

Aristóteles y la metafísica clásica



Enrico Berti

Horacio A. Gianneschi
[Traducción al español]

ediciones UNL



Aristóteles y la metafísica clásica

Enrico Berti

Horacio A. Gianneschi
[traducción al español]

ediciones **UNL**

CIENCIA Y TECNOLOGÍA

**UNIVERSIDAD
NACIONAL DEL LITORAL**



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

Dirección editorial
Ivana Tosti
Coordinación editorial
María Alejandra Sadrán
Coordinación comercial
José Díaz

Corrección
Laura Prati
Diagramación interior y tapa
Laura Canterna

© Ediciones UNL, 2026.

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

Berti, Enrico
Aristóteles y la metafísica clásica / Enrico
Berti; Prólogo de Manuel Berrón; Introducción
de Giulia Angelini.
—1a ed.— Santa Fe: Ediciones UNL, 2026.
Libro digital, PDF/A – (Ciencia y tecnología)

Archivo Digital: descarga y online
Traducción de: Horacio A. Gianneschi.
ISBN 978-987-749-561-4

1. Filosofía. 2. Aristotelismo. 3. Metafísica. I.
Berrón, Manuel, pról. II. Angelini, Giulia, intr.
III. Gianneschi, Horacio A., trad. IV. Título.
CDD 100

© Enrico Berti, *Aristotele e la metafisica
classica*, Rapallo, Il ramo, 2012.

© De la edición en español
Horacio A. Gianneschi,
Manuel Berrón, Giulia Angelini, 2026.



Índice

Prólogo / 7

Manuel Berrón

Introducción / 9

Giulia Angelini

Aristóteles y la metafísica clásica / 15

Enrico Berti

1. De la «metafísica clásica» a Aristóteles / 17

2. Aristóteles y la hermenéutica / 21

3. Aristóteles y la filosofía analítica / 29

4. ¿Una nueva metafísica aristotélica? / 37

Sobre el autor / 43

Sobre el traductor / 43

Sobre el autor del Prólogo a la traducción al español / 44

Sobre la autora de la Introducción a la traducción al español / 45

Prólogo

Me satisface enormemente prologar este trabajo por muchas buenas razones. La primera de ella es, por supuesto, la importancia del autor traducido. Como es sabido, Enrico Berti (1935–2022) vivió y estudió a lo largo del siglo xx y se dedicó con reconocido suceso a la filosofía del Estagirita. En esta pequeña obra da cuenta de su formación, de sus primeros profesores y sus enfoques todavía orientados por la vieja escolástica, cuya presencia aún era fuerte a mediados del siglo pasado en Italia. Sin embargo, también nos informa de la silenciosa influencia de Aristóteles en distintos filósofos o corrientes filosóficas centrales del siglo xx, tales como Heidegger, la fenomenología, la filosofía analítica o la denominada «rehabilitación de la ética aristotélica» en el área de la filosofía práctica. A su vez, Berti elabora radiografías intelectuales de figuras centrales del aristotelismo del siglo xx, como Pierre Aubenque, agobiado por el problema del ser y fuertemente impresionado por Heidegger, y de distintas corrientes hermenéuticas aristotélicas, como el tomismo de Gilson y Fabro. Berti fue un filósofo del siglo xx, a la vez que un testigo de la recepción e incidencia del aristotelismo en tal período. No diré más de un autor tan reconocido que, a su vez, presenta en las páginas que siguen su propio recorrido, hecho que sirve para conocerlo aún más, como también para reconocer a sus principales interlocutores.

Otra razón que me gratifica es que este trabajo nos encuentra cooperando a distintos colegas que forman parte de un equipo de investigación que trabaja en conjunto hace varios años en el generoso espacio que nos brinda la Universidad Nacional del Litoral. En este sentido, Horacio Gianneschi se halla integrado al grupo a través de discusiones en distintos espacios, sean estos presenciales o, como se acostumbra desde 2020, virtuales. Es importante señalar que Horacio ya ha traducido otras obras de Berti, de modo que está familiarizado no solo con la lengua sino también con el estilo y la filosofía del propio Berti. No hace falta destacar que esto habla a favor de una buena traducción, como la que estamos presentando. Por otra parte, Giulia Angelini (formada en Padua, en permanente diálogo con Berti hasta su fallecimiento) se ha integrado asimismo al grupo de trabajo y, en ese marco, tal como ella misma lo menciona más adelante, hemos sabido colaborar en la organización de una serie de conferencias italoargentinas que han sido sumamente estimulantes a los dos lados del océano. Ella nos ofrece una hermosa y sugerente introducción que exalta no solo la humanidad de Berti sino, sobre todo, su profesionalidad y un genuino carácter filosófico que supo mantener hasta el final de su vida.

Como señalaba al principio, esta obra que nace de la cooperación que se ha generado en el grupo de trabajo sirve como una ventana desde la cual observar el desarrollo del aristotelismo desde los ojos de Enrico Berti y, en ese sentido, como guía para acceder a las principales ideas, en sus distintas etapas de formación o evolución, que el filósofo de Padua supo desarrollar a lo largo de su vida. Avizoro para el lector un disfrute contemplativo a medida que repase las páginas que siguen.

MANUEL BERRÓN

Introducción

Volver a empezar, una vez más, por Aristóteles

Aristóteles y la metafísica clásica es un pequeño y práctico volumen, publicado por primera vez en Italia en 2012, cuyo autor es el recientemente fallecido Enrico Berti (1935–2022) y acerca de quien, no lo puedo esconder, tengo dificultad al hablar dado el profundo vínculo profesional y humano que habíamos instaurado. Él ha sido uno de mis maestros, como también, y del mejor modo posible, ha sido maestro de numerosas generaciones de aristotelistas que me han precedido (de hecho, yo lo he conocido en el último período de su vida).

Dejando esto en un segundo plano (bien o mal, Jantipa debe siempre salir...), la naturaleza de este escrito es muy particular, pero creo que su espíritu es claro: como el mismo Berti afirma al final, «vuelvo, una vez más, a empezar por Aristóteles». «Vuelvo a empezar»... «una vez más»: volver a empezar, es decir, retejer, reanudar, pero igualmente empezar desde el comienzo, sin darse nunca respiro, sin detenerse jamás en lo ya alcanzado —la investigación implica toda una vida: la investigación sobre Aristóteles llena, por sí sola, mucho más que una vida—. Pero procedamos en orden...

En poco más de treinta páginas (de la publicación original), Berti reconstruye su itinerario educativo y académico, que lo vio (también) dar sus primeros pasos en la Universidad de Padua. Con sus 800 años de vida (800 años que coincidieron precisamente con el año de la muerte de Berti), la referencia a esta Universidad es fundamental, dado que, desde el Medioevo en adelante, ha sido siempre una de las cunas más prolíficas del aristotelismo —una «cuna» amada u odiada, maltratada o elogiada, aclamada o rechazada, pero que, junto con París y Oxford, ha sido un esencial centro de investigación sobre el Estagirita.

Teniendo siempre en cuenta esta vinculación, el maestro de Berti fue Marino Gentile (1906–1991), considerado el fundador de la escuela paduana de metafísica nearistotélica. De Gentile, el propio Berti reivindica la definición, problemática, de filosofía, que, como una especie de «impronta» original, nunca lo abandonará: como afirma *también* esta vez, la filosofía es un «preguntar todo que es todo preguntar».

Bajo su dirección se inició en el estudio de Aristóteles, estudio que, sin embargo, nunca fue un fin en sí mismo, lo que nos da una idea del alcance de una auténtica *historia* de la filosofía que, automáticamente, recrea el sentido mismo del filosofar: Berti llegó a Aristóteles porque quería comprender mejor la realidad —quería introducirse mejor en el debate contemporáneo sobre la problematicidad de lo real—. De ahí, como consecuencia (ciertamente, una feliz consecuencia), el interés por Aristóteles seguirá creciendo porque lo *interesante* dura poco si, al mismo tiempo, no es *importante*.

En este sentido, sin abrazar nunca la tendencia histórico-materialista que se había afianzado en la historia de la filosofía antigua (muchos estudiosos, en los años 60 y 70, reivindicaban abiertamente su marxismo), Berti siempre se ha concentrado en la metafísica de Aristóteles, leyéndola *al margen* de la reducción de un cierto neotomismo (algo que todos deberíamos aprender a hacer, dado que Tomás de Aquino todavía pesa demasiado en nuestra lectura del Estagirita). Paralelamente, si consideramos que Berti era un creyente profundo, esto no es del todo obvio: por cierto, en varios de sus artículos, más que en sus libros, hay intentos de reconciliación entre el aristotelismo y el cristianismo, pero sus investigaciones sobre Aristóteles han estado libres de cualquier imposición externa —con orgullo, siempre ha reivindicado su laicidad, incluso en tiempos no tan sencillos, dado que el trasfondo cultural italiano, en especial el universitario, ha sido fuertemente católico.

Su posición sobre la metafísica es bien conocida: asumiendo de modo muy preciso, aunque a contracorriente para la época, tanto la «ontología» como la «teología», su propuesta es la de una «metafísica “epistemológicamente” débil», que insiste sobre su misma problematicidad en la investigación de las causas, investigación que no debe ser reducida en absoluto a la tendencia mecanicista de la ciencia moderna de enfoque galileano-newtoniano.

Sin querer, empero, profundizar en esta postura suya (ya está contenida en este pequeño y práctico volumen), lo más significativo es cómo llegó a su tesis. En una suerte de *Fenomenología...* bertiana, donde el yo se une, indefectiblemente, al nosotros, se puede observar cómo, en este caso, el dato biográfico (el itinerario educativo y académico ya mencionado) representa, al mismo tiempo, una síntesis admirable de la historia del aristotelismo del siglo xx: no solo hay un estudio continuo de Aristóteles —que muchas veces lo lleva a Berti a revisar tesis por él mismo sostenidas precedentemente—, sino un estudio continuo que se combina con el denso diálogo con los aristotélicos más importantes del siglo pasado. Reuniones, debates, conferencias, así como la misma escuela que había (re)fundado en Padua, fueron las oportunidades de poner a prueba sus propias teorías. Poner a prueba en el mejor sentido del término, ya que, como enseñan los griegos, filosofar es cofilosofar y, por ello, la investigación es siempre investigación en común. En Berti, esta «coralidad» nunca ha fallado porque, parafraseando libremente una frase célebre, «se llama “filósofo” a aquel que no tiene ningún interés cultural cuando está solo». Puesto que esto tampoco era obvio (los *odi et amo* de nuestra tradición son bien conocidos), en Berti ni siquiera falta un fuerte diálogo con la filosofía analítica que, con su eterna rival, la llamada filosofía continental, tiene en común esta atención continua sobre Aristóteles: también en este caso, se trata de investigar juntos.

Como ya se ha dicho, todo esto no es un fin en sí mismo: teniendo en cuenta la propia *Wirkungsgeschichte* de la filosofía aristotélica (la idea misma de ciencia, de departamentalización entre las ciencias, de *organon*, etc., tiene, quíerose o no, su punto neurálgico en Aristóteles), la filosofía aristotélica resulta, aún hoy, la mejor clave para orientarse en la complejidad de la realidad. No es solo un punto de partida imprescindible para cada disciplina (habiendo contribuido a lo que, a lo largo de los siglos, se ha convertido en la mentalidad «occidental»), sino que su propia naturaleza —plural en la unidad, unitaria en la pluralidad— es lo que puede

arrojar luz sobre la oscuridad que todavía nos rodea: no es casualidad que la misma imagen del búho de Minerva, que «se levanta al anochecer después de que las cosas están hechas», se remonte al Estagirita.

De ahí la frase que da título a esta introducción, frase que, aunque remite a su particular itinerario, se convierte en una advertencia para todos nosotros. «Volver a empezar, una vez más, por Aristóteles», donde este «volver a empezar, una vez más», más allá del recorrido que cada especialista puede realizar, está dictado por el objetivo de nuestra investigación: ese mundo que, en su propio exceso, nunca puede ser captado de una vez por todas y, aun así, debe ser reafirmado siempre. No hay absolutamente ningún halago hacia Aristóteles, sino la conciencia de que su filosofía (o mejor, lo que captó, coproduciéndolo: que se abandone un subjetivismo banal) representa una clave para comprender nuestra realidad; en una época que apunta a lo original, se debe volver a empezar solo desde el origen, incluso porque únicamente así se puede mantener unido lo que vendrá después.

Solo una última palabra antes de concluir: permítaseme un tono un poco más directo, aunque intentaré mantener la prohibición antes mencionada, dado que, con razón o sin ella, Jantipa siempre tiene que salir.

Una de las últimas participaciones oficiales de Berti se realizó aquí en Argentina, en la Universidad Nacional del Litoral, por lo que esta traducción de uno de sus escritos publicada por la editorial de la misma Universidad es muy oportuna: aprovechando el *online*, que le permitía permanecer de hecho en Italia, pudo participar en una serie de conferencias que tuvieron como tema la filosofía práctica de Aristóteles, otro de sus grandes campos de estudio. Más allá del día en que habló, también participó en todas las demás reuniones (repartidas en dos meses), e intervino activamente en el debate final, además de continuar dialogando con nosotros mucho más allá del final oficial de las sesiones.

En uno de estos encuentros (que tuvo lugar aproximadamente un mes antes de su muerte; él ya estaba muy enfermo, pero lo ocultaba a los más «jóvenes») tomó una posición fuerte contra un aspecto en extremo particular de la filosofía aristotélica sosteniendo que, en ese caso, el Estagirita estaba equivocado. No importa el tema concreto, sino lo que añadió después con palabras que, no sé por qué, inmediatamente me resonaron: «Aún queda mucho trabajo por hacer: ustedes tienen que llevarlo adelante».

Ese era, para mí, Berti. Si, como le hace decir M. Yourcenar a Adriano, «hay que entrar en la muerte con los ojos abiertos», Berti lo hizo, continuando con su investigación hasta el final, sin detenerse nunca en los resultados alcanzados, sino, al contrario, volviendo a discutirlos una y otra vez. Es una entrada en la muerte con los ojos abiertos que, abandonando cualquier autorreferencialidad, mantiene firme la investigación como tarea común que siempre se debe llevar adelante: hay mucho trabajo por hacer, juntos.

¿Qué más decir? Sabiendo que lo que está en juego es la comprensión de la realidad con todo lo que de ella se deriva, volveremos a empezar, profesor, también gracias a usted, una vez más, por Aristóteles.

GIULIA ANGELINI

Aristóteles y la metafísica clásica

Enrico Berti

1. De la «metafísica clásica» a Aristóteles

La formación que he recibido en la licenciatura en filosofía en la Universidad de Padua (1953–1957) estuvo sustancialmente inspirada en la denominada «metafísica clásica». Así se llamaba por entonces en Italia a la orientación de algunos filósofos católicos que, de ese modo, tomaban cierta distancia de la neoescolástica o del neotomismo. La versión más actualizada e inteligente del neotomismo era la propuesta por Sofia Vanni Rovighi en sus *Elementi di filosofia* (Milano, Marzorati, 1950), donde, sin embargo, se conservaba la articulación que la metafísica había asumido en la escolástica, sobre todo moderna. En efecto, después de un primer volumen dedicado a *Introducción y Lógica*, el segundo volumen, dedicado a la *Metafísica*, se dividía en «Ontología» y «Teología natural», el tercero estaba dedicado a la *Filosofía de la naturaleza* y el cuarto a la *Metafísica del hombre*, dividida en «Psicología racional» y «Ética general». No es difícil reconocer, en esta división, la articulación de la metafísica de Christian Wolff: *metaphysica generalis*, es decir, ontología, y *metaphysica specialis*, es decir, teología natural, cosmología racional y psicología racional. Se trataba exactamente de la metafísica criticada por Kant.

Naturalmente, Sofia Vanni Rovighi tenía en cuenta las críticas de Kant y las respondía, como tenía en cuenta los desarrollos por entonces más recientes de la filosofía contemporánea, a saber, Husserl (a quien ella fue de las primeras en hacer conocer en Italia), el existencialismo (Heidegger, por entonces considerado existencialista, y Sartre) y otras corrientes. Pero el carácter, por así decir, institucional de su exposición tenía un enorme valor formativo, en el sentido de que proporcionaba un conocimiento

preciso y riguroso de toda la tradición filosófica, en casi todas sus diversas disciplinas. Umberto Padovani, quien adoptaba en sus cursos en Padua los *Elementi di filosofia*, prefería hablar de «metafísica clásica», entendiendo con esta expresión la metafísica «aristotélico-tomista», pero «esencializada e historizada», donde la historización consistía precisamente en la confrontación con la filosofía moderna (Kant, Schopenhauer, Nietzsche) y contemporánea (nuevamente, Heidegger y Sartre), mientras que la esencialización remitía —así, al menos, me parecía a mí— a la nueva exposición de la metafísica clásica propuesta en la Universidad Católica de Milán por Gustavo Bontadini en términos de reducción de toda la metafísica a la demostración de la existencia de Dios, consistente en la demostración del carácter contradictorio del devenir «absolutizado» (más tarde, Bontadini habría afirmado el carácter contradictorio del devenir en cuanto tal, dando ocasión al desarrollo del neoparmenidismo de Emanuele Severino).

De «metafísica clásica» hablaba en Padua también Marino Gentile, quien había tenido una formación diferente, ya que provenía, no de la Católica de Milán, sino de la más laica Escuela Normal de Pisa, donde había obtenido la licenciatura y el perfeccionamiento con Armando Carlini y Giovanni Gentile (de quien, por cierto, no era uno de sus seguidores, en un momento en el que muchos lo eran). Marino Gentile no dudaba en identificar la metafísica clásica con la metafísica de Aristóteles, por él reformulada y esencializada en términos de «problematicidad pura». Como Aristóteles, en efecto, él sostenía que la metafísica nace de la experiencia, y que la experiencia es conocimiento del «que», conocimiento que contiene ya, en sí, la pregunta por el «porqué». La filosofía, según M. Gentile, radicaliza esta pregunta, transformándola en un «preguntar todo que es todo preguntar», es decir, en una pregunta que involucra la totalidad de lo real y es solo pregunta, es decir, no contiene ya, en sí, ninguna respuesta (he aquí la «problematicidad pura»). La única respuesta posible a tal pregunta, si no se quiere admitir la total irracionalidad de lo real y, entonces, renunciar a hacer filosofía, es un principio absoluto, es decir, capaz de explicar todo, pero al mismo tiempo trascendente, es decir, totalmente extraño a la experiencia. Según M. Gentile, Aristóteles habría comprendido la necesidad de tal principio, concibiéndolo como individual (el primer motor), trascendente (en cuanto inmóvil) y personal (en cuanto inteligente). Esto le habría sido permitido por la doctrina de la

potencia y del acto, con base en la cual la experiencia se configura como devenir, es decir, como pasaje de la potencia al acto, y de la anterioridad del acto respecto de la potencia, con base en la cual el principio se configura como puro acto.¹

Atraído por la propuesta de Marino Gentile, sobre todo por su carácter rigurosamente crítico, le pedí que dirigiera mi tesis de licenciatura en filosofía, que yo quería que fuera una respuesta a las objeciones dirigidas por la filosofía contemporánea a la metafísica. Para mi sorpresa, él me aconsejó el estudio directo de Aristóteles, que por entonces me parecía tarea de historiador y de filólogo, y que, en cambio, más tarde, se me reveló fundamental para entrar en el meollo de la discusión con la filosofía contemporánea. Por entonces, en efecto, Aristóteles, hasta donde yo sabía, era objeto de interés por parte de los tomistas, quienes, empero, tendían a tomar distancias de él para subrayar la originalidad de Tomás de Aquino (E. Gilson, C. Fabro, a propósito del concepto de *actus essendi*), o bien por parte de los filólogos (W. Jaeger y sus críticos, a propósito de la presunta evolución del pensamiento aristotélico). Yo ignoraba —pero lo ignoraban todos aquellos que en Italia, en parte a causa de la guerra, habían permanecido al margen de los acontecimientos de la filosofía europea y norteamericana— que en Alemania Aristóteles había sido el gran rival de Heidegger en todas las fases de su desarrollo y que en Inglaterra el pensamiento de Aristóteles había estado a la base de la nascente filosofía analítica del lenguaje ordinario (Austin, Ryle, Strawson). Todo esto fue descubierto por mí más tarde, a través de un trabajo de investigación de treinta años sobre los textos de Aristóteles y sobre la literatura crítica referida a estos.

Lo que, sin embargo, ya por entonces me atraía de Aristóteles, y que para mí ha constituido siempre uno de los mayores motivos de interés por su filosofía, es el hecho de que él haya sido quizás el único filósofo «laico» en haber elaborado una metafísica, al menos en parte, compatible con las grandes religiones monoteístas, sin haber sido influenciado, por evidentes razones cronológicas, ni por la aceptación, ni por el rechazo, es más, ni siquiera por el conocimiento, de ninguna de estas, como, en

1 M. Gentile, *Filosofía e umanesimo*, Brescia, La Scuola, 1946; *Come si pone il problema metafísico*, Padova, Liviana, 1955.

cambio, ha ocurrido a todos los filósofos occidentales (paganos, hebreos, cristianos y musulmanes) que vivieron después de la difusión de la Biblia en el mundo antiguo, comenzando por Plotino. Esto constituía, a mis ojos de joven que, como casi todos los italianos, creció en un ambiente fuertemente influenciado por la religión católica, una garantía de independencia, y entonces de criticidad, tanto respecto de quienes se dejaban influenciar, en sus propias elecciones filosóficas, por la adhesión a la religión, como respecto de quienes, por el contrario, estaban inevitablemente influenciados por el rechazo a la misma.

2. Aristóteles y la hermenéutica

Mi primer encuentro cercano e intenso con la filosofía contemporánea fue el libro de Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote* (Paris, PUF, 1962). Aubenque, durante el servicio militar en la zona de la Alemania ocupada aún por los franceses (Friburgo), había encontrado a Heidegger y había quedado fuertemente impresionado por él. A la influencia del filósofo alemán se debía su elección de concentrar la atención en el problema del ser (ya en el centro de la reflexión de Heidegger después de la lectura del libro de Brentano sobre los múltiples significados del ser precisamente en Aristóteles), como también su interpretación de la metafísica de Aristóteles caracterizada por un irreductible contraste entre dos proyectos diversos, la ontología, entendida como indagación del significado fundamental del ser, y la teología, entendida como reconducción del ser a Dios. Heidegger, en efecto, ya en sus obras por entonces publicadas, había definido la metafísica en su totalidad como «ontoteología», reconduciéndola enteramente a Aristóteles, y había decretado la necesidad de superarla, volviendo a los presocráticos, es decir, a un pensamiento «poetizante». Esta concepción de la metafísica ha sido luego confirmada por la publicación de sus cursos universitarios, llevada a cabo después de su muerte (1976), de la cual ha resultado que Heidegger había partido de una interpretación escolastizante de la metafísica de Aristóteles, que le había sido sugerida por el libro de Brentano, en el que se reconducía el ser a la sustancia y la sustancia a la sustancia inmóvil, para pasar a una interpretación de la misma metafísica como dividida entre ontología y teología, que le había sido sugerida por Natorp en su estada en Mar-

burgo, para terminar con el rechazo a la metafísica aristotélica en cuanto reducción del ser a un ente, si bien supremo (Dios) y, por lo tanto, olvido del ser.²

Aubenque no se limita a reproducir la interpretación de Heidegger: él la retoma y, sobre la base de un análisis detallado y profundo de todo el *corpus aristotelicum*, llega a la conclusión de que la metafísica de Aristóteles tenía como programa deducir el ser a partir de Dios, pero ha clamorosamente fracasado en la realización de este programa porque los significados del ser (las categorías) no se dejan deducir a partir del primero de ellos (la sustancia), ni los diversos géneros de sustancia se dejan deducir a partir del primero (la sustancia inmóvil), y porque del ser no es posible una ciencia de tipo deductivo, en la medida en que el ser no es un género, sino una multiplicidad irreducible de géneros. Por consiguiente, la metafísica de Aristóteles es una metafísica problemática, en el sentido de aporética, es decir, es un problema sin solución, como se demuestra incluso por su método, que es el de la dialéctica, la cual para Aristóteles no es una ciencia, sino una confrontación de opiniones incapaz de llegar a la verdad. El libro de Aubenque ha sido completado por un segundo volumen sobre *La prudence chez Aristote* (Paris, PUF, 1963), que ha mostrado cómo, a falta de una metafísica como ciencia, no queda más que confiar en la «prudencia» (así Aubenque traduce la aristotélica *phronesis*), entendida como capacidad de orientarse caso por caso en un mundo contingente y privado de referencias seguras. Los dos volúmenes no solo han tenido, obviamente, un éxito enorme entre los estudiosos de Aristóteles, sino que también han influenciado a toda la filosofía europea, presentando una imagen de Aristóteles como filósofo de la dialéctica y de la prudencia, y contribuyendo con *Verdad y método* de Gadamer (1960) a aquella «rehabilitación de la filosofía práctica» de Aristóteles que, en el fondo, ha sido esencialmente una rehabilitación de la *phronesis*. Un signo elocuente de la influencia de Aubenque en la filosofía contemporánea es el hecho de que el fundador del pensamiento posmoderno, Jean-François Lyotard, haya exclamado: «*celui dont je me sens le plus près, c'est finalement Aristote*», agregando una referencia a la «prudencia» por lo que concierne a

2 Esto ya es reconocido por muchos, pero ha sido mostrado, entre los primeros, por F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova, 1984 (2da. ed., Roma-Bari, Laterza, 2010).

la ética y a la política,³ y, a la pregunta «¿serías aristotélico?», haya respondido que, por lo que concierne a la metafísica y a la física, se puede mostrar, como lo ha mostrado Aubenque, que, después de todo, también la ontología se dice siempre en un discurso que es, en último análisis, dialéctico.⁴

Mi reacción al libro de Aubenque ha sido doble. Por un lado, me ha parecido que no podía compartir el resultado aporético atribuido por él a la metafísica de Aristóteles, que yo he negado retomando sustancialmente la interpretación tradicional, es decir, de Tomás de Aquino, según la cual ontología y teología no son dos ciencias en contraste la una con la otra, sino dos momentos de una misma ciencia, la metafísica precisamente, de la cual constituyen, respectivamente, el problema y la solución. En un primer momento, he creído que la reconducción de todo el ser a Dios se podía fundar en la relación de sus múltiples significados a uno, con la cual Aristóteles reconduce las categorías a la sustancia,⁵ pero luego he tenido que abandonar esta solución, no compatible con ningún texto de Aristóteles, admitiendo una dependencia puramente causal, es decir, no también lógica, sino solo ontológica, del ser respecto del primer motor inmóvil.⁶ Después, siempre obligado por un análisis más cuidadoso de los textos de Aristóteles, he tenido que abandonar también esta solución, reconociendo que la metafísica de Aristóteles no es ni una ontología (término moderno, introducido por la escolástica alemana orientada a hacer del ser el único objeto de la metafísica), porque su problema no es la indagación del «sentido» del ser (como quería Heidegger), sino la indagación de las causas primeras del mundo de la experiencia; ni es una teología (término con el que Aristóteles indicaba, más bien, los mitos de los poetas sobre los dioses), por más que sea racional, como quiere cierta tradición, sino que es una ciencia también, pero

3 J.-F. Lyotard y J.-L. Thébaud, *Au juste. Conversations*, Paris, Ch. Bourgois, 1979, pp. 52-53: «aquel del cual me siento más cerca, finalmente, es Aristóteles».

4 *Ibidem*, pp. 58-59. A esto el entrevistador observa: «Eres claramente aristotélico», y Lyotard agrega: «sí, si se interpreta a Aristóteles así».

5 E. Berti, *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova, Cedam, 1965.

6 E. Berti, *Studi aristotelici*, L'Aquila, Japadre, 1975; *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, Cedam, 1977 (2da. ed., con ensayos complementarios, Milano, Bompiani, 2004).

no solo, «teológica», en cuanto que entre las causas primeras indagadas por ella también están los primeros motores inmóviles de los astros, que para él son sustancias divinas.⁷

Por otro lado, he permanecido conquistado por la atribución, realizada por Aubenque, de un carácter esencialmente problemático a la metafísica de Aristóteles, que me confirmaba la concepción de la filosofía como problematicidad pura que me fuera enseñada por Marino Gentile, y, sobre todo, por la atribución a ella, realizada igualmente por Aubenque, de un método dialéctico más bien que deductivo, lo que me confirmaba en la persuasión de la indeducibilidad del mundo a partir de Dios, requerida por el carácter totalmente trascendente del acto puro, ya subrayado por Marino Gentile, y entonces del carácter inextinguiblemente problemático del mundo de la experiencia. Sin embargo, a diferencia de Aubenque, yo concebía y concibo la dialéctica de Aristóteles no como una ciencia demostrativa en sí misma, lo que estaría en contradicción con los textos, sino como método capaz de permitir demostraciones en algunos casos válidas absolutamente, como la demostración «eléntica», es decir, por refutación, del principio de no contradicción, y en otros casos válidas al menos «la mayoría de las veces», es decir, con el margen de incerteza que es dejado por premisas como los *endoxa*, margen, por lo demás, mínimo y no tal como para comprometer definitivamente el carácter científico de disciplinas como la metafísica, la física (entendida en el sentido aristotélico, como estudio de la naturaleza viviente) y, sobre todo, la filosofía práctica (ética y filosofía política).⁸

Otro aporte que el estudio de Aristóteles ha dado a mi concepción de la metafísica ha sido el descubrimiento de la irreducible multiplicidad de los significados del ser, la cual impide plantear la existencia de un ente cuya esencia esté constituida por el ser mismo, incluso entendido como pura existencia, o puro acto de ser, porque no existe una esencia única

7 Esto resulta del famoso pasaje de *Metafísica* VI 1, 1026 a 23–32, cuya lectura realizada a la luz de las grandes religiones monoteístas ha dado origen a la tradición de la metafísica entendida como onto-teología, como intento demostrar en mi traducción comentada de este libro, en proceso de impresión en la editorial Vrin de París. [N. T.: esta traducción fue, en efecto, publicada: Berti, Enrico, *Aristote. Métaphysique: Livre Epsilon – Introduction, traduction et commentaire*, Paris, Vrin, 2015]

8 E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*, I y II, Brescia, Morcelliana, 2004–2005.

del ser, sino que el ser es precisamente una multiplicidad de esencias, cada una dotada de la existencia, o del acto de ser, de la cual o del cual es capaz. Este descubrimiento, expuesto en una ocasión promovida justamente por Pierre Aubenque, en la cual ha obtenido el reconocimiento de él mismo, me ha definitivamente alejado de un cierto tipo de tomismo, aquel, por lo demás, representado por estudiosos y filósofos de gran estatura, como Étienne Gilson y Cornelio Fabro, quienes hacían consistir la llamada «metafísica del Éxodo» precisamente en la revelación bíblica de que Dios sería «El que es» (*Éxodo* III 14), es decir, el ser mismo, el ser por esencia.⁹ En compensación, ese mismo descubrimiento me ha acercado, como diré pronto, a otra gran corriente de la filosofía contemporánea, a saber, la filosofía analítica, cuando me he dado cuenta de que había yo llegado a los mismos resultados que esta.

La concepción de la metafísica alcanzada de ese modo a través del estudio de Aristóteles me ha permitido hacer una exposición integral de ella, que ha tenido un éxito discreto, como lo prueban sus reimpressiones y su traducción al polaco, aunque no estuvo exenta de críticas a causa de una laguna que he podido colmar solo posteriormente, la confrontación precisamente con la filosofía analítica.¹⁰ Pero ella me ha permitido también hacer un balance de mi deuda con Aristóteles, que he intentado exponer una vez más en diálogo con Aubenque y que este ha juzgado un tanto pobre, a causa de mi concentración en los aspectos de la metafísica de Aristóteles que se dejaban insertar en el cuadro delineado por Marino Gentile con su concepción de la metafísica como pura problematicidad.¹¹ Pero sobre la pobreza de esta deuda volveré más adelante. Lo que ahora

9 E. Berti, «Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la *Métaphysique*», en P. Aubenque (Ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VIe Symposium Aristotelicum*, Paris, Vrin, 1979, pp. 89–130 (traducido en *Studi aristotelici*, cit., y reimpresso en *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, 2008).

10 E. Berti, *Introduzione alla metafísica*, Torino, Utet, 1993 (esta también ha aparecido como capítulo intitulado «Metafísica» en la obra *Filosofía*, dirigida por Paolo Rossi, vol. III, Torino, Utet, 1995). La traducción polaca se intitula *Wprowadzenie do metafizyki*, Warszawa, IFiS PAN, 2002.

11 Me refiero a la exposición «Que reste-t-il aujourd'hui de la métaphysique d'Aristote?», en M. Narcy y A. Tordesillas (Eds.), *La «Métaphysique» d'Aristote. Perspectives contemporaines*, Paris, Vrin, 2005, pp. 226–238 (reimpresso en *Dialectique, physique et métaphysique*, cit.).

quisiera destacar, en cambio, es cómo Pierre Aubenque ha llegado él mismo, siempre gracias a Aristóteles, a resultados no muy diversos. Me refiero al curso dictado por él en la «Cátedra de metafísica Étienne Gilson» y publicado en 2009, es decir, hace apenas dos años, con el título *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, que concluye con el capítulo intitulado *Retour à Aristote?*

En este, el filósofo francés se compara con Gilson, como lo requiere la ocasión, pero también compara a Gilson con Heidegger, recordando la influencia que el pensamiento de este último ejerció sobre la segunda edición del libro más teórico de Gilson, a saber, *L'être et l'essence* (1962). Aubenque muestra las convergencias entre las interpretaciones de la metafísica de Gilson y de Heidegger, observando cómo ambos la consideran una ontología que desemboca en una teología, es decir, una ontoteología, con la diferencia de que el resultado teológico, plenamente alcanzado, según Gilson, no por Aristóteles, sino por Tomás, es para Gilson el descubrimiento del sentido auténtico del ser, a saber, de Dios como ser por esencia, mientras que para Heidegger tal resultado, alcanzado ya por Aristóteles, es el olvido del sentido auténtico del ser, que impone, entonces, la superación de la metafísica. Según Aubenque, sin embargo, y esta es la novedad respecto de su libro sobre Aristóteles, la estructura ontoteológica de la metafísica, anunciada, en su opinión, por *Metaph. vi 1*, de ninguna manera es confirmada por el resto de la obra, la cual de ninguna manera va en la dirección emprendida luego por Tomás y reconocida por Gilson.¹²

Esto no significa, sin embargo, que se deba superar la metafísica en el sentido querido por Heidegger, ni «deconstruirla» en el sentido auspiciado por Derrida, porque la metafísica *in statu nascendi*, es decir, en Aristóteles, contiene, según Aubenque, en su mismo camino, su superación, en la medida en que su camino aporético y dialéctico es la primera empresa histórica de deconstrucción de las apariencias, de las pretendidas certezas, de los saberes mezquinos. En su proyecto y en su mismo ejercicio, la metafísica de Aristóteles, según Aubenque, «desplaza las fronteras, las definiciones, en la medida en que hace del ser, no un término definible, sino un horizonte, que no tiene otra esencia que su misma infinitud. Haciendo esto, ella supera los confines, deconstruye los cerramientos, abre siempre

12 P. Aubenque, *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, Paris, PUF, 2009, pp. 74–75.

de nuevo las posibilidades prematuramente cerradas del pensamiento y es, para decirlo con Kant, la respiración misma del pensamiento».¹³ Me parece significativo el hecho de que quien ha sido reconocido por sus propios discípulos como uno de los mayores representantes de la filosofía «hermenéutica»,¹⁴ hoy mayoritaria en la Europa continental, concluya su itinerario proponiendo un retorno a Aristóteles, más precisamente a la metafísica de Aristóteles, si bien interpretada a su modo.

13 *Ibidem*, p. 76; traducción mía [N. T.: es decir, traducción del propio E. Berti].

14 Esto resulta del volumen editado por R. Brague y J.-F. Courtine en homenaje a Pierre Aubenque, significativamente titulado *Herméneutique et ontologie*, que tiene incluso como subtítulo *Phronimos anêr*, Paris, PUF, 1990.

3. Aristóteles y la filosofía analítica

El encuentro con la filosofía analítica, que para mí había comenzado a través de la participación en los seminarios sobre el problema de la identidad personal promovidos en Padua por Mario Mignucci, ha sido luego profundizado en ocasión de la preparación del volumen sobre *Aristotele nel Novecento*, donde no solo he descubierto, gracias a la ayuda de Franco Volpi, la presencia de Aristóteles en todas las fases del itinerario filosófico de Heidegger, sino que también me he dado cuenta de que la llamada filosofía analítica del lenguaje ordinario, practicada por la «Escuela de Oxford» en la segunda mitad del siglo xx, estaba totalmente inspirada en Aristóteles. A ello indudablemente ha contribuido también la frecuentación de los *Symposia aristotelica* internacionales, caracterizados por la presencia, no solo de Aubenque, de quien he ya hablado, sino también de filósofos analíticos como Gilbert Ryle, Antony Kenny y G. E. L. Owen (hasta su muerte), y también de los discípulos de este último, Jonathan Barnes, Myles Burnyeat, Martha C. Nussbaum, Richard Sorabji y otros.

La multiplicidad de los significados del ser ha constituido uno de los temas constantes de la reflexión de J. L. Austin, quien ha interpretado la «relación a uno» en términos de *nuclear meaning* (para Owen, *focal meaning*), y de G. Ryle, quien ha aprovechado la doctrina aristotélica de las categorías para teorizar sobre su concepto de «error categorial» y ha aplicado la tesis de la multiplicidad de los significados del ser a la existencia misma, yendo de ese modo contra la tradición de la filosofía analítica de tendencia neopositivista, representada por Russell y Quine. Además, la distinción aristotélica entre sustancias y accidentes, y también

entre sustancias primeras (individuales) y sustancias segundas (géneros y especies), ha inspirado enteramente la «metafísica descriptiva» de Strawson, y la concepción aristotélica de la sustancia, no solo como sustrato del devenir, sino también y sobre todo como forma, ha inspirado la teoría de los *continuants* de D. Wiggins.¹⁵ Sobre la base de estos «descubrimientos», también yo me he aventurado en la controversia sobre el significado, uno o múltiple, del concepto de existencia, polemizando con un representante de la tendencia quineana como P. van Inwagen y exponiéndome a las observaciones del mismo Wiggins en una reunión de la *Aristotelian Society* de Londres.¹⁶ En mi opinión, en realidad, el argumento más fuerte a favor de la multiplicidad de los significados del ser, y entonces también de la existencia, es la observación de Aristóteles según la cual el ser no es un género porque se predica de todo, y entonces también de sus diferencias.¹⁷

Contemporáneamente, he constatado que la tesis aristotélica según la cual el ser no puede constituir la esencia de nada, subrayada por mí en polémica con Gilson y Fabro en el *Symposium Aristotelicum* de 1972,¹⁸ ya había sido retomada por los «wittgensteinianos» G. E. M. Anscombe y P. T. Geach en *Three Philosophers* (Oxford, Blackwell, 1963), e incluso Geach se había servido de ella para cuestionar la interpretación del *Esse ipsum subsistens* de Tomás de Aquino como hipostización de la simple existencia (como es para Gilson). Geach, en efecto, ha mostrado la presencia en Tomás de otro significado de «ser» —referido, en su opinión, también por Frege, además de la existencia entendida como cuantificador, o predicado de segundo orden—, a saber, el tipo de actualidad, que es un predicado de primer orden, expresado en la fórmula aristotélica «para

15 Para las referencias bibliográficas, remito a E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1992 (2da. ed., 2008).

16 D. Wiggins, «The Kant–Russell–Frege View of Existence: Toward the Rehabilitation of the Second-Level View», en W. Sinnott-Armstrong et al. (Eds.), *Modality, Morality and Belief: Essays in Honor of Ruth Barcan Marcus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 93–113.

17 E. Berti, «Multiplicity and Unity of Being in Aristotle», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101, 2001, pp. 185–207 (traducido al francés en *Dialectique, physique et métaphysique*, cit.); «Being and Essence in Contemporary Interpretations of Aristotle», en A. Bottani, P. Giaretta y M. Carrara (Eds.), *Individuals, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics*, Dordrecht–Boston–London, Kluwer, 2002, pp. 79–108.

18 E. Berti, «Le problème de la substantialité de l'être», cit.

los vivientes ser es vivir». Esto permite responder a las críticas dirigidas a Tomás por A. Kenny en el famoso *Aquinas on Being* (Oxford, Clarendon, 2003), que tanto barullo ha causado entre los tomistas, mostrando que el *esse* constitutivo de la esencia de Dios no es la existencia ni el *ens commune*, y tampoco un genérico *actus essendi*, sino que es el ser propio de Dios, es decir, el ser que comprende todas las perfecciones, que es solo de Dios, y no es participable por ningún otro ente.¹⁹ Esta precisión me ha reconciliado con Tomás y con algunos tomistas (no todos), a saber, con los más cercanos al llamado «tomismo analítico»²⁰ y con los que no olvidan la inspiración aristotélica de Tomás.²¹

A propósito de la actitud de la filosofía analítica con respecto a Aristóteles, me parece oportuno destacar cómo la atención, no solo histórica, sino también teórica, a Aristóteles es hoy uno de los pocos elementos que tienen en común la filosofía analítica y la hermenéutica, o filosofía «continental», es decir, las dos orientaciones que por muchos otros aspectos parecen constituir las «dos culturas» nuevas de la filosofía contemporánea, en el sentido de que, por lo general, se ignoran recíprocamente y, cuando no se ignoran, a veces incluso se desprecian.²² Es cierto que el Aristóteles del que se ocupan los filósofos analíticos es, por lo general, el Aristóteles de la lógica, de las *Categorías* y, a lo sumo, de los libros centrales de la *Metafísica*, mientras que aquel del que se ocupan los hermenéuticos es el

19 Esto me lo ha hecho notar S. L. Brock, del cual véase «On Whether Aquinas's *Ipsium Esse* is "Platonism"», *The Review of Metaphysics*, 60, 2006, pp. 269–303. Por lo demás, he constatado con placer que también Aubenque, *Faut-il déconstruire*, cit., p. 15, resume la tesis de Tomás en la fórmula *Deus est ipsum suum esse per se subsistens*, distinguiéndose en esto de Gilson, que en su libro citado, probablemente influenciado por el existencialismo, continúa contraponiendo a la esencia la simple existencia.

20 E. Berti, «Il "tomismo analítico" e il dibattito sull'*Esse ipsum*», *Giornale di Metafisica*, n. s. 31, 2009, pp. 5–24 (reimpreso en *Nuovi studi aristotelici*, IV/2, Brescia, Morcelliana, 2010).

21 Entre estos, señalo a R. McInerny, *Preambula fidei. Thomism and the God of the Philosophers*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2006.

22 Un signo de desprecio hacia el pensamiento «posmoderno», considerado la última expresión de la filosofía hermenéutica, es el famoso artículo de A. Sokal, «Transgressing the Boundaries. Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity», *Social Text*, 46/47, Duke University Press, 1996, pp. 217–252, en el que un texto confeccionado como una serie de sinsentidos ha sido presentado a una revista de orientación posmoderna, que lo ha aceptado y publicado.

Aristóteles de la *Física*, del libro XII de la *Metafísica*, de la *Retórica* y de la *Poética*. Solo las obras de ética son objeto de atención por parte de ambas «culturas» (véanse, por ejemplo, los escritos de Gadamer, representante de la hermenéutica, sobre la filosofía práctica, y los de A. MacIntyre, proveniente de la filosofía analítica, sobre la ética de la virtud). Pero también es cierto que el pensamiento de Aristóteles es uno solo y es muy difícil tratar de un aspecto del mismo olvidando los otros.

Uno de los signos más clamorosos del interés de la filosofía analítica por Aristóteles es la reciente publicación de la compilación *Contemporary Aristotelian Metaphysics* (Cambridge, CUP, 2012), en la que una quincena de filósofos, la mayoría nordeuropeos (Inglaterra, Irlanda, Finlandia) y norteamericanos (Estados Unidos y Canadá), todos rigurosamente anglo-parlantes y, diría, todos de extracción analítica, no solo sostienen la posibilidad de la metafísica, sino que defienden explícitamente —como sugiere el título— la metafísica de Aristóteles, sin tomar en consideración, no solo las críticas a la metafísica efectuadas por Kant, y también por Heidegger y por los posmodernos, sino tampoco las efectuadas por el neopositivismo (Carnap, Ayer). La concepción de la metafísica que ellos proponen es interesante porque, por un lado, precede a las ciencias particulares (física, biología), discutiendo el significado de los términos usados por ellas, y, por otro lado, las continúa, en el sentido de que tiene en cuenta sus resultados. K. Fine destaca, en efecto, el carácter no solo general, sino también «eidético» de la metafísica, que analiza precisamente las «esencias» (*eidê*), es decir, la naturaleza última, de los objetos a los que se refieren las ciencias, y T. E. Thako, editor de la compilación, se remite al concepto de metafísica, propuesto hace algunos años por el «neoaristotélico» E. J. Lowe, como indagación preliminar sobre las categorías en las que entran los objetos de las ciencias y sobre los principios comunes a estos (por ejemplo, el principio de no contradicción).

Pero no faltan críticas a la reducción russelliana y quineana de la existencia a cuantificador (T. Crane, E. T. Olson), y, sobre todo, abundan las discusiones sobre la nueva clasificación de las categorías propuesta por Lowe, que las reduce a los cuatro tipos de entes distinguidos por Aristóteles en *Categorías* 2, a saber, «objetos» (sustancias individuales), «especies» (sustancias segundas o universales), «modos» (accidentes particulares) y «atributos» (accidentes universales). Algunos proponen una clasificación alternativa (G. Rosenkranz), otros una reducción de las categorías de cuatro a dos (A. Bird), otros la eliminación de los universales (J. Heil),

otros aun una integración de las categorías con las relaciones de dependencia (P. Simons). En la compilación se encuentran, además, actualizaciones del concepto aristotélico de sustancia (J. Hoffman), de potencia (L. M. Guenin), de vida (S. McCall, quien la pone en relación con el descubrimiento del ADN, como lo había propuesto también yo), de demostración como explicación (K. Koslicki), y también una defensa de la anterioridad del acto respecto de la potencia (D. S. Oderberg). El mismo Lowe, a quien está dedicada toda la compilación, vuelve a proponer su metafísica de cuatro categorías, inspirada en *Cat. 2*, pero —y este es el punto que más me deja perplejo— contraponiéndola a la concepción hilemórfica de la sustancia desarrollada por Aristóteles en la *Metafísica*, con el argumento de que la primera puede prescindir del concepto de materia, superado por la física contemporánea.

La mayor parte de las contribuciones, comprendida la de Lowe, parece concebir la metafísica esencialmente como una clasificación de los tipos de objetos que pueblan el mundo, lo que es típico de la filosofía analítica después del famoso ensayo de Quine, *On what there is*, descuidando, en cambio, el carácter explicativo, es decir, de búsqueda de una explicación, en términos aristotélicos, de una «causa», incluso de una o más «causas primeras», que a mí me parece ser característico de la metafísica de Aristóteles. El único tipo de explicación al que se presta atención en algunos de estos ensayos es el desempeñado por lo que Aristóteles llamaría la «forma», o la «causa formal», es decir, la esencia, la naturaleza última de los objetos, y esto es indudablemente muy importante, y muy aristotélico. Igualmente importante, y muy aristotélica —en mi opinión— es la atención a las ciencias, en particular a la física y a la biología, que ofrecen una contribución fundamental a este tipo de explicación. Pero también esto parece poco valorado en la preferencia expresada por Lowe —el más autorizado de los colaboradores del volumen— por la doctrina de las *Categorías* respecto de la mucho más madura y profunda de la *Metafísica*, es decir, respecto del hilemorfismo, presente también en la *Física*, en el *De anima*, en el *De partibus animalium*, en el *De generatione animalium*. En el hilemorfismo, la materia no es la materia sensible, superada por la física contemporánea, sino todo lo que es organizado y explicado por la forma, es decir, por aquellas que para la ciencia actual son las «fórmulas», las expresiones matemáticas. Renunciar al hilemorfismo significa renunciar a la función causal, es decir, explicativa, desempeñada por la forma, que es tal vez el descubrimiento más grande de Aristóteles.

Pero hay otro aspecto de la «metafísica aristotélica contemporánea» que es típico de la metafísica analítica en general, a saber, la sustancial reducción de la metafísica a la que, en el transcurso de la historia, ha nacido como «ontología» y que ha conservado este nombre también en la filosofía contemporánea. Es sabido que desde Duns Scoto en adelante la metafísica, que para Aristóteles (y aun para Tomás de Aquino) era la indagación de las causas primeras del ente en cuanto ente, ha devenido ciencia del ente y de sus propiedades trascendentales, relegando la indagación de las causas primeras a las metafísicas especiales, es decir, teología natural, cosmología y psicología racional. Esta transformación ha sido garantizada como aristotélica por Suárez, que la ha transmitido a toda la filosofía moderna, la cual ha inventado el término «ontología» (Lohrard, Göckel, Clauberg) para indicar aquella parte de la metafísica que Kant ha luego nuevamente transformado en la «lógica trascendental» (doctrina de las categorías), rechazando teología, cosmología y psicología racionales.

La filosofía analítica, empezando por Quine, ha recommenzado desde aquí, proponiéndose construir, a través del análisis del lenguaje, el «catálogo» de todo lo que existe, es decir, que «puebla» o «amuebla» el mundo, y dejando la indagación cosmológica a la física, la psicológica a las «ciencias cognitivas» o a las neurociencias y la teológica a la «teología natural», que en la misma filosofía analítica está, por lo demás, muy desarrollada, como muestran las contribuciones de A. Plantinga, R. Swinburne, W. L. Craig, J. Polkinghorne y muchas otras.²³ Un límite de este tipo ha sido señalado, pero también, me parece, justificado, en el reciente ensayo de uno de los más inteligentes exponentes italianos de la filosofía analítica de dirección metafísica, Andrea Bottani. Este, en efecto, escribe: «Mientras la idea de la metafísica como ciencia del ser en cuanto ser es aún ampliamente compartida, la idea aristotélica de la metafísica como indagación de la causa primera ha devenido infrecuente porque, aunque pocos temas han sido profundizados por los filósofos analíticos como la causalidad, no todos concuerdan sobre su fundamento, de modo que una

23 Véase, a este propósito, M. Micheletti, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Roma, Carocci, 2010.

definición de la metafísica basada en la noción de causa corre el riesgo de aparecer como demasiado restringida».²⁴

Por estas palabras me siento un poco aludido porque hace unos años, justamente en un volumen editado por el mismo Bottani, he defendido la concepción aristotélica de la metafísica como indagación de las causas primeras (en plural) como alternativa, o mejor como integración, respecto de la concepción analítica de la misma, bien ilustrada por Achille Varzi como indagación sobre la naturaleza última de todo lo que existe.²⁵ Conozco y creo entender las reservas de muchos filósofos analíticos sobre el fundamento de la causalidad, pero creo también que estas se refieren al concepto moderno de causalidad, empleado, sobre todo, en la física clásica (es decir, galileano-newtoniana) y criticado ya por Hume, es decir, la causalidad de tipo mecánico o, en términos aristotélicos, eficiente. Si por causalidad entendemos, en cambio, como entendía Aristóteles, cualquier tipo de explicación —de donde la necesidad aristotélica de distinguir diversos tipos de causalidad, eficiente, material, formal y final—, entonces me parece que las reservas sobre su fundamento pueden ser superadas, porque el mantenerlas equivaldría a la renuncia a cualquier explicación, por lo tanto, no solo a la metafísica, sino a la filosofía en general y a la investigación científica.

24 E. Berti y A. Bottani, «Metafisica e ontologia antica e contemporanea: un dialogo possibile», en U. Eco (Ed.), *La grande storia. L'antichità*, vol. 14, Milano, *Corriere della sera*, 2011, p. 321.

25 E. Berti, «Ontologia o metafísica? Un punto di vista aristotelico», en C. Bianchi y A. Bottani, *Significato e ontologia*, Milano, F. Angeli, 2003, pp. 25–38.

4. ¿Una nueva metafísica aristotélica?

Cuando los amigos del «Centro Studi Filosofico–religiosi Luigi Pareyson» de Turín me pidieron que escribiera una Autopresentación para ser publicada en el *Annuario Filosofico* de Mursia, la he intitulado *Una metafísica (epistemológicamente) «débil»*, volviendo a proponer la concepción de la metafísica clásica como problematicidad pura elaborada por Marino Gentile y calificándola como «epistemológicamente débil», con una expresión tomada del lenguaje de los epistemólogos, para indicar el hecho de que ella es pobre en informaciones, como, por ejemplo, una teoría que se limitara a decir «algunos cisnes son blancos».²⁶ Me parecía, en efecto, que una metafísica aún hoy posible debía limitarse a destacar la problematicidad, es decir, la insuficiencia, la incapacidad de explicarse a partir de sí mismo, del mundo de la experiencia en su conjunto (que incluye la ciencia, la historia, la sociedad y todo lo demás), y, entonces, la necesidad de un principio absoluto trascendente. Al mismo tiempo, empero, destacaba cómo las teorías más débiles epistemológicamente son también las más fuertes lógicamente, porque son las más difíciles de refutar, tal como es más difícil refutar la afirmación «algunos cisnes son blancos» de lo que lo es la afirmación epistemológicamente mucho más fuerte «todos los cisnes son blancos».

A raíz de esto, uno de los mencionados amigos me hizo notar que la inferencia de la necesidad de un absoluto trascendente a partir de la

²⁶ *Annuario Filosofico*, 16, 2000, pp. 27–71 (reimpreso en E. Berti, *Incontri con la filosofia contemporanea*, Pistoia, Petite Plaisance, 2006).

problematicidad de la experiencia admite, presuponiéndola, la sensatez de lo real, es decir, su no-absurdidad, su no-irracionalidad. A esto respondo que la observación es verdadera, pero que esta admisión es la condición misma de cualquier indagación, no solo filosófica, por lo que, sin ella, no valdría tampoco la pena sentarse a discutir. Se trata del viejo argumento del *Protréptico* de Aristóteles, según el cual siempre es necesario filosofar, incluso para negar la filosofía, argumento retomado en la defensa del principio de no contradicción, por el cual quien lo niega debe, de todos modos, presuponerlo, si es que no quiere renunciar a la discusión y reducirse al estado vegetal. Una versión moderna de este argumento ha sido propuesta por mi condiscípulo (en la escuela de Marino Gentile) Romano Bacchin, según el cual la problematicidad es «improblematizable», porque el problematizarla, es decir, el ponerla en cuestión, la reproduce, como la necesidad de la duda es indudable, porque el dudar acerca de esa necesidad propone de nuevo la duda misma.²⁷

Hoy confirmo todo lo que he escrito en aquella Autopresentación y remarco la respuesta a la objeción; sin embargo, tengo la impresión de que aquella propuesta es un tanto reductiva, dictada por una actitud más bien defensiva ante las críticas a la metafísica provenientes tanto de la hermenéutica como de la filosofía analítica de tendencia neopositivista, es decir, que está condicionada por la reducción, típica de la tradición hermenéutica, de la metafísica a la teología racional (la «ontoteología» de Heidegger, pero también de Gilson). En efecto, la principal preocupación, al proponer una metafísica epistemológicamente débil, pero lógicamente fuerte, parece ser, sobre todo, la de tener abierta la puerta a la fe religiosa, capaz de resolver de modo mucho más adecuado los llamados problemas de sentido. Una renovada confrontación, no solo con la hermenéutica, sino también y sobre todo con la filosofía analítica, además de con la inmensa extensión y complejidad del *corpus aristotelicum*, me inducen hoy a una integración de lo escrito entonces, y, por tanto, también de lo que dije que permanecía de la metafísica de Aristóteles en el último encuentro que tuve con Pierre Aubenque.²⁸

27 G. R. Bacchin, *Classicità e originarietà della metafisica. Scritti scelti*, Milano, F. Angeli, 1997.

28 Véase arriba, nota 11.

Vuelvo, pues, una vez más, a comenzar por Aristóteles, recordando, ante todo, que yo mismo me he ocupado de un aspecto típicamente «ontológico» de su pensamiento en mis trabajos sobre la contradicción y sobre la dialéctica, tema sobre el que he tenido la ocasión de retornar recientemente, en una confrontación con la más reciente negación del principio de no contradicción por parte de una lógica paraconsistente, a saber, el «dialeatismo» (doctrina de las dos verdades, la de la afirmación y la de su negación) de G. Priest.²⁹ La defensa del principio de no contradicción es, en realidad, el núcleo de la metafísica como ciencia del ser en cuanto ser y, al mismo tiempo, permite ajustar cuentas con las concepciones dialécticas de la realidad (Hegel, Marx), de las que siempre hay mucho que aprender, sobre todo en el ámbito de la filosofía de la sociedad y de la historia.

Después del encuentro con Aubenque, me he ocupado a fondo de los escritos biológicos de Aristóteles (*De anima* y *De generatione animalium*), dándome cuenta de cómo su doctrina del alma como forma del cuerpo viviente y de la generación de los animales como transmisión de movimientos desde la forma del progenitor al embrión, y de la consiguiente progresiva formación de los órganos de este último (la llamada «epigénesis»), permitía resolver una serie de problemas suscitados por la ciencia y por la filosofía contemporánea, comprendidos el *Mind-Body Problem* y el problema de la identidad personal. En fin, me he convencido, una vez más, de que, como ha reconocido recientemente también Aubenque, el aspecto «teológico» de la metafísica de Aristóteles tiene una extensión mínima y, de cualquier manera, no es más que una parte del más amplio y complejo problema de buscar todas las causas primeras, es decir, las explicaciones últimas, del ser en cuanto ser, vale decir, del mundo de la experiencia en su totalidad.

29 Me refiero al congreso internacional «Contradictions. Logic, History, Actuality», que tuvo lugar en la Technische Universität de Berlín desde el 3 al 5 de junio de 2011, con la participación del mismo G. Priest y de sus discípulos. Sobre el tema intervine muchas veces, sobre todo en el volumen *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo, L'epos, 1987. [N. T.: La intervención de E. Berti en el congreso internacional mencionado al inicio de esta nota fue publicada bajo el título «Objections to Aristotle's Defence of the Principle of Non-Contradiction», en Ficara, Elena (Ed.), *Contradictions – Logic, History, Actuality*, Berlín-Boston, De Gruyter, 2014, pp. 97–108].

Dicho esto, considero que una nueva metafísica de inspiración aristotélica es posible, por las razones expuestas por K. Fine y E. J. Lowe, es decir, para indagar el significado de los conceptos usados por las ciencias (identidad, diversidad, origen, movimiento, cambio, espacio, tiempo, azar, etc.), para establecer los tipos de objetos que existen en el universo (no solo los físicos, sino también los vivientes, las personas, los afectos, los pensamientos, etc.) y para indagar la naturaleza última de tales entes, sin olvidar que de ellos se pueden dar diversos tipos de explicación. Considero que la distinción aristotélica entre los diversos tipos de causa, es decir, de explicación, es, bajo muchos aspectos, aún útil. Se pueden buscar, en efecto, los componentes de los objetos (moléculas, átomos, partículas subatómicas, cuantos), es decir, la que Aristóteles llamaba causa material, lo que me parece que es perseguido por la física y por la química, pero preguntándose también cuáles son los últimos de ellos, o cuál es su origen, lo que tal vez va más allá de estas ciencias. Pero, sobre todo, se pueden buscar las explicaciones de tipo formal, es decir, conceptual, como las leyes, las fórmulas, las constantes y las variables, preguntándose también por el origen y la razón última de estas. En este sector, me parece que la biología, en particular la molecular, está dando los resultados más interesantes, que permiten explicar en términos científicos el concepto de vida, de alma, de actividad psíquica, sin caer en formas ingenuas de materialismo y de mecanicismo.

Pero, además, está todo el vasto ámbito de las causas finales, es decir, de las acciones humanas, tanto individuales como sociales, que se dejan indagar y captar de manera cada vez más profunda, y que plantean también ellas problemas «últimos», como el de la felicidad, o del bien común, o del futuro de la humanidad, o del sentido de la historia. Estos temas son objeto de ciencias prácticas, como la ética, la política, el derecho, la poética, pero la solución de los problemas últimos que ellas reclaman no puede no tener alguna relación con la solución de los problemas últimos concernientes a la constitución y el funcionamiento de todo el universo. A este propósito, continuo pensando que la metafísica puede plantear preguntas más que dar respuestas, pero su tarea puede ser la de mantener bien firme su carácter de preguntas, evitando el riesgo de que ellas sean cambiadas por respuestas. De ese modo, ella mantiene un espacio abierto a otros tipos de discurso, o de postura, no ya de carácter cognoscitivo, sino que puede incluir tam-

bién opciones de fe. Estas últimas no pueden ser impuestas por la metafísica, es decir, demostradas, porque, en ese caso, no serían ya auténticas expresiones de fe, pero no deben tampoco ser excluidas, porque también su exclusión traicionaría la problematización que debe ser constitutiva de la metafísica y de la filosofía en general. Se suele decir que la esencia del laicismo es la duda: pues bien, si bien soy creyente, reivindico el carácter integralmente «laico» de mi pensamiento, porque mi fe está continuamente acompañada por la duda, como creo que debe estarlo la auténtica fe, y me asombra que tantos filósofos que se dicen «laicos» no tengan la más mínima duda en excluir lo que para mí es objeto de fe.

Sobre el autor

Enrico Berti (1935–2022). De entre los más destacados filósofos italianos, ha sido uno de los aristotelistas más importantes de todos los tiempos. Terminó su carrera siendo Profesor Emérito de la Universidad de Padua, donde por muchos años había sido profesor ordinario de Historia de la filosofía. Ha enseñado también en otras universidades, tanto de Italia, de Suiza, como de Bélgica. Fue miembro de la *Accademia Nazionale dei Lincei* (Roma), del *Institut International de Philosophie* (París) y de la *Pontificia Accademia delle Scienze* (Ciudad del Vaticano). Entre sus numerosas obras sobre Aristóteles y la tradición aristotélica, se encuentran: *La filosofia del primo Aristotele* (1962, 1997); *L'unità del sapere in Aristotele* (1965); *Studi aristotelici* (1975, 2012); *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima* (1977, 2004); *Profilo di Aristotele* (1979, 1993); *Le ragioni di Aristotele* (1989); *Aristotele nel Novecento* (1992, 2008); *Il pensiero politico di Aristotele* (1997); *Nuovi studi aristotelici* (6 vols., 2004–2020); *Dialectique, physique, et métaphysique. Études sur Aristote* (2008); *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele* (2006, 2008); *Aristotelismo* (2017).

Sobre el traductor

Horacio A. Gianneschi. Licenciado en Filosofía (Universidad del Salvador). Profesor adjunto ordinario de Lógica y de Filosofía Teórica (Metafísica) en la carrera de Filosofía (Universidad Nacional de San Martín). Profesor adjunto ordinario del área Filosofía Teórica, a cargo de Lógica en la carrera de Filosofía (Universidad Pedagógica Nacional). Autor de *Elementos de lógica. Primer orden con identidad* (2002, coautoría con E. C. Corti); *Epicuro. Dioses, religión y piedad* (2004); *Jean Piaget y la lógica. Una aproximación a la concepción piagetiana de la lógica formal* (2008). Como traductor, ha publicado: Enrico Berti, *Las razones de Aristóteles* (2008, en coautoría con M. Monteverdi); Enrico Berti, *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles* (2011); Elmar Treptow, *La relación entre la Metafísica y los Segundos analíticos de Aristóteles* (2023, en coautoría con L. S. Carugati). Autor de varios artículos publicados en revistas de filosofía y en actas de congresos o volúmenes colectivos, especialmente concernientes a cuestiones de filosofía aristotélica y su tradición.

Sobre el autor del Prólogo a la traducción al español

Manuel Berrón. Profesor (1999, Universidad Católica de Santa Fe) y doctor en Filosofía (2021, Universidad Nacional de Rosario). Profesor adjunto de Filosofía Antigua (2019, Universidad Nacional del Litoral) y profesor asociado de Problemática Filosófica (2016, Universidad Nacional de Entre Ríos). Investigador en el CONICET (2024). Ha realizado estudios de posdoctorado en Argentina y en la Università degli Studi di Macerata (Italia). Autor de diversos artículos y capítulos de libros en el área de la filosofía aristotélica y del libro *Ciencia y dialéctica en Acerca del cielo de Aristóteles* (2016). Forma parte de proyectos de investigación (como director o miembro) de alcance nacional e internacional. Miembro del Consejo editorial de la revista de filosofía *Tópicos*. Presidente de la Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA, 2024–2026) y Secretario de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (2021–2025). Fue presidente de la Asociación Argentina de Filosofía Antigua (2019–2023).

Sobre la autora de la Introducción a la traducción al español

Giulia Angelini. Doctora en Filosofía (Universidad de Padua). Fue durante varios años *Cultrice della materia* en Filosofía política e Historia de la filosofía antigua y, actualmente, enseña Filosofía en un instituto de educación superior de Padua. Sus investigaciones se centran principalmente en el pensamiento de Aristóteles y, en particular, en la cuestión del ζῷον πολιτικόν, en el carácter científico de la filosofía práctica y en los diversos significados de las categorías de potencia y acto. En relación con estos temas, ha participado en numerosas conferencias nacionales e internacionales y es autora de varias contribuciones científicas. En la actualidad, ha editado numerosos volúmenes (en particular, *Ricerche aristoteliche: etica e politica in questione* y *Ricerche aristoteliche: studi sulla paideia*, que, en 2024, han recibido el premio nacional de filosofía de Certaldo). De próxima publicación, su monografía titulada *L'uomo come animale politico in Aristotele: Ricominciare ancora una volta*.

En este volumen, Enrico Berti (1935–2022), filósofo italiano y uno de los aristotelistas más célebres e importantes de todos los tiempos, da cuenta de su entero camino intelectual, desde sus primeros profesores en Padua hasta pocos años antes de su fallecimiento. En una suerte de *Fenomenología... bertiana* —donde el yo se une, indefectiblemente, al nosotros—, el propio itinerario educativo y académico del autor representa, a la vez, una síntesis admirable de la historia del aristotelismo del siglo XX y comienzos del siglo XXI: el propio estudio continuo de Aristóteles —que muchas veces lo lleva a Berti a revisar tesis por él mismo sostenidas precedentemente— se combina con el lúcido diálogo con los aristotelistas más destacados, así como con las corrientes filosóficas contemporáneas que, de distintas maneras, han abrevado en el pensamiento de Aristóteles. De interés no solo para especialistas, este bellísimo texto pone de manifiesto que, aún hoy, vale la pena «volver a empezar, una vez más, por Aristóteles».