalidad», en el caso del Estagirita es una totalidad tentativa y sin aspiración real a la verdad, mientras que para Hegel, la totalidad que realiza la dialéctica es la expresión misma del espíritu absoluto. En la segunda parte, Aubenque aborda la cuestión de «saber si hay en Aristóteles momentos dialécticos en el sentido de Hegel» (p. 121). Para ello arranca de la consideración hegeliana de la proposición (predicativa) tal como aparece en el Prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, mostrando cómo para Hegel «toda proposición que se refiera a la cosa [...] que exprese la vida, el movimiento de la cosa en sí misma, es una contradicción» (p. 122). Tras mostrar que Platón ya era consciente de esta problemática (*Sof.*, 251a-b), la de lo uno y múltiple al mismo tiempo para un *es*, resuelta con su teoría de la comunidad de Ideas o participación recíproca, analiza el tratamiento que hace Aristóteles de esta cuestión desde la *Física*, manteniendo que es posible una proposición no tautológica y no contradictoria al mismo tiempo, frente a la posición de Hegel. La solución aristotélica a la «aparente» contradicción que implica la proposición predicativa, en cuanto que la identidad del sujeto y del predicado, es identidad de lo no-idéntico, es la afirmación de la multiplicidad de sentidos del ser, que sin renunciar a la función identitativa del

«ser» lo hace *pollachôs*, según las diferentes categorías que «determinan y delimitan en cada ocasión el marco de identificación parcial del sujeto y del predicado» (p. 123). Así, la doctrina aristotélica de la proposición predicativa corresponde a esos momentos especulativos que Hegel reconoció en el pensamiento de Aristóteles, pues el principio metafísico que es el *tò ón légetai pollachôs* remite a una comprensión del ser que decide de la analítica de la predicación y no a la inversa. De este modo, si hegelianamente se puede considerar especulativo el desarrollo aristotélico que vincula la proposición predicativa a la pluralidad de sentidos del ser, lo es al precio de no confundir la comprensión aristotélica de la contradicción con la específicamente hegeliana. El segundo momento que trata Hegel en relación con la posible dimensión especulativa del pensamiento aristotélico es el que tiene que ver con el movimiento y la afirmación de su existencia por parte de Aristóteles contra Parménides y Zenón de Elea. La solución aristotélica en base a la distinción «acto»/«potencia», Hegel la interpreta en el sentido «de que lo uno *es* múltiple», pero esta «contradicción» se enmarca dentro de la comprensión aristotélica de la multiplicidad de significaciones del ser. Para acabar esta segunda parte, Aubenque critica la comprensión dialéctica hegeliana del pasaje de *Metafísica* XII, 7 (1072a 21-26), donde Aristóteles afirma la inmovilidad del acto puro que es Dios, por estar basada en una interpretación errónea denunciada ya por K.L. Michelet. (p. 126; *cf.* p. 138 y ss.). Y es que incluso en sus momentos más especulativos, señala Aubenque, es imposible atribuir a Aristóteles «procesos de pensamiento “dialéctico” en el sentido de Hegel. Aristóteles está más preocupado de distinciones que de mediaciones» (p. 128). En el tercer y último apartado de este artículo, Aubenque responde a la pregunta que lo inicia, mostrando las diferencias entre la comprensión aristotélica de la dialéctica y la hegeliana. Pues si Hegel ve en la dialéctica el motor del proceso de la realidad y del pensamiento que culmina en el espíritu absoluto, para Aristóteles la dialéctica en su vocación examinativa pretende acceder a los principios sin los cuales la ciencia, pensamiento a partir de principios, no se puede constituir (p. 128). En ese sentido se podría con-



cluir afirmando que la relación que ambos pensadores mantienen con la dialéctica es inversamente proporcional a la que mantienen con la ciencia. Pues si para Aristóteles cuanto más dialéctica menos ciencia, para Hegel ocurre precisamente lo contrario, la dialéctica especulativa es el signo de cientificidad por excelencia, pues «tiene la pretensión de hacernos *ver* alguna cosa, a saber, la más alta positividad constituyéndose por la mediación de la negación» (p. 131). No obstante, el déficit de cientificidad asociado a la dialéctica en Aristóteles lo es solo desde la perspectiva hegeliana, en ningún caso desde el proyecto epistemológico aristotélico, el cual, según Aubenque, «asegura al pensamiento un espacio de libertad, a partir del cual está en condiciones de someter el concepto de ciencia a un examen crítico así como de ir al encuentro de su inevitable estrechez» (p. 132).

El propósito (*ambition*) de Pierre Aubenque en relación con el pensamiento aristotélico ha sido, tal como lo recoge el prólogo de su *opus magnum*, «no [...] aportar novedades [...], sino, [...] desaprender todo lo que la tradición ha añadido al aristotelismo primitivo» (*El problema del ser en Aristóteles*, p. 9). Es cierto que el calificativo «primitif» se presta a confusión, pero en el desarrollo de su proyecto y método de investigación al comienzo de su libro de 1962, Aubenque aclara que de lo que se trata es de recuperar el «Aristóteles vivo» (*idem*, p. 10), o el «Aristóteles histórico» (*idem*, p. 11), en un afán de, frente a la voluntad sistematizante de los comentaristas, restituir lo vivo de un Aristóteles que durante siglos ha estado sometido a intereses y limitaciones histórico-filológicas que impedían apreciarlo en su verdadera y aporética dimensión. Digo esto porque en el artículo que sigue en esta recopilación, «Hegel y Aristóteles» (1974), Aubenque da cuenta de la interpretación que Hegel hace de Aristóteles, valorando por un lado la nueva importancia que toma el pensamiento del Estagirita en la filosofía de Hegel, con quien comienza una especie de *Zurück zu Aristoteles!*, pero criticando al mismo tiempo que dicha interpretación exagera la dimensión especulativa de Aristóteles al aplicarle un concepto de dialéctica que no es el propio del Estagirita. Remitiendo a diferentes momentos de la obra de Hegel pero insistiendo

en el capítulo que le dedica en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (II, FCE, pp. 237-336), Aubenque demuestra que el genio filosófico de Hegel va mucho más allá de lo que su «sano método histórico» (el de Aubenque) está dispuesto a aceptar. Pues en no pocos momentos de la interpretación-apropiación hegeliana del pensamiento aristotélico los conceptos creados por Aristóteles partiendo de su principio metafísico, *tò ón légetai pollachôs*, con el fin de salvar la Escila de la tautología y la Caribdis de la contradicción son dirigidos por Hegel en el sentido teleológico de demostrar cómo ya en Aristóteles está presente el sujeto que debe devenir la substancia para que la vida del espíritu sea captada en su dimensión absoluta, evidenciando así el proceso por el que la *Aufhebung* recupera la negatividad de la *dýnamis* en una *entelécheia* cuya *enérgeia* ha propiciado su dinámica unidad; algo que, según Aubenque, la inmovilidad y separación del acto puro aristotélico no puede consentir si no es al precio de perder su identidad propiamente aristotélica. Pero donde mejor se aprecia la distancia crítica de la interpretación de Aubenque con respecto a la que Hegel lleva a cabo con Aristóteles, es en relación con ese momento cumbre del pensamiento especulativo aristotélico recogido en *Metafísica* XII, 7 (1072a 21 y ss.), y que Hegel tanto por su genio filosófico como por manejar una edición antigua de la obra de Aristóteles (p. 139) yerra en la comprensión de ese momento fundamental del pensamiento aristotélico que es el que se refiere a Dios como primer motor inmóvil (pp. 138 y ss.). Aunque los propósitos de Hegel y de Aubenque en relación con el pensamiento aristotélico son totalmente diferentes por muchos y obvios motivos, el interés de este escrito está en mostrar cómo un pensamiento que data de hace más de dos milenios, cuando es leído con la exigencia filosófica y la honestidad hermenéutica que requiere toda actividad que aspira a la verdad, mantiene vivas las expectativas con que el asombro alimenta el amor al saber.

El último artículo de esta recopilación, «Hermenéutica y ontología. Observaciones sobre el *Peri hermeneias* de Aristóteles» (1991), plantea, como recoge el título, una confrontación entre semántica y ontología en el corazón de la



reflexión aristotélica sobre el lenguaje, ahí donde el Estagirita trata de «las formas y las reglas de su [del pensamiento] expresión (*hermeneia*)» (p. 161), a saber, en el *De Interpretatione*, traducción latina que vierte el *hermeneuein* griego por el *interpretare* latino, y de cuyas especificidades da cuenta Aubenque en su artículo (pp. 159-161). El inicio del escrito se enmarca en la discusión que enfrenta la tesis de W.V.O. Quine acerca de la «inescrutabilidad de la referencia» y la «relatividad de la ontología», al neopositivismo encarnado por Carnap, que en su reduccionismo del concepto de metafísica queda refutado por Quine. Para ello Aubenque utiliza el ejemplo de Quine con la palabra *gavagai*, de la que sin un sistema de referencia no podemos elucidar totalmente su significado. Todo ello le lleva a concluir contra Carnap y apuntando a su objetivo que es Aristóteles, apuntalado con la contemporaneidad filosófica de Quine, que incluso «la proposición más empírica en apariencia, [...] es ella misma «metafísica», o sea, implica una «decisión» ontológica subyacente» (p. 157). En lo que sigue Pierre Aubenque examina el análisis del lenguaje (*lógos*) que Aristóteles lleva a cabo en el *Peri hermeneias*, por ver si la tesis de E. Benveniste, tras la estela de Trendelenburg, recogida en su artículo «Categorías de pensamiento y categorías de la lengua» (p. 70), se sostiene frente a esa «decisión» ontológica que rige un comportamiento lingüístico, el humano, que en su esencial simbolicidad y convencionalidad, responde no obstante a una necesidad de verdad y falsedad, sin la cual todo mero nombrar sería verdadero y por lo tanto, sofistas y otros interesados saldrían victoriosos de una disputa para la cual no estaban ni están suficientemente pertrechados. Porque reducir el lenguaje a significatividad, mero afirmar algo, sería imponer un totalitarismo *alezeico* que al impedir la falsedad, consecuencia posible de un afirmar algo *de algo* (*ti katà tinós*), nos sumiría en una indistinción total acerca de la aspiración natural al conocimiento de todo ser humano (*Metafísica*, A 1, 980a 21). Un conocimiento que en su versión epistémica como *lógos apophantikós* es susceptible de verdad o falsedad (*De Interpr.*, 4, 17a 2-3), y cuya expresión extrema es el silogismo demostrativo o apodictico (*Anal. Post.*, I, 2, 71b 9-72b 4). Otra cosa es, como reconoce Pierre

Aubenque (pp. 168-169), que el sustancialismo aristotélico efecto de la voluntad del Estagirita por reducir la proposición verbal a proposición atributivo-copulativa, inclinando la proposición del lado de la *ousia-hypokeímenon* frente al *atributo-symbebekós*, lo que decidirá el destino de la metafísica occidental en su pretensión de universalidad, no sea la única opción para «decidir» ontológicamente acerca del ser. El ejemplo de los estoicos (p. 170) sirve como contrapeso a la posición aristotélica. Pero como no podía ser de otro modo por parte de un aristotélico crítico como es Aubenque, reconocer que «con Aristóteles, asistimos, a través de la desverbalización de la frase en beneficio exclusivo del verbo *ser*, a una sustantivización de nuestra experiencia del mundo» (p. 169) conlleva «efectos positivos» (p. 169) que obligan a reconocer la operatividad de esta decisión aristotélica, pero que no por ello «implica que fuese la única posible en el interior de la experiencia griega del *logos*» (p. 169). Esta lucidez crítico-analítica en relación con el pensamiento de Aristóteles muestra el talante de Pierre Aubenque y de su obra, siempre atenta al análisis histórico-hermenéutico que nos permita por el amor al conocimiento crecer en sabiduría para poder llevar a cabo la vida buena que Aristóteles reclama como *télos* específico de la existencia humana.

Si el esfuerzo de los traductores y el de la editorial Encuentro al publicar estos artículos son encomiables, hay que señalar para próximas ediciones o reimpressiones de estos escritos aubenquianos los fallos en el griego, así como en la versión española del original francés; fallos que ya están en manos de los traductores y del editor para ser subsanados cuanto antes en las próximas ediciones. Pero quizás el momento más dramático en lo que a errores se refiere es el que aparece en la página 162, donde además de errar en el texto que citan (*De Interpret.* 1, 16a 3-4), pues donde pone «son los mismos para todos» debe poner «no son los mismos para todos» lo cual es gravísimo, pues impide la comprensión del pensamiento aristotélico en un asunto tan importante como el de la dimensión simbólica del lenguaje, no traducen todo el párrafo tal como aparece en el original, que según mi versión dice así: «Los símbolos, signos convencio-



nales, «no son los mismos para todos», mientras que los estados del alma «son los mismos para todos», porque son «imágenes» (*homoiômata*) de las cosas mismas, las cuales son evidentemente las mismas para todos» (p. 106 del original francés). Esperando que estos problemas de traducción se solucionen rápidamente no me queda sino felicitar la iniciativa de la editorial Encuentro al publicar estos valiosos escritos de

Pierre Aubenque, así como animarla a que siga con el proyecto de publicar el resto de artículos compilados por la editorial VRIN y señalados al comienzo de esta recensión.

Iñaki MARIETA HERNÁNDEZ
Universidad de La Laguna
imarieta@ull.edu.es

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2021.48.05>

