

**T'ΕON EMMENAI ΠΟΛΛΑΧΩΣ**  
**APUNTES SOBRE LA AMBIGÜEDAD DEL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE**  
**SER Y SU RELACIÓN CON EL “SEGUNDO INICIO” DE LA METAFÍSICA**

*T'ΕON EMMENAI ΠΟΛΛΑΧΩΣ*  
 NOTES ON THE AMBIGUITY OF THE ARISTOTELIAN CONCEPT OF BEING  
 AND ITS RELATION TO THE “SECOND BEGINNING” OF METAPHYSICS

Hernán Guerrero-Troncoso<sup>1</sup>

### Resumen

El presente trabajo pretende demostrar, mediante una comparación con la propuesta escotista de una doble primacía del concepto de ser, que en Aristóteles se puede observar una ambigüedad en dicha noción, que sería inherente a cualquier posición que postule que la realidad en todos sus aspectos, incluida su negación, se encuentra en el ámbito del ser y que a la vez busca evitar plantear un fundamento de la realidad que sea anterior a este último. En la primera parte, se expone la relación que plantea Aristóteles entre ὄν y οὐσία, según la cual esta última noción constituye el sentido más propio de ser, mientras que ὄν correspondería antes que nada a su despliegue. En la segunda parte, con el fin de que aquella ambigüedad se muestre como tal, se toma como punto de comparación la discusión de Platón con el Eleatismo, que distingue dos sentidos del no-ser: uno absoluto, que es excluido de suyo del ámbito del ser, y otro relativo, que tiene lugar en dicho ámbito. En la última parte, se presenta brevemente la propuesta escotista de una doble primacía del concepto de ser, en virtud de la cual éste constituiría el primer objeto adecuado al intelecto humano, a fin de demostrar la necesidad de una ambigüedad en el concepto de ser, si debe constituir la noción primera y la base de la metafísica.

**Palabras clave:** Aristóteles, Concepto de Ser, Juan Duns Scoto, Objeto de la Metafísica, Ontología, Parménides, Segundo Inicio de la Metafísica.

### Abstract

*This article intends to demonstrate, by comparing the Scotist proposal of a double primacy of the concept of being, that it is possible to ascertain that for Aristotle that notion is inherently ambiguous, and that this would be inherent to any proposal that claims that reality, in all its aspects, including its negation, is contained inside the sphere of being and that, at the same time, avoids to assume a foundation for reality prior to being. The first part presents the relation suggested by Aristotle between ὄν and οὐσία, according to which the latter would be*

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía, P. Università Antonianum, Roma; Magíster en Filosofía con mención en metafísica, Universidad de Chile; Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile. Profesor del Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas, Universidad Católica del Maule (Chile). El presente artículo se enmarca dentro del proyecto FONDECYT de Iniciación a la Investigación N° 11170810, titulado “Primacía del ser o primacía del ente. Un estudio comparado entre Enrique de Gante y Juan Duns Scoto”. Agradezco a los miembros del Albertus-Magnus-Institut por su buena acogida y gentileza durante mis estadias de investigación allí, y en particular al prof. em. Dr. Dr. H. C. L. Honnefelder por sus observaciones sobre este artículo. Universidad Católica del Maule (Talca, Chile). E-mail: herrguerrero@gmail.com; heguerrero@ucm.cl

the most proper sense of being, whereas *ōv* should be its unfolding. The second part shows the ambiguity of that notion, through a comparison with Plato's discussion with Eleatism, where the Athenian philosopher distinguishes two senses of not-being: an absolute sense, which is excluded immediately from the sphere of being, and a relative sense, which takes place in that sphere. The third part briefly outlines the scotistic proposal of a double primacy of the notion of being, by virtue of which this notion would be the first adequate object of the human intellect. This proposal shows the necessity of an ambiguity in the concept of being, should it be the first notion and the foundation of metaphysics.

**Keywords:** Aristotle, Concept of Being, John Duns Scotus, Object of Metaphysics, Ontology, Parmenides, Second Beginning of Metaphysics.

## INTRODUCCIÓN. LA PROPUESTA ESCOTISTA DE UNA AMBIGÜEDAD DE LA NOCIÓN DE SER COMO CLAVE DE INTERPRETACIÓN DEL FUNDAMENTO DE LA ONTOLOGÍA ARISTOTÉLICA

Un aspecto clave del así llamado “segundo inicio” de la metafísica que se habría consumado en el pensamiento de Juan Duns Scoto<sup>2</sup>, consiste en el hecho de que el Doctor Sutil sostiene una doble primacía de la noción de ser en cuanto primer objeto adecuado al intelecto humano en esta vida, a saber, una primacía de universalidad (*communitas*) y una primacía de virtualidad. En el primer sentido, aquella noción sería común a todo lo que es, es decir, a todo cuanto pertenece al ámbito del ser, por el simple hecho de poseer una determinación propia, una *quiditas*, es decir, porque se trata en cada caso de “algo” (*quid*). En el segundo sentido, en cambio, nuestro Doctor se refiere a las diferencias últimas y a las “pasiones del ser” (*passiones entis*), esto es, a las nociones que trascienden tanto el ámbito del ser infinito y los seres finitos, así como también los géneros en que se determinan estos últimos<sup>3</sup>.

Ahora bien, en esa doble primacía quedaría en evidencia una ambigüedad en la comprensión aristotélica del concepto de ser y, con ello, para una metafísica que se ocupa en primer lugar del ser supremo, ambigüedad que consistiría en que, a fin de que la noción de ser constituya el primer objeto de la metafísica, no se debe concebir solo en sentido real, sino también en dicha noción deberían estar contenidas las condiciones para su despliegue y su conocimiento. Así, en el concepto de ser no solo estarían reunidas las primeras nociones que luego distinguirá Avicena<sup>4</sup>, sino, más aun, la primacía de la

<sup>2</sup> Cf. L. Honnefelder, “Metaphysik als *scientia transcendens*. Johannes Duns Scotus und der zweite Anfang der Metaphysik”, en R. H. Pich (ed.), *New Essays on Metaphysics as “Scientia Transcendens”*. *Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / Brazil, 15-18 August 2006*, Fidem: Louvan-la-Neuve 2007, 1-19; id., “Metaphysik des Ersten oder Metaphysik des Ersterkannten? Überlegungen zum Konzept der Metaphysik bei Thomas von Aquin”, en *Philosophisches Jahrbuch* 123/2 (2016), 443-457.

<sup>3</sup> Cf. Juan Duns Scoto, *Ordinatio I d. 3 n. 129-151*, en *Opera omnia*, studio et cura Commissionis Scotistica ad fidem codicum edita, vol. 3, Typis Polyglottis Vaticanis: Civitas Vaticana 1954, 81-94; L. Honnefelder, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, 2a. ed., Aschendorff: Münster 1989, 313-339.

<sup>4</sup> Cf. Avicena, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina I c. 5*, ed. S. van Riet, *Avicenna Latinus 3*, Peeters - Brill: Leuven - Leiden 1977, 31-32: “Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt ut statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se, sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ab eis, sed propter ea”; T. Koutzarova, *Das Transzendente bei Ibn Sīnā. Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Beg-*

οὐσία implicaría una decisión a favor de esta última por sobre los demás sentidos, que le reconocería una preeminencia sobre estos últimos y que pondría en evidencia que todo lo que pertenece a la esfera del ser se estructuraría en torno a la οὐσία. En efecto, todo cuanto es en sentido lato (τὸ ὄν) -es decir, que se puede concebir como posible, puesto que no le repugna el hecho de ser, aun si depende de que se den las condiciones para que tenga efectivamente lugar-, es en la medida en que se remite a su ser propio (οὐσία). En este sentido, no sería necesario recurrir a otra noción, aparte de la de ser (en cuanto ὄν y en cuanto οὐσία), para concebir y explicar el despliegue de la realidad. Se podría suponer, entonces, que Aristóteles habría planteado el concepto de ser en términos ambiguos a propósito, para así dejar en evidencia que su fundamento no se encontraría más allá, sino en el ser mismo y, por lo tanto, no sería necesario recurrir a una μέθεξις para explicar el despliegue de lo que es, un despliegue que, para que se pueda llevar a cabo, deba abarcar de igual manera el no-ser<sup>5</sup>.

El presente trabajo pretende mostrar, a grandes rasgos, en qué medida el intento de Aristóteles por evitar postular un fundamento del ser más allá de éste, que sea compatible tanto con su unidad como su multiplicidad intrínsecas, conlleva una ambigüedad que será decisiva para la comprensión que tendrá de ese concepto aquella metafísica cuyo primer objeto es el ser supremo, la así llamada “onto-teo-logía”. Así, en la primera parte se expone la relación que plantea Aristóteles entre ὄν y οὐσία, según la cual esta última noción constituye el sentido más propio de ser, mientras que ὄν correspondería antes que nada al despliegue de ella. En la segunda parte, con el fin de que aquella ambigüedad se muestre como tal, se toma como punto de comparación la discusión de Platón con el Eleatismo, que distingue dos sentidos del no-ser: uno absoluto, que es excluido de suyo del ámbito del ser, y otro relativo, que tiene lugar en dicho ámbito, y que constituye a su vez el fundamento del despliegue de todo ser a partir de aquello que, si bien no es idéntico con su determinación propia, permite y consume dicho despliegue. En la última parte, a modo de conclusión, se presenta brevemente la propuesta escotista de una doble primacía del concepto de ser, en cuanto primer objeto adecuado al intelecto humano en esta vida. En ella se puede constatar la necesidad de una multiplicidad de sentidos de la noción de ser -ya sea a partir de una ambigüedad o de

---

*riffs- und Urteilsprinzipien*, Brill: Leiden - Boston 2009, 309-362; M. Pickavé, *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Brill: Leiden - Boston 2007, 195-201; H. Guerrero-Troncoso, “Avicenna e la questione della cosa. Un’indagine sulle origini della metafisica intesa come *scientia transcendens*”, en Gruppo di Ricerca NUME (eds.), *IV Ciclo di Studi Medievali, Atti del Convegno, Firenze 4-5 Giugno 2018*, EBP: Arcore (MB) 2018, 301-303; íd., “San Anselmo y los albores de la *scientia transcendens*. Una interpretación aviceniana de la ‘*regula Anselmi*’”, en *Anuario Filosófico* (2020, en curso de publicación).

<sup>5</sup> Cf. E. Berti, *L’unità del sapere in Aristotele*, CEDAM: Padova 1965, 72ss; íd., *Introduzione alla metafisica*, UTET: Torino 1993, 65; íd., *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Edizioni Università della Santa Croce: Roma 2008<sup>2</sup>, 60; cf. asimismo J. Owens, *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Medieval Studies: Toronto 1978<sup>3</sup>, 67, quien, remitiendo precisamente a *Met.* II c. 3, 998 b 22-27 (ed. W. Jaeger, Clarendon Press: Oxonii 1957, 47-48), escribe lo siguiente: “...being leaves nothing actually outside his range. It characterizes all its differentiae. These have to be, if they are to differentiate. In a word, it leaves no subject outside itself”. Pero inmediatamente agrega el intérprete canadiense algo que refleja la dirección general de su interpretación de conjunto de la Metafísica y que no refleja la posición de este trabajo, como se podrá advertir: “Of itself the nature of being, accordingly, has to be a being. In the Aristotelian reference framework this means that the nature of being is its own primary instance, the divine. “Theology” expresses that king of object. “Ontology”, on the other hand, implies in its historical use a nature for being that parallels the nature of cosmos or soul or animal or plant in constituting the object of a science”.

la remisión a otro término- para una afirmación -dentro de los confines de la metafísica- de su carácter omnicomprendido, es decir, para que sea válido plantear que el ser abarca la realidad en todo sentido, incluso la negación intrínseca a su despliegue y aquel sentido que trasciende el ámbito categorial.

## LA DECISIÓN ARISTOTÉLICA POR LA ΟΥΣΙΑ COMO SENTIDO PRIMARIO DEL SER Y LA AMBIGÜEDAD INTRÍNSECA A DICHA DECISIÓN

Desde los primeros tiempos en que ha sido estudiada la colección de tratados de Aristóteles que deben ser estudiados “después de esos relativos a la φύσις”, se ha advertido una falta de sistematicidad y de un orden que permitan, por ejemplo, entender sin lugar a dudas qué entienda el Filósofo bajo el nombre de “filosofía primera” y cómo se articulan los distintos sentidos en que ella viene definida a lo largo de esa obra. En efecto, nuestro autor entiende esta ciencia “buscada” -es decir, aquella ciencia a cuya búsqueda dedican su vida los filósofos-, en primer lugar, como sabiduría -porque se ocupa de las primeras causas y de los principios-, luego, como ciencia del ser en cuanto ser, más adelante, como la ciencia teórica más alta, que trata de las sustancia separadas y libres del movimiento -esto es, de Dios y de las inteligencias- y, por último, como la ciencia que estudia la sustancia (οὐσία). Sin embargo, cuál sería el sentido en el que en definitiva se debería concebir la metafísica, o cuál sería el modo en que se articularían estos sentidos, Aristóteles no lo afirma de manera taxativa en ninguna parte. Por eso, con la intención de aclarar esta ambigüedad del pensamiento aristotélico, diversos autores a lo largo de los siglos han tratado de determinar cuál sería el sentido que le daría unidad a la doctrina metafísica del Estagirita, ya sea remitiendo todas las definiciones a una en particular e interpretando el conjunto de la doctrina aristotélica a partir de ese sentido primero, o bien a través de una propuesta original que se inspire a la doctrina aristotélica<sup>6</sup>.

En términos generales -dado que un análisis detallado de estas interpretaciones supera con creces los límites del presente trabajo-, siguiendo cuanto afirma A. Bertolacci, desde el artículo de P. Natorp sobre la relación entre metafísica y teología, de fines del siglo XIX<sup>7</sup>, se pueden distinguir cinco posiciones interpretativas al respecto. La primera estima que la cuestión no tiene solución; la segunda atribuye los diversos sentidos al desarrollo del pensamiento aristotélico desde la filosofía a la teología y viceversa; la tercera, en cambio, considera que más allá de la teología no hay una ontología, porque esta última se ocuparía en todo caso del ser supremo; la cuarta, que la teología contiene en sí una ontología, porque la ciencia del ser supremo es en cierta medida ciencia del ser en cuanto ser; la quinta, por último, sostiene que teología y ontología serían dos partes diversas, pero vinculadas entre sí, de la metafísica<sup>8</sup>.

Cualquiera que sea la posición asumida sobre el sentido en que Aristóteles concibe esta ciencia, es un hecho que en el texto de la *Metafísica* que se ha conservado hay diversas definiciones de la ciencia

<sup>6</sup> Cf. A.-H. Chroust, “The Origin of ‘Metaphysics’”, en *The Review of Metaphysics* 14 (1961), 601-616; L. Elders, “Aristote et l’objet de la métaphysique”, en *Revue Philosophique de Louvain* 60 (1962), 166-172; K. Kremer, *Der Metaphysikbegriff in den Aristotelen-Kommentaren der Ammonius-Schule*, Aschendorff: Münster 1961, 5-17. 197-208; pero sobre todo Owens, *The Doctrine of Being...*, 9-68.

<sup>7</sup> P. Natorp, “Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik”, en *Philosophische Monatshefte* 24 (1887), 37-65; *ibid.*, 540-574.

<sup>8</sup> Cf. A. Bertolacci, *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitāb al-Šifā’. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Brill: Leiden - Boston 2007, 111-113.

que se ocupa de aquello que es lo primero en absoluto y que es común a todo lo que es, cada una de las cuales corresponde a un contexto especulativo particular. Asimismo, especialmente si se trata de respuestas dadas en distintos momentos del desarrollo del pensamiento del Estagirita, cabe preguntarse por qué motivo se conservaron estas definiciones, aparentemente paralelas, incluso contrarias, en un mismo tratado. En este sentido, al menos como hipótesis, se propone que estas posiciones no serían sino la expresión de una decisión sobre el sentido en que se debe concebir el concepto de ser que se encuentra a la base de ellas, una decisión que no se advierte inmediatamente a partir del examen de los términos de la relación entre la filosofía primera y los objetos que Aristóteles propone sucesivamente como propios de ella, sino que a partir de la relación entre los sentidos según los cuales el ser se pone de manifiesto y los diversos contextos en los cuales el Filósofo interpreta dicha relación. Esta última, en efecto, se muestra de manera distinta en cada una de las definiciones de la filosofía primera<sup>9</sup>.

Sin querer atribuir de antemano una primacía a alguno de los sentidos en que se puede entender la filosofía primera, el modo en que se articulan los primeros dos capítulos del libro IV de la *Metafísica* permite explicar la hipótesis propuesta y, a su vez, poner en evidencia una ambigüedad que estaría presente cada una de las definiciones de la filosofía primera y, por consiguiente, en la comprensión aristotélica misma del ser. En el primer capítulo, la filosofía primera viene caracterizada sobre todo como una ciencia universal (καθόλου), ya que ella es la única que se ocupa del ser en cuanto ser (τὸ ὄν ἢ ὅν) y de todo aquello que tiene lugar propiamente en él (τὰ τουτῶ ὑπάρχοντα καθ'αυτό), en oposición a las demás ciencias, que tratan del ser solo “en parte” (ἐν μέρει), ya que examinan aquello que tiene lugar en una sección de la totalidad de lo que es -esto es, de la realidad- y toman en consideración solo una parte de él, separada de la totalidad. La filosofía primera, en este sentido, sería la única que se ocuparía de la totalidad de lo que es, precisamente porque se ocupa de las “primeras causas del ser en cuanto ser”, es decir, de las condiciones comunes a todo cuanto pertenece al ámbito del ser, en virtud de las cuales puede tener lugar dicha pertenencia, y no de las condiciones particulares a partir de las cuales tiene lugar cada “algo” que pertenece al ámbito del ser (διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον)<sup>10</sup>.

Inmediatamente a continuación, Aristóteles abre el capítulo segundo con la fórmula que suele usar para destacar la multiplicidad que presupone intrínseca al ser -τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς-, “el ser es dicho en muchos sentidos”, solo que esta vez, en concordancia con lo que ha dicho en el capítulo precedente, dicha multiplicidad se entiende en relación con una cierta naturaleza que es una -πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν-, la cual, considerada en sí, no posee una simple coincidencia de nombre, sino el mismo sentido para todos estos modos -ὁὐχ ὁμωνύμως-, aun cuando entre sí tengan sentidos distintos<sup>11</sup>. Por lo tanto,

<sup>9</sup> Cf. Owens, *The Doctrine of Being...*, 8: “The first step in solving this problem [about the subject of metaphysics] must be a clear understanding of the doctrine of Being actually contained in the text which confronted the medieval thinkers”.

<sup>10</sup> Aristóteles, *Metaph.* IV c. 1, 1003a 21-32, ed. M. Hecquet-Devienne, en M. Hecquet-Devienne - A. Stevens (eds.), *Aristote, Métaphysique Gamma. Édition, traduction, études*, Peeters: Louvain-la-Neuve 2008, 104.

<sup>11</sup> Aristóteles, *Metaph.* IV c. 2, 1003a 33-34, ed. Hecquet-Devienne, 106. Aunque un estudio detallado sobre el sentido en el que se debe concebir la unidad a la cual se remiten todos los sentidos del ser sobrepasa los límites de este trabajo, me permito citar las palabras con las que L. Elders concluye su examen de la doctrina del *focal meaning* propuesta por Owens: “En outre, il aurait dû souligner, à notre avis, que cette *focal meaning* sert seulement à montrer qu’une seule science étudie être par soi et être accidentel, mais que l’univocité de l’idée d’être pour toutes les substances est admise par Aristote dans *Métaph. Γ 2*” (Elders, “Aristote et l’objet de la métaphysique”, 172).

así como en lo que respecta a la salud, tanto aquello que la preserva, como aquello que la produce, aquello que es señal de ella y aquello que es capaz de acogerla en sí, se dice sano y, de manera similar, en lo que respecta a la medicina, aquello que la posee, aquello que está bien dispuesto a recibirla y aquello que es una acción propia de ella, es concebido como medicinal, resulta que la οὐσία aparece como el principio a partir del cual los diversos modos de ser, incluso el no-ser, pueden ser considerados como pertenecientes al ámbito del ser:

Así, entonces, también el ser se dice de muchas maneras, pero en todo sentido remitido a un solo principio rector (ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν). En efecto, unos porque son οὐσίαι, se dicen que son, otros porque son determinaciones de la οὐσία, otros porque son un camino hacia la οὐσία, o bien destrucciones de la οὐσία, o privaciones, o cualidades, o la producen, o la generan, o son de aquellos que se dicen en relación con la οὐσία, o negaciones de algunos de ellos o de la οὐσία -y es por eso que afirmamos que el no-ser es no-ser<sup>12</sup>.

Este pasaje, el cual ha servido a los intérpretes como base para plantear tanto la analogía del ser como la noción de *focal meaning*<sup>13</sup>, muestra en efecto que todos los modos en que se concibe el ser se encuentran remitidos en último término a la οὐσία, la cual constituye su principio rector (ἀρχή). Asimismo, todos aquellos modos corresponden a un sentido del ser, a saber, a aquel que coincide con la noción de “algo” (τί) y que en cierta medida se encuentra sometido a ella, ya que siempre se trata de algo que es, cuyo ser propio (τὸ τί ἦν εἶναι, uno de los sentidos de la οὐσία) se despliega siempre en y a través de otro o en cuanto otro. Dicho despliegue, entonces, aparece como aquello común a todo cuanto es, puesto que permite que la determinación propia de cada “algo” alcance su consumación, si se dan las condiciones necesarias. La remisión de aquellos modos a la οὐσία se podría entender, a su vez, como una remisión de esta última a las diversas maneras en que se manifiesta. De hecho, a pesar de que el cuerpo, la comida o el ejercicio se conciben como sanos en tanto que están remitidos a la salud, esta última se hace presente solo en la medida en que se pone de manifiesto en ellos y de acuerdo con el modo en que cada uno es capaz de mostrar en sí la presencia de la salud. De manera similar, aun cuando la sustancia constituye la condición para que todo aquello que es pueda ser concebido en cuanto tal, su presencia se manifiesta en los diversos modos enumerados por Aristóteles: en toda οὐσία individual, en las vías hacia ella, en todo aquello que la produce o la engendra, incluso en su ausencia. Por este motivo, se puede afirmar que, así como la multiplicidad de los sentidos en los que se entiende el ser se concibe gracias a su remisión a la οὐσία y en virtud de ella alcanza su unidad, de igual manera la οὐσία viene entendida a partir de los muchos sentidos que la ponen de manifiesto en sí mismos, de modo tal que su unidad originaria se refracta en esa multiplicidad.

Ahora bien, la constatación de esta remisión recíproca entre la οὐσία y los diversos modos en que ella se despliega y se pone de manifiesto (τὸ ὄν) pone asimismo en evidencia que el fundamento de dicha

<sup>12</sup> Cf. Aristóteles, *Metaph.* IV c. 2, 1003a 34-b 10, ed. Hecquet-Devienne, 106 (traducción propia); Berti, *L'unità del sapere in Aristotele*, 118-148; íd. *Struttura e significato...*, 61-63.

<sup>13</sup> Cf. G. E. L. Owen, “Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle”, en I. Dühring - G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*, Göteborg 1960, 163-190; P. Aubenque, “Les origines de la doctrine de l’analogie de l’être. Sur l’histoire d’un contresens”, en *Les Études philosophiques*, 1/1, 3-12.

remisión trasciende los términos que la componen. En efecto, como queda en evidencia en la discusión con Parménides y Meliso al comienzo de la *Física*, no obstante la οὐσία constituya el sentido primario en que se ha de concebir el ser -en cuanto “(este) algo”- y le otorgue una unidad que trasciende y reúne en sí cada momento de su propio despliegue, no se puede concebir la realidad a partir de una unidad que excluya en términos absolutos cualquier multiplicidad, como si la totalidad de lo que es fuera parte de una sola οὐσία, o bien que niegue la realidad de aquello que adviene en ella, como la cantidad, la cualidad y las demás categorías<sup>14</sup>. A su vez, puesto que aquello que se remite a la οὐσία depende de ella para tener lugar y para ser conocido, el fundamento de la relación entre ὄν y οὐσία tampoco puede radicar en el mero ser, concebido como condición para el despliegue de la οὐσία, ya que esta última posee una primacía en cuanto a la determinación propia, a la cognoscibilidad y al tiempo (καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ)<sup>15</sup>.

Por ende, dicho fundamento se debe buscar más allá de esta remisión recíproca, en las condiciones que permiten dicha remisión, o bien en la remisión misma, en el hecho de que cada uno de los extremos trasciende en el otro, con el fin de que alcance su propia consumación y que permita que el otro también lo haga. Es aquí donde cobra importancia otro sentido de ser, coextensivo con todo cuanto es concebible y, por consiguiente, común a todo aquello de lo cual se puede afirmar que pertenece a la esfera del ser, un sentido que recién se pone de manifiesto cuando se determinan los límites del ser en su relación con el no-ser. En la siguiente sección se expondrá brevemente el examen que lleva a cabo Platón, en el *Sofista*, de este sentido de ser y su relación con el primero. De esta manera, quedará en evidencia la necesidad de una ambigüedad en la comprensión de la noción de ser, a fin de que toda la realidad pueda ser concebida como parte de dicha noción.

## LA DETERMINACIÓN DE LOS SENTIDOS DEL SER A PARTIR DE SU RELACIÓN CON EL NO-SER<sup>16</sup>

Si bien distintos autores han destacado la relación entre la ontología aristotélica y la discusión que se da en el *Sofista* de Platón, no son muy abundantes los trabajos que se ocupen de dicha relación, o que

<sup>14</sup> Cf. Aristóteles, *Phys.* I c. 2, 185a 20-32, ed. W. D. Ross, Clarendon Press: Oxonii 1950, 5: “ἀρχὴ δὲ οἰκειοτάτη πασῶν, ἐπειδὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, πῶς λέγουσιν οἱ λέγοντες εἶναι ἔν τὰ πάντα, πότερον οὐσίαν τὰ πάντα ἢ ποσὰ ἢ ποιὰ, καὶ πάλιν πότερον οὐσίαν μίαν τὰ πάντα ... ἢ ποιὸν ἔν δὲ τοῦτο ... ταῦτα γὰρ πάντα διαφέρει τε πολὺ καὶ ἀδύνατα λέγειν. εἰ μὲν γὰρ ἔσται καὶ οὐσία καὶ ποιὸν καὶ ποσόν, καὶ ταῦτα εἴτ’ ἀπολελυμένα ἀπ’ ἀλλήλων εἴτε μὴ, πολλὰ τὰ ὄντα· εἰ δὲ πάντα ποιὸν ἢ ποσόν, εἴτ’ οὐσης οὐσίας εἴτε μὴ οὐσης, ἄτοπον, εἰ δεῖ ἄτοπον λέγειν τὸ ἀδύνατον. οὐθὲν γὰρ τῶν ἄλλων χωριστόν ἐστι παρὰ τὴν οὐσίαν· πάντα γὰρ καθ’ ὑποκειμένου λέγεται τῆς οὐσίας”; G. Reale, “L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la 'tavola' dei significati di esso secondo Aristotele”, en *id.*, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero: Milano 2008, 407-446; H. Guerrero-Troncoso, “Los presupuestos metafísicos de la univocidad en Duns Scoto”, en *Revista Chilena de Estudios Medievales* 8 (2015), 21-26.

<sup>15</sup> Aristóteles, *Metaph.* VII c. 1, 1028a 29-b 2, ed. Jaeger, 129; E. Berti, “Il concetto di ‘primo’ nella Metafisica di Aristotele”, en *id.*, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi*, Bompiani: Milano 2004, 662-672; G. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics. Aristotle's Ontology and the Middle Ages: The Tradition of Met., Book Zeta*, vol. 1, Brill: Leiden - Boston 2013, 38-40.

<sup>16</sup> Para una versión más detallada de este examen, cf. H. Guerrero-Troncoso, “Las dos caras del no-ser. Una aproximación a la noción de ser como δύναμις en el *Sofista* de Platón”, en S. Salinas (ed.), *Grecia y los otros. El mundo helénico y su relación con otros pueblos a través de su historia: visiones, reflexiones, encuentros y perspectivas. Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Griegos* (2019, en curso de publicación).

traten en general la posición del no-ser y su relevancia para la ontología aristotélica<sup>17</sup>. El mismo pasaje que se examinó en la sección anterior puede dar a entender que para el Estagirita la relación entre el ser y el no-ser no presentaría mayores dificultades. Sin embargo, si se toma en cuenta la discusión que llevó a cabo Platón en el *Sofista* y sus consecuencias para la determinación de la noción de ser y los distintos modos en que ésta se puede concebir, entonces queda en evidencia que la ontología aristotélica se funda precisamente sobre esa meditación sobre la relación entre el ser y el no-ser.

#### LA EXCLUSIÓN DEL ABSOLUTO NO-SER COMO FUNDAMENTO DE LA DELIMITACIÓN DEL ÁMBITO DEL SER

En el transcurso del *Sofista*, Platón intenta determinar en qué consiste el no-ser en dos ocasiones. La primera ocurre en el momento en que el sofista aparece como aquel que se esconde constantemente en las simples apariencias, es decir, en eso que no es lo que el sofista afirma que es. Así, dado que entonces se estaría afirmando que es lo que no es, al extranjero de Elea y Teeteto no les queda sino examinar la posibilidad de concebir y afirmar el no-ser, es decir, que este pertenezca al ámbito del ser, con lo cual contravienen la prohibición absoluta de seguir esa vía, estipulada por Parménides en su poema:

οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἔόντα,  
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἴργε νόημα.

En efecto, jamás se impondrá esto, que sea lo que no está determinado para ser, pero tú, de este camino de examen, aleja el pensamiento<sup>18</sup>.

Como resultado de este primer examen del no-ser, el fundamento de esa prohibición viene confirmado, ya que cualquier afirmación presupone de antemano que aquello a lo que se encuentra referida sea “algo” y, como consecuencia de eso, el no-ser de alguna manera debería pertenecer al ámbito del ser, puesto que, para que se pueda decir cualquier “algo” del no-ser, necesariamente él mismo debe constituir “algo”. Sin embargo, si el no-ser se considera en sentido absoluto, este razonamiento es contradictorio. En efecto, no solo es imposible realizar cualquier afirmación del no-ser en términos cuantitativos -ya que no se puede concebir ni como singular ni como plural-, sino cualquier tipo de afirmación en relación con él es en sí misma contradictoria, dado que todo lo que se sostiene de algo supone al menos una determinación cuantitativa y otra cualitativa, es decir, que se trate de uno o varios individuos, o que sea

<sup>17</sup> Cf. E. de Strycker, “Notes sur les relations ente la problématique du *Sophiste* de Platon et celle de la *Métaphysique* d'Aristote”, en P. Aubenque (ed.), *Études sur la “Métaphysique” d'Aristote. Actes du VI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum*, Vrin: Paris 1979, 49-64; D. O'Brien, “Le non-être dans la philosophie grecque. Parménide, Platon, Plotin”, en P. Aubenque (ed.), *Études sur le “Sophiste” de Platon*, Bibliopolis: Napoli 1991, 317-364 (en particular, 328-339); íd., “Le non-être et l'alterité dans le *Sophiste* de Platon”, en íd., *Le non-être. Deux études sur le “Sophiste” de Platon*, Academia Verlag: Sankt Augustin 1995, 43-181; E. Berti, “Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être”, en íd., *Nuovi studi aristotelici. II. Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana: Brescia 2005, 267-307; W. Leszl, “On the Science of Being qua Being and its Platonic Background”, en Hecquet-Devienne - Stevens (eds.), *Aristote, Métaphysique Gamma...*, 217-265.

<sup>18</sup> Platón, *Soph.* 236 e-237 b, ed. D. B. Robinson - W. S. M. Nicoll, en E. A. Duke et al. (eds.), *Platonis Opera*, vol. 1, Clarendon Press: Oxonii 1995, 417-418; Parménides, fr. 7, ed. A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 2a. ed., Parmenides Publishing: Las Vegas - Athens - Zurich 2009, 63 (traducción propia).

tomado en singular o en plural, o bien según algún género. Es más, no sería posible siquiera sostener que el no-ser sea inconcebible o inefable, puesto que, en la medida en que está excluido de suyo del carácter singular en que se ha formulado la frase anterior y, más aun, está absolutamente excluido del ser, no le es aplicable ninguna de las determinaciones apenas enumeradas<sup>19</sup>. Por lo tanto, si al no-ser en sentido absoluto le corresponde un nombre que lo describa en alguna medida, ese nombre podría ser el de τὸ μηδέν, lo “ninguno”, ya que no se puede afirmar que sea “ni siquiera uno”.

De esta exclusión inmediata y absoluta del no-ser del ámbito del ser resulta evidente, por oposición, que en todo “algo” se constata que el ser se debería concebir en principio como un ámbito, como una esfera y, por ende, que todo lo que pertenece a ello está constituido en cuanto tal por una determinación que le es propia, que se desprende de su pertenencia a ese ámbito y que, en cada caso, lo define como ese o aquel “algo”. A su vez, el hecho de que sea posible concebir y enunciar solo lo que pertenece a la esfera del ser implicaría una confluencia originaria entre ser y pensar, una remisión recíproca en virtud de la cual solo aquello que está dispuesto para ser -es decir, que no se encuentra excluido de suyo del ámbito del ser- se daría asimismo a conocer, se encontraría dispuesto para ser pensado: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι<sup>20</sup>.

Sin embargo, esa pertenencia de todo “algo” al ámbito del ser suscita a su vez una serie de problemas, el mayor de los cuales consiste en determinar cómo se ha de entender el ser, de modo tal que sea común a todo “algo”, que a su vez es siempre diverso de todo otro “algo”. Aquí se podría decir que Platón reformula su comprensión de las ἰδέαι, al referirse a “los géneros más altos” (τὰ μέγιστα γένη), en respuesta a las dos tradiciones ontológicas con las que discute, la de los “gigantes” y de los “amigos de las ideas”<sup>21</sup>. De esta manera, nuestro filósofo examina más bien las características que trascienden a cada “algo” y que constituyen las condiciones a partir de las cuales estos últimos se constituyen como tales y los términos de sus relaciones con cualquier otro “algo”. En este sentido, aquellos géneros más altos trascenderían las diversas regiones en que es posible dividir la realidad -las que más tarde Aristóteles llamará categorías- y pondrían en evidencia los términos comunes según los cuales ellas se constituyen como tales.

Así, todo “algo”, en la medida en que pertenece a la esfera del ser, participa del género del ser. Esta constituye la condición primera, la que se desprende inmediatamente de la oposición con el absoluto no-ser, con lo “ninguno”. Dicha pertenencia consiste en que todo “algo” es capaz, en cuanto tal, de ser determinado en algún sentido, como ese “algo” que es, y, en virtud de esa determinación, sería capaz de desplegar su propio ser, toda vez que se den las condiciones necesarias. Este despliegue, en efecto, tiene lugar en la medida en que ese “algo” lleva a cabo o recibe una actividad y, al hacer eso, conserva su propio ser en cuanto se vuelve otro o bien permanece igual, a partir del cambio de otro “algo”. Esto deja en evidencia que, en tanto capaz de desplegar su determinación propia, todo “algo” se halla también sometido a los géneros del movimiento y del reposo (κίνησις καὶ στάσις), dos géneros cuya oposición es tal,

<sup>19</sup> Cf. Platón, *Soph.* 236 d-239 c, *Opera I*, 417-422.

<sup>20</sup> Parménides, fr. 4 (3 DK), ed. Coxon, 59; cf. *ibid.*, 296-297; M. Marcinkowska-Rosół, *Die Konzeption des 'noein' bei Parmenides von Elea*, De Gruyter: Berlin - New York 2010, 62-64; H. Guerrero-Troncoso, “Identidad o confluencia. Apuntes para una interpretación de la relación entre pensar y ser en Parménides”, en *Byzantion Nea Hellás* 38 (2019, en curso de publicación).

<sup>21</sup> Cf. Platón, *Soph.* 245 e-249 d, *Opera I*, 433-439; P. Seligman, *Being and Not-Being. An Introduction to Plato's Sophist*, Martinus Nijhoff: The Hague 1974, 30-32; S. Rosen, *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, Carthage Reprint, St. Augustine's Press: South Bend (Indiana) 1999, 212-225; M. Migliori, *Il Sofista di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*, Morcelliana: Brescia 2006, 58-63.

que se excluyen mutuamente de manera inmediata, sobre la base de su respectiva determinación propia. En otras palabras, el movimiento, por el solo hecho de ser tal, excluye de sí cualquier reposo, y viceversa.

#### EL NO-SER AL INTERIOR DE LA ESFERA DEL SER. LA DETERMINACIÓN DE LO “OTRO”

La oposición entre estos dos géneros permite comprender de un modo más claro la exclusión inmediata entre el ser y lo ninguno -y, con ello, el sentido del ser como ámbito-, a la vez que pone en evidencia otro tipo de relación entre géneros, la cual, a pesar de que implica una oposición, no tiene como consecuencia una incompatibilidad mutua, ya que ambos géneros pueden tener lugar simultáneamente en otro sin que haya una contradicción. Así, por una parte, se puede sostener que el ser es determinado de manera alternativa por el movimiento y el reposo, en la medida en que la presencia (*παρουσία*) de un género conlleva la ausencia (*ἀπουσία*) de su opuesto. De hecho, si tiene lugar el movimiento, no hay reposo, y viceversa, por ninguna otra causa sino por su respectiva determinación propia, que excluye inmediatamente la presencia de su contrario. Por consiguiente, se puede decir que su oposición intrínseca e inmediata constituye el fundamento de su exclusión mutua, en virtud de la cual siempre se consume una región de todo lo que pertenece a la esfera del ser, a saber, la de los seres sometidos al movimiento y al reposo.

Luego, ya que ambos géneros pertenecen a la esfera del ser y todo “algo” toma parte alternativamente de ellos, resulta que uno de ellos siempre estará presente y, tal como es imposible que los dos estén presentes al mismo tiempo en el mismo “algo”, tampoco es posible que ambos se encuentren ausentes a la vez, es decir, que ninguno sea. Puesto que la ausencia de uno conlleva la presencia del otro, aquel género del cual ambos participan, el ser, se constata constantemente en la presencia y la ausencia alternativa de cada uno, dado que siempre se encuentra presente uno de ellos. Es más, dicha constatación pone aun más de manifiesto la exclusión de la esfera del ser de lo ninguno, ya que, en la medida en que este último no está dispuesto de ningún modo a ser -pues toda disposición, todo “algo”, presupone una remisión al ser-, resulta que no queda sino afirmar con Parménides que solo el ser es y que es imposible que lo ninguno, que se encuentra excluido de suyo del ámbito del ser y que por consiguiente no posee una remisión a este último, tenga en absoluto lugar o que sea concebido de algún modo<sup>22</sup>.

Por otra parte, el hecho de que la ausencia y la presencia del movimiento y del reposo que se sigue de su exclusión mutua constata la actividad que se despliega al interior de la esfera del ser, deja en evidencia otra pareja de géneros, que igualmente los trascienden y aparecen como condición previa para la constitución y el despliegue de cada uno como ese “algo” -del movimiento como movimiento y del reposo como reposo- y para su exclusión mutua. Esos otros dos géneros son lo mismo (*ταυτόν*), la identidad, y lo otro (*θάτερον*), la diferencia. Así, en virtud de la presencia de ambos en el movimiento, éste puede ser lo mismo que él mismo y a la vez distinto, algo otro del reposo y de cualquier otro “algo” que no sea propiamente movimiento. El reposo, por su parte, es lo mismo que sí mismo e inmediatamente diverso, algo otro del movimiento y de todo otro “algo” que no sea reposo.

<sup>22</sup> Cf. Parménides fr. 5 (6 DK) v. 1-2, ed. Coxon, 59: “*χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι, ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν*”. Siguiendo la interpretación de E. Zeller -quien destaca el carácter dativo de la construcción de ἔστι con infinitivo, la cual indicaría una disposición hacia algo-, la oposición entre el ser (*τὸ εἶναι*) y lo ninguno (*τὸ μηδέν*) consistiría precisamente en que aquel está dispuesto por sí mismo a ser, mientras que este último no lo está. Véanse las referencias de la nota 20.

Esto no significa que los nuevos géneros añadan algo a aquello en lo cual tienen lugar, como una propiedad adicional necesaria para que se constituyan o se desplieguen en cuanto tales -o sea, como si lo “mismo” o lo “otro” fueran, usando la expresión kantiana, predicados reales-, sino más bien son condición previa para que todo “algo” sea tal o cual “algo”, condición que es común a todo aquello que es capaz de poseer una determinación propia y de desplegar dicha determinación. En efecto, dado que tanto el movimiento como el reposo son ese “algo” que cada uno es, cada uno es idéntico consigo mismo y su despliegue constituye una reafirmación de su identidad. A su vez, entre sí y en relación con todo aquello que no los constituye como ese “algo” que cada uno es, ni se identifica con ellos, son siempre otro. Sin embargo, puesto que ni el movimiento ni el reposo poseen nada propio en común entre sí, no pueden ser ni idénticos ni diferentes en virtud de una determinación propia, sino gracias a algo de lo cual ambos puedan tener parte de igual manera, tal como participan del ser.

Por lo tanto, los últimos dos géneros se distinguen tanto del ser como de los géneros que se excluyen entre sí. Del ser, porque cada uno posee una determinación propia opuesta a la de su contrario y, por consiguiente, no se puede identificar completamente con el ser, ya que entonces su contrario quedaría excluido de la esfera del ser. De los géneros excluyentes, porque su oposición no implica incompatibilidad y exclusión absoluta sino, por el contrario, permite una remisión recíproca que redundaría en que se complementen mutuamente y que su presencia simultánea en otro no sea incompatible. En efecto, si bien la identidad, en cuanto género, no puede trascender en la diferencia y viceversa, aquello que participa de uno de ellos debe participar necesariamente del otro para que se pueda constituir y desplegar como ese “algo” que es. Identidad y diferencia serían, entonces, condición para que todo “algo” se constituya y se despliegue como tal, independientes y anteriores a toda determinación propia de un “algo”<sup>23</sup>.

A partir de esta distinción entre los géneros se articula, entonces, una jerarquía diversa de la que se observa en Aristóteles, en cuyo centro se encontrarían los géneros del movimiento y del reposo, los cuales, en la medida en que no pueden trascender el uno en el otro, son incompatibles entre sí -o bien, dicho de otro modo, inconjugables<sup>24</sup>-. A partir de ellos es posible apreciar que los géneros del ser, de lo mismo y de lo otro, en la medida en que se conjugan con los incompatibles y son a su vez compatibles con todos los demás -incluso con su opuesto, en el caso de lo mismo y lo otro-, aparecen como condición de los géneros incompatibles, ya que permiten la constitución y el despliegue de todo “algo”.

Aquí queda de manifiesto la importancia del examen de los géneros a partir de los cuales se articula la esfera del ser para la comprensión de dicha noción. Dado que tanto el ser como la identidad y la diferencia son condiciones para que “algo” se constituya y se despliegue como tal, y en el último de ellos, en lo otro (θάτερον), se encontraría el no-ser, resulta que uno de los principios que estructuran la realidad consistiría en este último. Sin embargo, en la medida en que se encuentra remitido de manera inmediata e intrínseca a la identidad -esto es, a la afirmación de todo “algo” en cuanto “ese ‘algo’” que es (τόδε τι)-, el no-ser no estaría reducido a la mera negación de “algo”, sino que sobre todo constituiría la afirmación del límite de todo “algo”, de la delimitación que le corresponde tanto en razón de su determinación propia como en razón de su despliegue. Así, por ejemplo, un gato, por el simple hecho de ser tal, no es ni león ni perro, tampoco se identifica totalmente con la especie felina ni con la de los mamíferos.

<sup>23</sup> Cf. Platón, *Soph.* 254 b-256 c, *Opera* 1, 447-451.

<sup>24</sup> Cf. Platón, *Soph.* 254 d, *Opera* 1, 447: “τό γε δύο φαμὲν αὐτοῖν ἀμείκτω πρὸς ἀλλήλλω”.

Por otra parte, es diverso de cualquier otro gato, incluso de sí mismo, de acuerdo con la edad que tenga en cada momento y, en general, con todas las determinaciones que tienen lugar en él sucesiva o simultáneamente, a través de las cuales se despliega como ese gato en particular: su tamaño, su color, el largo de su pelo, los movimientos que realiza, su estado de salud, etc.

Por lo tanto, las palabras del extranjero de Elea, cuando afirma que “en relación con cada una de las especies (εἴδη), el ser es múltiple, pero es infinito en cantidad el no-ser ... y el ser es también no es, de la misma manera en que lo demás es y, dado que no es tal como aquello, es él mismo uno, pero no es esa infinita cantidad”<sup>25</sup>, deben ser interpretadas, en primer lugar, como un reconocimiento de la delimitación intrínseca a todo “algo”, la cual es consecuencia inmediata de su determinación propia. Sin embargo, la delimitación más importante estaría constituida por la diferencia intrínseca entre el ser, en cuanto ámbito, y “algo”, en la medida en que la primera condición de este último es su pertenencia a aquel ámbito. Dicha pertenencia se consuma en la determinación y en el despliegue de “algo” en cuanto eso que es, esto es, en la determinación y el despliegue del gato en cuanto gato, del león en cuanto león, del perro en cuanto perro, y así sucesivamente. Ahora bien, tanto la determinación como el despliegue de “algo” dependen siempre de otro “algo”, del cual el primero toma parte y el cual, a su vez, toma parte de otro “algo”, y así sucesivamente, hasta alcanzar un primer “algo”, que contiene en sí todas las determinaciones. Asimismo, esta serie de determinaciones se lleva a cabo mediante la actividad de una determinación sobre otra, que recibe dicha actividad y se transforma de alguna manera en virtud de ella. Ante tal juego de actividad y pasividad, el ser, en cuanto esfera, aparece como aquel ámbito que permite y en el que tiene lugar dicho juego. Es en este sentido que el ser puede ser concebido como capacidad de llevar a cabo y de padecer una acción, δύναμις εἶτ’ εἰς τὸ ποιεῖν εἶτ’ εἰς τὸ παθεῖν<sup>26</sup>.

## LA DOCTRINA ESCOTISTA DE LA DOBLE PRIMACÍA DEL SER Y LA REIVINDICACIÓN DE LA NECESIDAD DE UNA COMPRENSIÓN AMBIGUA DEL SER

Como consecuencia de lo que se expuso en la sección precedente, se puede afirmar que, para Platón, tanto la determinación de los géneros más altos, como la comprensión de la noción de ser en cuanto δύναμις, enfatizan una distinción entre lo que propiamente es -que Platón llama ἰδέα- y todo cuanto es, en la medida en que tiene parte de la ἰδέα. En otras palabras, eso que la cosa es en cuanto tal, su determinación propia, constituye algo diverso del despliegue y la manifestación de dicha determinación en los distintos individuos, los que se deben remitir a su ἰδέα para ser reconocidos en cuanto eso que son<sup>27</sup>. Más adelante, en los albores del “segundo inicio” de la metafísica, Avicena pondrá de manifiesto que tal

<sup>25</sup> Platón, *Soph.* 256 e-257 a, *Opera* 1, 452.

<sup>26</sup> Platón, *Soph.* 247 e, *Opera* 1, 436; F. Fronterotta, “L’être et la participation de l’autre: Une nouvelle ontologie dans le Sophiste”, en *Les Études philosophiques* 3 (1995), 311-353; íd., “La notion de δύναμις dans le Sophiste de Platon: *koinônia* entre les formes et *methexis* du sensible à l’intelligible”, en M. Crubelier et al. (eds.), *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Peeters: Leuven 2008, 187-224; Gonzalez, F. J., “Being as Power in Plato’s Sophist and Beyond”, en A. Havlíček - F. Karfík (eds.), *Plato’s Sophist. Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense*, Oikoymenh: Praha 2011, 63-95; Guerrero-Troncoso, “Las dos caras del no-ser” (en publicación).

<sup>27</sup> Cf. H. Guerrero-Troncoso, “El ἦθος como vía de acceso a la φύσις. La ‘revolución copernicana’ de Platón”, en *Iter* 25 (2018, en curso de publicación).

distinción es aprehendida inmediatamente por el intelecto, en la medida en que las nociones de “*res*, *ens* y *necesse* son de tal manera que son impresas inmediatamente en el alma por una impresión primera, por lo que no son adquiridas a partir de otras que sean más evidentes que ellas”<sup>28</sup>. Ahora bien, el filósofo persa advierte una relación de convergencia y divergencia entre las dos primeras, *res* y *ens*, similar a aquella que plantea Platón, en la que también es posible distinguir entre un sentido de ser, según el cual se concibe como “algo” y, en último término, como “cosa”, y otro que permite el despliegue de éste en la medida en que lo trasciende, ya que su actividad propia consiste en un advenir. Dicha actividad, tal como se desprende del análisis de Platón, queda en evidencia a partir de la exclusión del absoluto no-ser del ámbito del ser y de la distinción entre este último y la noción de *res*, en virtud de la cual es posible apreciar el sentido en que sería lícito afirmar que algo no sea<sup>29</sup>.

Así, sobre esta base especulativa, el beato Juan Duns Escoto lleva a cabo uno de los análisis más complejos del objeto primero del intelecto de la Escolástica, el cual pone los cimientos para una comprensión de la metafísica como ciencia trascendental, al tiempo que reafirma la necesidad de una ambigüedad en la noción de ser, si es que ella debe ser el primer objeto adecuado al intelecto humano. Una breve indicación a dicho examen servirá para concluir este trabajo.

Scoto dedica dos cuestiones de la primera parte de la distinción tercera del primer libro de su *Ordinatio* a la determinación del primer objeto del intelecto humano en esta vida<sup>30</sup>. Al comienzo de su análisis, nuestro Doctor considera el carácter cognoscible a partir de un triple orden, de origen, de perfección y de adecuación. Al interior de ellos se pueden distinguir, a su vez, sentidos diversos y otros tantos objetos correspondientes a ellos. Así, con respecto al objeto a partir del cual se genera el conocimiento, éste puede ser actual o adquirido (*habitualis*), esto es, contenido virtualmente en la intelección de cualquier objeto. Asimismo, el conocimiento actual puede ser distinto o confuso. Luego, el objeto del cual proviene el conocimiento actual confuso es la especie especialísima, ya que mueve de manera más fuerte a los sentidos, mientras que, en cambio, el objeto que genera el conocimiento actual distinto consiste en los conceptos comunes, los cuales, cuanto más comunes son, generan un conocimiento más distinto. Entre estos dos tipos de conocimiento, el primero en el orden de la generación es el conocimiento confuso<sup>31</sup>. Por su parte, respecto al conocimiento habitual o virtual, los objetos que lo generan son también los conceptos más comunes, a saber, especies, géneros y las nociones trascendentales<sup>32</sup>. En cuanto al segundo orden, de perfección, Scoto también distingue dos sentidos, uno absoluto y el otro proporcional. El primer objeto en el orden de perfección en sentido absoluto, entonces, sería Dios, luego la especie especialísima que viene después de Él, luego aquella que sigue a esta última, y así, hasta las especies

<sup>28</sup> Cf. Avicena, *Metaph.* I c. 5, ed. Van Riet, AvIL 3, 31 (cf. nota 4).

<sup>29</sup> Cf. Avicena, *Metaph.* I c. 5, ed. Van Riet, AvIL 3, 37: “Designari vero non esse quod nullo modo habet formam in intellectu, impossibile est. Quomodo enim de non esse potest enuntiari res? Sensus enim nostrae dictionis, quod non esse est tale, est quod talis dispositio advenit in non esse; nec est differentia inter advenire et esse; et ideo idem est quasi diceremus quod haec proprietates habet esse in non esse”; Koutzarova, *Das Transcendentale...*, 339-362; Guerrero-Troncoso, “San Anselmo y los albores de la *scientia transcendens*” (en publicación).

<sup>30</sup> Cf. Juan Duns Scoto, *Ord.* I, d. 3 p. 1 q. 2, n. 6-9. 69-107, *Opera* 3, 3-4. 48-68; *ibíd.*, q. 3, n. 108-201, *Opera* 3, 68-123; Honnefelder, *Ens inquantum ens...*, 55-98.

<sup>31</sup> Cf. Duns Scoto, *Ord.* I d. 3 n. 71-91, *Opera* 3, 49-60; Honnefelder, *Ens inquantum ens...*, 144-160.

<sup>32</sup> Cf. Duns Scoto, *Ord.* I d. 3 n. 92-94, *Opera* 3, 60-61; Honnefelder, *Ens inquantum ens...*, 160-165.

inferiores, que no poseen otra por debajo de ellas. El primer objeto en sentido proporcional, en cambio, consistiría en las especies sensibles de los sentidos más altos -la visión, el oído-, porque permiten que el intelecto las conozca de mejor manera<sup>33</sup>.

En lo que respecta a la determinación del primer objeto adecuado, el Doctor Sutil examina los objetos posibles a partir de un punto de vista ontológico, es decir, atendiendo a su modo propio de ser. En este sentido, como consecuencia de la crítica a las posiciones de santo Tomás de Aquino -que sostiene que el primer objeto consiste en la *quiditas* de las cosas materiales- y de Enrique de Gante -según el cual el primer objeto es Dios<sup>34</sup>, Scotus niega que se pueda establecer a Dios o a la sustancia como objeto adecuado al intelecto, porque, en último término, no son comunes a todo aquello que puede ser entendido por el intelecto, ni los contienen virtualmente en sí. Quedan entonces solo dos alternativas: o no existe un objeto primero adecuado al intelecto, o bien, si se admite que la noción de ser posee un carácter unívoco para Dios y las criaturas, entonces es posible proponer un primer objeto<sup>35</sup>. Cabe destacar, sin embargo, que nuestro Doctor define dicho carácter en un sentido diverso a la definición tradicional dada por Aristóteles, que opone lo unívoco (*συνώνυμον*) a lo equívoco (*ὁμώνυμον*), según la relación que haya entre el nombre y su definición<sup>36</sup>. Para Scotus, en cambio, define un concepto unívoco del siguiente modo:

Y para que no haya una controversia sobre el nombre “univocidad”, sostengo que un concepto unívoco es aquel que es de tal manera uno, que su unidad es suficiente para que haya una contradicción, cuando se afirma y se niega de lo mismo; también es suficiente como término medio en el silogismo, para que se concluya que los extremos que están unidos en un término medio que es uno de ese modo, están unidos sin que haya una falacia de equivocidad<sup>37</sup>.

Así, bajo el presupuesto de la univocidad, el maestro franciscano prefiere la segunda solución, aun cuando deba delimitar la extensión de dicho carácter, pues reconoce que la noción de ser no puede ser concebida como unívoca en dos casos, a saber, cuando se trata de las diferencias últimas y de las determinaciones propias del ser (*passiones entis*), esto es, las nociones trascendentales. En el caso de las primeras -las cuales constituyen conceptos puramente cualitativos y, por ende, no se pueden resolver en otras nociones más simples<sup>38</sup>, dada su condición de absoluta identidad de una cualidad consigo misma, su pertenencia al ámbito del ser corresponde simplemente al hecho de que constituye solamente ese “algo” que es, humanidad, caballidad, blancura, etc. Asimismo, tal como un ser compuesto lo es en virtud de una composición entre acto y potencia, todo concepto compuesto es producto de una composición entre un

<sup>33</sup> Cf. Duns Scotus, *Ord. I d. 3 n. 95-98, Opera 3, 62-63*; Honnefelder, *Ens inquantum ens...*, 165-168.

<sup>34</sup> Cf. Duns Scotus, *Ord. I d. 3 n. 110-128, Opera 3, 69-80*; Honnefelder, *Ens inquantum ens...*, 63-74; M. Laarman, *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent († 1293)*, Aschendorff: Münster 1999, 256-311.

<sup>35</sup> Cf. Duns Scotus, *Ord. I d. 3 n. 129, Opera 3, 80-81*; Honnefelder, *Ens inquantum ens...*, 74-78.

<sup>36</sup> Cf. Aristóteles, *Cat. c. 1, 1a 1-12*, ed. L. Minio-Paluello, Clarendon Press: Oxonii 1945, 3.

<sup>37</sup> Duns Scotus, *Ord. I d. 3 n. 26, Opera 3, 18*: “Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri”.

<sup>38</sup> Cf. Duns Scotus, *Ord. I d. 3 n. 131, Opera 3, 81*: “‘Differentia ultima’ dicitur quia non habet differentiam, quia non resolvitur in conceptum quiditativum et qualitativum, determinabilem et determinantem, sed est tantum conceptus eius qualitativus, sicut ultimum genus tantum quiditativum habet conceptum”; Honnefelder, *Ens inquantum ens...*, 314-315.

concepto potencial y otro actual, es decir, entre uno que es determinable y otro que es determinante. Igualmente, así como los seres compuestos se resuelven hasta llegar a aquello que es “*simplemente simple*”<sup>39</sup> -a saber, acto y potencia puros, que no se incluyen mutuamente el uno en el otro, a pesar de que se dé una remisión entre ellos-, todo concepto que es uno, pero no “*simplemente simple*”, se resuelve en un concepto que es puramente determinante y otro que es puramente determinable. El primero de ellos, el concepto activo, determinante, sería aquel de la diferencia última, mientras que el segundo, pasivo, determinable, correspondería a la noción de ser. En consecuencia, no es posible concebir la pertenencia de ambas nociones primeras al ámbito del ser en el mismo sentido, de manera unívoca<sup>40</sup>.

Por su parte, en lo relativo a las nociones trascendentales, nuestro Doctor demuestra que tampoco pueden ser concebidas de manera unívoca mediante tres argumentos. En primer lugar, dichas nociones, en cuanto pasiones, constituyen una determinación propia del ser, y por eso este último no se encuentra formalmente en la definición de aquellas, sino que se agrega a ellas, es decir, posee una determinación en cuanto tal que es anterior a sus pasiones propias y diversa de ellas y, por consiguiente, el sentido en que el ser se constituye como tal no es unívoco con el sentido en que lo hacen sus determinaciones propias. Es más, si bien estas últimas se predicen del ser en cuanto tal, en la medida en que son convertibles con él -como, por ejemplo, cuando se afirma que “el ser es uno”-, el ser se predica por accidente de ellas, como en la proposición “lo uno es un ser”: lo uno es tal porque es uno, no porque sea, o porque pertenezca al ámbito del ser, menos aun porque se identifique con él<sup>41</sup>.

En segundo lugar, Scoto sostiene que la noción de ser se divide de modo suficiente en el ser increado, infinito, por un lado, y en el ámbito categorial y sus distinciones, la esfera de los seres finitos, por otro. Dicha división, sin embargo, demuestra que las pasiones del ser no pueden incluir esa noción de manera quiditativa -es decir, que las determinaciones propias del ser se conciben en sentido unívoco con este último-, dado que la identidad absoluta del ser con sus pasiones es incompatible con el carácter trascendental de estas últimas. Esa trascendencia significa que las pasiones del ser no son exclusivas del ser infinito o de los seres finitos, sino comunes a ambos y, por consiguiente, no pueden contener en sí limitación alguna, ya que entonces serían intrínsecamente finitas y, por ende, incompatibles con el ser infinito. Asimismo, dicha trascendencia implicaría que las determinaciones del ser posee un carácter transcategorial, pues no se reducen a una especie o al principio esencial de algún género, sino que son de igual modo comunes a todos los géneros y las especies<sup>42</sup>.

En tercer lugar, y para confirmar el primer argumento, incluso si las determinaciones propias del ser incluyeran de manera quiditativa esa noción, esta última no estaría presente en sentido absoluto, completo, porque así fuera, el ser sería una determinación de sí mismo. Por lo tanto, si el ser estuviera incluido quiditativamente en sus pasiones, debería haber otra determinación que lo distinga de ellas.

<sup>39</sup> Cf. Duns Scoto, *Ord. I d. 3 n. 71, Opera 3*, 49: “*Conceptus simpliciter simplex est qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae. Conceptum vero simplicem sed ‘non-simpliciter simplicem’ voco, quicumque potest concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiae, licet posset resolvi in plures conceptus, seorsum conceptibiles*”; Honnefelder, *Ens inquantum ens...*, 152-154.

<sup>40</sup> Cf. Duns Scoto, *Ord. I d. 3 n. 132-133, Opera 3*, 81-83; Honnefelder, *Ens inquantum ens...*, 315-321.

<sup>41</sup> Cf. Duns Scoto, *Ord. I d. 3 n. 134, Opera 3*, 83 (véanse en especial las referencias a los *Analíticos posteriores* y a la *Metafísica* de Aristóteles); Honnefelder, *Ens inquantum ens...*, 321-324.

<sup>42</sup> Cf. Duns Scoto, *Ord. I d. 3, n. 135, Opera 3*, 84; Honnefelder, *Ens inquantum ens...*, 324.

En este sentido, sería necesario examinar si esa otra determinación posee también la noción de ser de modo quiditativo o no, y así sucesivamente, hasta llegar a una determinación que no incluya al ser, ya que no es lícito remitirse hasta el infinito en las determinaciones<sup>43</sup>.

La consecuencia más relevante de estas dos instancias radica, como Scotto señala a continuación, en que entonces la primacía del ser no se reduce a su carácter universal en sentido quiditativo, ya que en ese sentido es concebido como “algo” que es y, por ende, a partir de su determinación propia, que lo identifica como ese “algo” y a la vez lo distingue de cualquier otro “algo” que no sea formalmente él mismo. En otras palabras, el carácter universal no es capaz de abarcar todo aquello que, no obstante pertenece al ámbito del ser, de una u otra manera determina o añade algo a esa noción, que en sí es puramente determinable, y es tan inteligible como ella. Por lo tanto, es necesario asumir que lo que supera el sentido quiditativo y es igualmente inteligible que este último, también debe ser considerado como parte del primer objeto adecuado al intelecto humano en esta vida, pero según una primacía diversa, a saber, de virtualidad, dado que se trata de nociones cuya presencia se constata al inteligir en qué consiste un objeto que contiene en sí quiditativamente la noción de ser<sup>44</sup>.

En esta afirmación se puede apreciar un énfasis distinto en lo que respecta al sentido en que se debe concebir el primer objeto del intelecto y los trascendentales, en relación con las cuestiones de Scotto sobre la *Metafísica* de Aristóteles. En ellas se encuentra un pasaje similar al que se citó recién, que no menciona la primacía de virtualidad, a pesar de que Scotto reconoce que las nociones trascendentales son inteligibles en cuanto tales, aunque sean posteriores al primer objeto<sup>45</sup>. De hecho, las pasiones propias del ser -la verdad, la bondad, la unidad- deben presuponer a este último, porque de lo contrario no tendrían un objeto al cual determinar. Sin embargo -y en esto Scotto habría cambiado su posición-, el sentido trascendental del ser no puede ser concebido como posterior al sentido quiditativo o como dependiente de él, ya que en el primero se hallan las condiciones para el despliegue de este último.

En otras palabras, el ámbito del ser no se identifica en primer lugar con la totalidad de los seres que pueden tener lugar en él -menos aun con el ser supremo-, sino que también abarca aquello a partir de lo cual estos últimos se constituyen y se despliegan como tales. Todo aquello que es concebible en cuanto tal, sostendrá el Doctor Sutil en la *Ordinatio*, o contiene en sí de manera esencial la noción de ser (*ratio entis*), o bien está incluido de manera virtual o esencial en otro objeto inteligible en cuanto tal, que a su vez contiene esencialmente dicha noción. Así, los géneros, las especies, los individuos y todas las partes esenciales de los géneros contienen en sí la noción de ser en sentido quiditativo, las diferencias últimas están contenidas de manera esencial en algunos de ellos y las nociones trascendentales lo están

<sup>43</sup> Cf. Duns Scotto, *Ord. I d. 3, n. 136, Opera 3, 84-85; Honnefelder, Ens inquantum ens...*, 324-326.

<sup>44</sup> Cf. Duns Scotto, *Ord. I d. 3 n. 137, Opera 3, 86: “... et habet [ens] primitatem virtualitatis ad omnia intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus, hoc est ad conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum”.*

<sup>45</sup> Duns Scotto, *Quaest. Metaph. VI q. 3 n. 20, en Opera philosophica, vol. 4, 63: “Propter istam ultimam rationem concludendum est quod primum obiectum intellectus non potest esse aliquid nisi quod essentialiter includitur in quolibet per se intelligibili. Sicut primum obiectum visus non est aliquid nisi quod essentialiter includitur in quolibet per se visibili, ut coloratum in albo et nigro. Cum autem quodcumque ens sit per se intelligibile, et nihil potest in quocumque essentialiter includi nisi ens, sequitur quod primum obiectum intellectus erit ens. – Et hoc dicit Avicenna I *Metaphysicae* quod ‘ens prima impressione imprimitur in anima’. Quaecumque autem rationes transcendentes, quae sunt quasi passiones entis - ut verum, bonum etc. -, sunt posteriores primo obiecto. Et quaelibet earum aequae per se est intelligibilis, nec una magis habet rationem obiecti intellectus quam alia”.*

de manera virtual tanto en el ser como en sus inferiores<sup>46</sup>. Ninguno de los dos sentidos en que se concibe el ser en cuanto primer objeto adecuado al intelecto abarca la totalidad de lo cognoscible, de tal manera que en virtud de esta doble primacía todo lo que está dispuesto de suyo a ser conocido se encuentra incluido en el primer objeto del intelecto. Así, este último puede considerarse capaz de abarcar la esfera del ser, en la medida en que le es posible.

### **A MODO DE CONCLUSIÓN. LA AMBIGÜEDAD DE LA NOCIÓN DE SER SERÍA INTRÍNSECA A SU CONCEPCIÓN METAFÍSICA**

La ambigüedad de la noción de ser que se puede observar en Aristóteles, como se ha intentado demostrar, habría sido reformulada más adelante por Duns Scoto, como una especie de reacción ante la elucidación que hizo de ella Avicena, quien, para poner en evidencia dicha ambigüedad, distingue las nociones de *ens* y *res*, de manera similar a la diferencia platónica entre lo que simplemente es ( $\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$ ) y lo que propiamente es, su  $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ . Así, Scoto estaría reaccionando tal como Aristóteles, destacando el hecho de que todo lo que es -la sustancia o los accidentes-, todo lo que los modifica, incluso el simple concepto de algo a lo cual no le repugna ser, sería una confirmación de su pertenencia a la esfera del ser. No se trataría, entonces, de un retroceso, de un paso atrás en la comprensión del ser, sino que más bien de una aclaración ulterior, a partir de la cual se abre una nueva vía para el desarrollo la metafísica. El hecho de que el Doctor Sutil conciba la noción de ser tanto a partir de su remisión a la de *res*, esto es, a partir de la confluencia en virtud de la cual se estructura la realidad a partir de los elementos que la constituyen -las diversas *res*-, como asimismo en relación con el sentido que trasciende esos elementos y por ende permite el despliegue de la determinación quiditativa de las *res*, significa que, a pesar de que sigue la distinción aviceniana entre *ens* y *res*, sostiene que el sentido más propio de ser sería aquel que es conocido como “algo” al cual no le repugna ser, o bien como condición para que ese “algo” sea. En este sentido, en nuestro Doctor es posible también reconocer un eco de la sentencia de Parménides, en la que afirmaría la confluencia entre ser y pensar, en la medida en que ambos se remiten recíprocamente<sup>47</sup>.

La primacía del ser, por consiguiente, abarcaría tanto la determinación propia como el despliegue de todo “algo”, así como también todo cuanto puede ser concebido como perteneciente al ámbito del ser, en la medida en que no le repugna el hecho de ser. De este modo, puesto que dichos aspectos no pueden ser identificados formalmente entre sí, ni reducidos al mismo sentido o al mismo ser en particular, solo queda afirmar y tener en mente que esa primacía se pone de manifiesto en muchos sentidos, en cada uno de los cuales se constata la presencia del ser:  $\chi\rho\eta\ \tau\acute{o}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\prime\ \acute{\epsilon}\delta\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota\ -\ \tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$ . La tarea del filósofo, por lo tanto, ya desde la época de Aristóteles, consistiría en determinar y poner en evidencia, sobre la base de esa ambigüedad intrínseca a la noción de ser, los límites y los sentidos en que se manifiesta y se despliega todo aquello que pertenece a dicho ámbito.

<sup>46</sup> Cf. Duns Scoto, *Ord. I d. 3 n. 137, Opera 3*, 85; Honnefelder, *Ens in quantum ens...*, 326-332.

<sup>47</sup> Cf. las referencias de la nota 20.

## REFERENCIAS

Aristóteles, **Categoriae**, ed. L. Minio-Paluello, Clarendon Press: Oxonii 1949, 1-45.

\_\_\_\_\_. **Metaphysica**, ed. W. Jaeger, Clarendon Press: Oxonii 1956.

\_\_\_\_\_. **Metaph.** IV, ed. M. Hecquet-Devienne, en M. Hecquet-Devienne - A. Stevens (eds.), *Aristote, Métaphysique Gamma*. Édition, traduction, études, Peeters: Louvain-la-Neuve 2008, 103-169.

\_\_\_\_\_. **Physica**, ed. W. D. Ross, Clarendon Press: Oxonii 1950.

P. Aubenque, “Les origines de la doctrine de l’analogie de l’être. Sur l’histoire d’un contresens”, en **Les Études philosophiques**, 1/1, 3-12.

Avicena, **Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina I c. 5**, ed. S. van Riet, *Avicenna Latinus 3*, Peeters - Brill: Leuven - Leiden 1977.

E. Berti, **L’unità del sapere in Aristotele**, CEDAM: Padova 1965.

\_\_\_\_\_. **Introduzione alla metafisica**, UTET: Torino 1993.

\_\_\_\_\_. “Il concetto di ‘primo’ nella Metafisica di Aristotele”, en *id.*, **Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi**, Bompiani: Milano 2004, 662-672.

\_\_\_\_\_. “Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être”, en *id.*, **Nuovi studi aristotelici. II. Fisica, antropologia e metafisica**, Morcelliana: Brescia 2005, 267-307.

\_\_\_\_\_. **Struttura e significato della Metafisica di Aristotele**, 2a ed., Edizioni Università della Santa Croce: Roma 2008.

A. Bertolacci, **The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitāb aš-Šifā’. A Milestone of Western Metaphysical Thought**, Brill: Leiden - Boston 2007.

A.-H. Chroust, “The Origin of ‘Metaphysics’”, en **The Review of Metaphysics** 14 (1961), 601-616.

Juan Duns Scoto, *Ordinatio* I d. 3, en **Opera omnia**, studio et cura Commissionis Scotistica ad fidem codicum edita, v. 3, Typis Polyglottis Vaticanis: Civitas Vaticana 1954.

\_\_\_\_\_. *Ordinatio* IV d. 8-12, en **Opera** 12, Typis Polyglottis Vaticanis: Civitas Vaticana 2010.

L. Elders, “Aristote et l’objet de la métaphysique”, en **Revue Philosophique de Louvain** 60 (1962), 166-172.

F. Fronterotta, “L’être et la participation de l’autre: Une nouvelle ontologie dans le Sophiste”, en **Les Études philosophiques** 3 (1995), 311-353.

\_\_\_\_\_. “La notion de δύναμις dans le Sophiste de Platon: *koinônia* entre les formes et *methexis* du sensible à l’intelligible”, en M. Crubelier et al. (eds.), **Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote**, Peeters: Leuven 2008, 187-224.

G. Galluzzo, **The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics. Aristotle's Ontology and the Middle Ages: The Tradition of Met.**, *Book Zeta*, v. 1, Brill: Leiden - Boston 2013.

Gonzalez, F. J., "Being as Power in Plato's Sophist and Beyond", en A. Havlíček - F. Karfík (eds.), **Plato's Sophist. Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense**, Oikoymenh: Praha 2011, 63-95.

H. Guerrero-Troncoso, "Los presupuestos metafísicos de la univocidad en Duns Scoto", en **Revista Chilena de Estudios Medievales** 7 (2015), 11-32.

\_\_\_\_\_. "La crítica de Duns Scoto al concepto de verdad como primer objeto del intelecto. Antecedentes doctrinales de la controversia", en **Desde el Sur** 8 / 1 (2015-2016), 41-69.

\_\_\_\_\_. "Avicenna e la questione della cosa. Un'indagine sulle origini della metafisica intesa come *scientia transcendens*", en Gruppo di Ricerca NUME (eds.), **IV Ciclo di Studi Medievali, Atti del Convegno, Firenze 4-5 Giugno 2018**, EBP: Arcore (MB) 2018, 299-307.

\_\_\_\_\_. "El ἦθος como vía de acceso a la φύσις. La 'revolución copernicana' de Platón", en **Iter** 25 (2018, en curso de publicación).

\_\_\_\_\_. "Las dos caras del no-ser. Una aproximación a la noción de ser como δύναμις en el *Sofista* de Platón", en S. Salinas (ed.), **Grecia y los otros. El mundo helénico y su relación con otros pueblos a través de su historia: visiones, reflexiones, encuentros y perspectivas. Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Griegos**, Centro de Estudios Clásicos: Santiago de Chile (2019, en curso de publicación).

\_\_\_\_\_. "Identidad o confluencia. Apuntes para una interpretación de la relación entre pensar y ser en Parménides", en **Byzantion Nea Hellas** 38 (2019, en curso de publicación).

\_\_\_\_\_. "San Anselmo y los albores de la *scientia transcendens*. Una interpretación aviceniana de la 'regula Anselmi'", en **Anuario Filosófico** (2020, en curso de publicación).

L. Honnefelder, **Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus**, 2a. ed., Aschendorff: Münster 1989.

\_\_\_\_\_. "Metaphysik als *scientia transcendens*. Johannes Duns Scotus und der zweite Anfang der Metaphysik", en R. H. Pich (ed.), **New Essays on Metaphysics as "Scientia Transcendens". Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / Brazil, 15-18 August 2006**, Fidem: Louvan-la-Neuve 2007, 1-19.

\_\_\_\_\_. "Metaphysik des Ersten oder Metaphysik des Ersterkannten? Überlegungen zum Konzept der Metaphysik bei Thomas von Aquin", en **Philosophisches Jahrbuch** 123/2 (2016), 443-457.

T. Koutzarova, **Das Transzendente bei Ibn Sinā. Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien**, Brill: Leiden - Boston 2009.

K. Kremer, **Der Metaphysikbegriff in den Aristotelen-Kommentaren der Ammonius-Schule**, Aschendorff: Münster 1961.

- M. Laarman, **Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent († 1293)**, Aschendorff: Münster 1999.
- W. Leszl, “On the Science of Being qua Being and its Platonic Background”, en Hecquet-Devienne - Stevens (eds.), **Aristote, Métaphysique Gamma...**, 217-265.
- M. Marcinkowska-Rosół, **Die Konzeption des ‘noein’ bei Parmenides von Elea**, De Gruyter: Berlin - New York, 2010.
- M. Migliori, **Il Sofista di Platone. Valore e limiti dell’ontologia**, Morcelliana: Brescia 2006.
- P. Natorp, “Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik”, en **Philosophische Monatshefte**, 24 (1887), 37-65. 540-574.
- D. O’Brien, “Le non-être dans la philosophie grecque. Parménide, Platon, Plotin”, en P. Aubenque (ed.), **Études sur le “Sophiste” de Platon**, Bibliopolis: Napoli 1991, 317-364.
- \_\_\_\_\_. “Le non-être et l’alterité dans le Sophiste de Platon”, en id., **Le non-être. Deux études sur le “Sophiste” de Platon**, Academia Verlag: Sankt Augustin 1995, 43-181.
- G. E. L. Owen, “Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle”, en I. Dühring - G. E. L. Owen (eds.), **Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957**, Göteborg 1960, 163-190.
- J. Owens, **The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics**, 3. ed., Pontifical Institute of Medieval Studies: Toronto 1978.
- Parménides, ed. A. H. Coxon, **The Fragments of Parmenides**, 2a. ed., Parmenides Publishing: Las Vegas - Athens - Zurich 2009.
- M. Pickavé, **Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts**, Brill: Leiden - Boston 2007.
- Platón, *Sophistes*, ed. D. B. Robinson - W. S. M. Nicoll, en E. A. Duke et al. (eds.), **Platonis Opera**, v. 1, Clarendon Press: Oxonii 1995, 383-471.
- G. Reale, “L’impossibilità di intendere univocamente l’essere e la ‘tavola’ dei significati di esso secondo Aristotele”, en id., **Il concetto di filosofia prima e l’unità della Metafisica di Aristotele**, Vita e Pensiero: Milano 2008, 407-446.
- S. Rosen, *Plato’s Sophist. The Drama of Original and Image*, Carthage Reprint, St. Augustine’s Press: South Bend (Indiana) 1999.
- P. Seligman, **Being and Not-Being. An Introduction to Plato’s Sophist**, Martinus Nijhoff: The Hague 1974.
- E. de Strycker, “Notes sur les relations ente la problématique du *Sophiste* de Platon et celle de la *Métaphysique* d’Aristote”, en P. Aubenque (ed.), **Études sur la “Métaphysique” d’Aristote. Actes du VI<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum**, Vrin: Paris 1979, 49-64.

