

## SÓCRATES Y LA APORÍA ONTOLÓGICA\*

### *Socrates and the Ontological Aporia*

Pierre AUBENQUE  
*Université Paris-Sorbonne*

BIBLID [(0213-3563) 6, 2004, 17-28]

#### RESUMEN

Si remitimos la dialéctica a su punto de partida socrático, es decir, a un método puramente interrogativo, hemos de comprender la aporía en un sentido radical: lejos de deberse a factores subjetivos o existenciales tales como la ignorancia de la respuesta, la aporía propiamente dicha es una cuestión que objetivamente no se puede decidir, pero que sin embargo, paradójicamente, no puede ser superada sino a través de una decisión. Se pone de manifiesto aquí que la cuestión del sentido de ser, básico en la metafísica desde Aristóteles, presenta este carácter de manera ejemplar.

*Palabras clave:* Sócrates, aporía ontológica, ser.

#### SUMMARY

If we bring dialectics back to its socratic origin, i.e. to a purely interrogative method, we are at the same time led to take aporia in a radical far from being due to such subjective or existential factors as the ignorance of the answer, aporia is, strictly speaking, a question that objectively cannot be settled in one sense more than in another— to the effect that, paradoxically, it is a question upon which one has necessarily and only to decide. The point here is that the question, basic to metaphysics from Aristotle onwards, «What does mean being?» presents this character in a paradigmatic way.

*Key words:* Socrates, ontological aporia, being.

\* Versión española del original francés «Sens et fonction de l'aporie socratique», publicado en *Philosophie antique*, nº 3 (2003), pp. 5-20, a cargo de Reynner Franco.

Sócrates es el fundador de una tradición que podría ser considerada como la mejor «aporética». Esta caracterización parece preferible a la de «dialéctica», concepto que, a través de sus avatares especialmente platónicos y hegelianos, ha adquirido un sentido bastante diferente, o incluso contrario, a la intención y práctica socrática. Para Sócrates, la dialéctica era el arte de interrogar, no de responder. Sobre este punto disponemos de los testimonios de Jenofonte y Aristóteles. Jenofonte nos informa que Sócrates cuestionaba siempre y no respondía nunca<sup>1</sup>. Aristóteles confirma este testimonio y añade la causa de este comportamiento de Sócrates: «porque reconocía que no sabía»<sup>2</sup>. Para responder hace falta saber, mientras que no es necesario saber para interrogar<sup>3</sup>. Más aun, el no-saber es el motor de la curiosidad interrogativa.

Es Platón, no Sócrates, quien define la dialéctica como «el arte de preguntar y de responder»<sup>4</sup>.

Aristóteles nos dice por qué el dialéctico como tal no puede responder: la causa está en el no-saber. Si con todo, contrariamente a su misión y empujado por una tendencia irreprimible, responde, es porque desea *aparentar* conocer la cosa en cuestión<sup>5</sup>, y si argumenta en su turno contra el interlocutor, es decir, si defiende una tesis, no puede hacerlo con dialéctica, sino con argumentos que *parezcan* verdaderos (*eikotes, endoxoi*, «verosímiles»). La dialéctica es esencialmente negativa, es decir, interrogativa; si se propone proceder no sólo a través de preguntas, sino por afirmaciones o negaciones, éstas no podrán pretender que haya una verdad aparente. La dialéctica positiva no puede ser más que «lógica de la apariencia»<sup>6</sup>.

De un modo inmediato, el método socrático de interrogación es presentado como independiente de todo saber. Recíprocamente, el método de interrogación no proporciona ningún saber: «ningún método que intente manifestar la naturaleza de cualquier cosa procede por interrogaciones»<sup>7</sup>. Por el contrario, «demostrar, no es preguntar (*erotan*), es plantear»<sup>8</sup>.

Pero entonces, ¿si la interrogación no funda ningún saber, cuál puede ser su utilidad? Ella cuestiona el saber de otro al revelar la imposibilidad en la que se encuentra de responder a la cuestión. Es aquí donde interviene el concepto de aporía. La aporía no es la cuestión, sino la imposibilidad de responderla y el sentimiento de inquietud que se deriva. La aporía es literalmente la ausencia de camino, y también, al mismo tiempo, lo que impide concluir la marcha. El hecho de no tener respuesta a la cuestión nos obliga a replantearla bajo otra forma o a plantear

1. JENOFONTE, *Mem.* IV, 4, 9-10.

2. ARISTÓTELES, *Sopb. El.* 34, 183 b 7 sq.

3. *Ibid.*, 11, 172 a 23-24, 30-32.

4. Véase por ejemplo *Cratilo*, 390c

5. Cf. ARISTÓTELES, *Sopb. El.*, 34, 183b3.

6. KANT, *Crítica de la razón pura*, Lógica trascendental, Introducción, III (A 61).

7. ARISTÓTELES, *Sopb. El.* 11, 172 al 5.

8. *An. pr.* I, 1, 24 a 24.

cuestiones adyacentes. La aporía, que es la ausencia de término, es, simultáneamente, el motor de la marcha.

Ésta es la situación existencial de Sócrates: «voy errante y estoy en la aporía (πλανωμαι μεν και απορω αει)»<sup>9</sup>. Pero, a partir de su propio ejemplo comunica la misma situación –y lo interesante de ella– a su interlocutor: «le hace estar en la aporía (ποιει απορειν)».

Estamos en la aporía cuando no podemos dar una respuesta fundada a una cuestión, es decir, una respuesta que no remita a otra cuestión. Por lo general no es el caso en la aporía. La mayoría de las cuestiones encuentran una respuesta que extrae su justificación bien sea de la experiencia (una proposición verificable empíricamente) o de un conjunto de demostraciones previas procedente de premisas aceptadas. Ahora bien, tanto la verificabilidad empírica como la coherencia demostrativa caracterizan las diferentes ciencias, sean empíricas o formales como las matemáticas. En este sentido, no hay aporía en la ciencia una vez constituida. El desconcierto del alumno que no puede encontrar la solución de un problema de geometría, como el joven esclavo de *Menón*, no es propiamente una aporía: el desconcierto se disipará en cuanto esté en posesión de las premisas adecuadas y la solución del problema no pueda ser cuestionada. La búsqueda de premisas es un arte difícil, en tanto depende de una lógica de la búsqueda, de una «zetética», no de una aporética.

Así pues, no hay aporía más que en los siguientes casos:

- (1) Si la respuesta a la cuestión es ambigua;
- (2) si la respuesta a la cuestión es arbitraria;
- (3) si hay varias respuestas a la cuestión, incompatibles entre ellas.

Pero estos tres casos pueden ser llevados a uno solo:

- (a) Si la respuesta es ambigua, ello equivale a dar simultáneamente al menos dos respuestas distintas a la misma cuestión, entre las cuales habrá que elegir;
- (b) si la respuesta es arbitraria, ello viene a decir de nuevo que se dispondría al menos de tan buenas razones para dar otra respuesta la misma cuestión;
- (c) si se dan varias respuestas, se deja en el preguntador la obligación de elegir entre las respuestas.

Estos tres casos son subsumidos en lo que Aristóteles denomina «igualdad de razones contrarias (ισοτης εναντιων λογισμων)»<sup>10</sup>. La aporía no es esta igualdad misma, no obstante la situación psicológica que ella propicia (desconcierto). Aristóteles tiene mucho cuidado al distinguir, en la aporía, la causa, que es la igualdad de razones contrarias, y el efecto, el desconcierto que ocasiona al cuestionado y que se comunica al que pregunta como insatisfacción en cuanto a la calidad de la

9. PLATÓN, *Hipp. mayor*. 304 c 2.

10. ARISTÓTELES, *Top.* VI, 6, 145 b 2 y 145 b 16-20.



conflicto nace sin duda aquí de una apariencia, pero que es «natural e inevitable»<sup>20</sup>, lo cual suprime todo carácter accidental a la situación de aporía y le otorga el estatus aporía esencial. La consecuencia psicológica es desprendida ya en la primera frase de la *Crítica de la razón pura*: «La razón humana... es agobiada por cuestiones que no puede eludir, pero a las que no puede responder»<sup>21</sup>. Se podrá discurrir sobre las causas de esta de situación, pero, desde el punto de vista formal, se nos presentan aquí las dos condiciones constitutivas de la aporía: insoslayabilidad de la cuestión y la imposibilidad de una respuesta fundada, única y unívoca.

La aporía es una forma de cuestionamiento. Desde luego no todas las cuestiones son aporéticas, a no ser que se concuerde con los escépticos en que ninguna cuestión admite respuesta verificable o demostrable. El positivismo, por el contrario, sostiene que cualquier cuestión bien planteada requiere una respuesta unívoca. En este sentido Marx afirmaba que «la humanidad no se plantea problemas que no puede resolver»<sup>22</sup>; el planteo mismo de la cuestión presupone que los elementos de las respuestas estén ya dados en la experiencia o en la historia. Con el mismo sentido, aunque con otras razones, Wittgenstein plantea «si es posible en general formular una pregunta, es igualmente posible responderla»<sup>23</sup>. Entre estas dos posiciones extremas se sitúa la intermedia representada por Aristóteles: hay cuestiones que no son aporéticas (en el sentido estricto que hemos dado a esta expresión) y otras que lo son.

Esto nos remite a una clasificación de tipos de cuestión:

(1) Hay cuestiones que yo llamaría «categoriales», es decir, las que, en el interior de una categoría determinada (que delimita una determinada clase de objetos de cuestionamiento), requieren una respuesta homogénea a ella, o sea, bajo la condición de su pertinencia, verificable por la experiencia. Retomando el ejemplo socrático de *Menón*, si pregunto «¿qué es la virtud?» y el interlocutor responde que «es una cosa bella», la respuesta puede ser verdadera, pero es impertinente como repuesta a la cuestión planteada. No obstante, la «*category mistake*» es una falta lógica que no tiene nada ver con una aporía. No habría aporía si no hubiese incluso duda esencial sobre el sentido mismo de la cuestión, aquí estaríamos pisando el terreno de metalenguaje o de la ontología, que examinaré más adelante.

(2) Hay cuestiones que yo llamaría «definicionales», que son propiamente las resultantes de una sola categoría, pero fundamental, que es el *ti esti*. Es bien conocido que Aristóteles atribuye a Sócrates el mérito haber sido el primero en planear el problema de las definiciones<sup>24</sup>. Este problema es resoluble de un modo principal: si es verdadero que —según la comprensión aristotélica que sobre este punto

20. *Ibid.* A 422.

21. KANT, o. c. Préface de la première édition (A VII).

22. MARX, K., *Introducción a una crítica de la economía política* (1857).

23. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 6.5.

24. ARISTÓTELES, *Metaph.* M, 4, 1078 b 18-19.

básicamente no difiere de la platónica— toda cosa tiene una esencia (*ousia* o *eidos*), y si la definición es el *logos* de la *ousia*, este *logos* debe poder ser encontrado. En estas condiciones no hay imposibilidad principal de decir lo que la cosa es. Podría ser arduo, no obstante la respuesta es guiada aquí por la intuición de la esencia (siempre de suyo disponible, en tanto, según Platón, objeto de reminiscencia), intuición que pone fin a la búsqueda. Si hay siempre de suyo acceso a una definición de la cosa («definición real» es un pleonasma), la búsqueda de la definición correcta depende de la zetética, no de la aporética. Nunca habría lugar a razones igualmente sostenibles para deliberar entre dos definiciones de la misma cosa: siempre habría una que es objetivamente mejor (*βελτιων*)<sup>25</sup>, más adecuada, que la otra.

¿De dónde viene entonces que la tradición haya llamado «aporéticos» a unos diálogos que conducen precisamente hacia la búsqueda de una definición? Advirtamos en primer lugar que esta designación es una invención de intérpretes modernos<sup>26</sup>, los cuales entienden este tipo de diálogo como diálogos sin conclusión. Ello podría ocurrir por falta de tiempo, como el final del *Menón* en el que Platón alega una imposibilidad principal para responder la cuestión *ti esti*. No tiene lugar aporía alguna en torno a la definición de objetos empíricos, ni de objetos matemáticos, ni de esencias ideales (si es que existen). No hay aporía si no es sobre la definición de objetos éticos o metafísicos.

Así pues, no hay aporía principal sobre la definición, excepto cuando ésta no pueda ser disociada de una interpretación ética o de una determinación ontológica. Los diálogos platónicos son tanto más aporéticos cuanto que se alejan del problema presuntamente socrático de la investigación definicional.

Creo que el *Cármides* y el *Teeteo* logran mostrar el modo como Platón pasa de la investigación definicional a la aporía propiamente dicha.

El *Cármides* y el *Teeteo* conducen ambos a la ciencia. Su aporeticidad fundamental podría parecer paradójica si se admite, como se ha dicho antes, que no hay lugar para la aporía en la ciencia. Pero el *Cármides* y el *Teeteo* no pretenden proporcionar ejemplos de investigación científica. No se sitúan en el interior de la ciencia, sino que son discursos sobre la ciencia, discursos metacientíficos.

El caso del *Cármides*, al cual me limitaré aquí, es ya tópico en este aspecto. Este diálogo no busca directamente una definición de la ciencia, sino que se pregunta cómo concebir la ciencia, o tener una ciencia de la ciencia. Ello nos pone en presencia de la siguiente aporía. No se puede conocer una ciencia sin conocer el objeto de esta ciencia, puesto que toda ciencia es ciencia de algo. Si tal es el caso, la ciencia de una ciencia particular no es otra cosa que esta ciencia misma. Pero el que posee esta ciencia no conoce, en tanto la posee, otra cosa que el objeto de

25. Cf. PLATÓN, *Men.* 76 e 7.

26. El adjetivo *aporetikos* no se encuentra ni en Platón ni en Aristóteles. En la literatura ulterior califica a hombres no a textos ni situaciones: *Aporetikoi* es uno de los nombres que se le da a los escépticos. Sobre los diferentes sentidos del término *aporía* y de los términos emparentados, cf. la investigación exhaustiva de MOTTE, A. y RUTTEN, Ch., 2001.

esta ciencia, y la ciencia de este objeto no es ella misma su propio objeto. En suma, no hay ciencia de la ciencia. La ciencia de la ciencia no es una ciencia, ya que, si lo fuera, no podría escapar de su propia cuestión; será necesario entonces admitir una ciencia de esta ciencia, y así sucesivamente hacia el infinito.

Tenemos aquí una aporía que, de cualquier manera que se la presente, se asemeja a aquella de Wittgenstein sobre imposibilidad del lenguaje de referirse a sí mismo: «Lo que se expresa en el lenguaje no puede ser expresado por el lenguaje»<sup>27</sup>. Considero que la misma aporía fundamental opera en la tesis negativa de Heidegger sobre el ser: «El ser del ente no es un ente». Si el ser del ente fuera un ente, sería necesario luego preguntar por el ser de este ente, y así sucesivamente al infinito; pero si el ser del ente no es un ente, no se puede decir lo que es este ser.

La aporía definicional (que en general es psicológica y relativa) se convierte en aporía esencial cuando el objeto de la definición no preexiste en la experiencia o en un mundo de ideas matemáticas (o de las ideas en general, si se admite su existencia), no obstante está constituida por la definición misma. Toda definición de un objeto no empírico o intuitivamente inaprehensible (como el objeto matemático) está sometida a un círculo: para definir una cosa, es necesario conocer su esencia; y para conocer su esencia, es necesario ante todo saber lo que ella es. Esta aporía, que acompaña a todo intento de definición no empírica, es tematizada por Platón en la célebre aporía de *Menón*: no se puede conocer eso que no se sabe, ya que no se sabe lo que se ha de conocer. La aporía de la circularidad no puede ser solucionada de forma lógica. No puede ser superada sino por una suerte de salida fuera del enfrentamiento de los argumentos contrarios: a través del recurso a la hipótesis –aquí, la hipótesis de la reminiscencia– o, de modo general, por medio de decisiones.

(3) Con ello llegamos a la tercera forma de aporía, sobre cuya pista hemos pisado ya por las dificultades inherentes a la definición. Son las aporías esenciales, no resolubles por vía lógica y que sólo pueden ser superadas a través de decisiones.  
¿En qué caso hay aporía esencial?

(a) Un primer caso es descuidado por los comentaristas del tratado de lógica de Aristóteles, mas sin embargo es mencionado por Aristóteles para ilustrar la «igualdad de los argumentos contrarios»; ésta es la aporía sobre la cuestión «¿qué debo hacer?»:

Quando, razonando en los dos sentidos, todas las razones nos parecen equitativas de una parte y de otra, ello significa entonces que estamos en la aporía a propósito de lo que debemos hacer (*απορούμεν οποτερον πραχόμεν*)<sup>28</sup>.

27. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 4.121.

28. ARISTÓTELES, *Top.* VI, 6, 145 b 19-20.

La aporía se vincula aquí a una alternativa, a un conflicto con respecto a los medios o, incluso, a una alternativa en cuanto a la elección del particular en el silogismo práctico. Lo principal en su generalidad es admitido comúnmente por todos o por la mayoría; en el orden ético se puede formular: *bonum est faciendum*. Esta premisa no es cuestionable. En compensación, es la elección de los medios o la determinación de minoría, es decir, de lo que es justo y bueno en el caso particular. Tomemos el caso del *Antígona* de Sófocles. En esta tragedia, todos quieren precisamente lo justo. ¿Pero, que es aquí lo justo? ¿Denegar la sepultura al enemigo de la ciudad o, al contrario, dar sepultura al hermano muerto? Dos tesis están aquí presentes: una que da prioridad a la salvaguardia de la ciudad, la otra, a la piedad familiar. Los argumentos son equiparables de una parte y de la otra: se ha hablado en los dos sentidos (*εν ειρηται διπλα*), comenta el coro (v. 725). Creonte y Antígona tienen ambos razón. Si uno tuviera razón y el otro no (lo que admiten demasiado fácilmente los lectores modernos, orientados hacia Antígona), no tendría lugar la tragedia.

En esto se aprecia quizás lo interesante de tomar al pie de la letra la definición aristotélica de aporía, según la cual las tesis antagónicas son contrarias y no contradictorias. Si fuesen contradictorias, una sería verdadera y la otra falsa, y habría a lo sumo la posibilidad de una vacilación para reconocer cuál de las dos es verdadera. Pero la aporía trágica nace en realidad de la contrariedad de las razones. En correcta lógica aristotélica, los contrarios no pueden ser verdaderos al mismo tiempo, pero sí falsos. Ésa sería una manera razonable, mas no «trágica», de disolver la aporía: demostrar que ambos protagonistas están en lo falso. Pero eso volvería de nuevo a cuestionar la cuestión, a plantear otra cuestión, tras haber declarado la primera como una cuestión no pertinente, un falso problema. Esto es lo que seguramente quería decir el retórico Diodoro de Sicilia al proponer «solucionar la aporía por la aporía (*αποριαν απορια λυειν*)<sup>29</sup>.

La aporía se disuelve por la negación de la cuestión. Pero hay cuestiones que no se pueden esquivar y tanto menos, en el ámbito práctico, que la acción requiera en general una decisión rápida. No se puede deliberar hasta el infinito. De donde la insoslayabilidad de la decisión y, cuando son iguales las razones de una decisión que no puede ser completamente fundada, el rechazo a elegir son ellas mismas una elección que vuelve a entrar en el ámbito de la alternativa.

¿El caso de la decisión práctica bajo la presuposición de igualdad de las razones no es más que metáfora, o la decisión no es más bien la culminación necesaria de la aporía?

(b) Esto es lo que examinaremos a propósito de dos aporías teóricas fundamentales, a las que se reducen todas las aporías metafísicas: la aporía del fundamento y, de nuevo, la aporía de la esencia o del ser.

29. DIODORO DE SICILIA, I, 37.

La aporía del fundamento o del principio se deja formular fácilmente. El fundamento no puede ser fundado a partir de sus consecuencias, puesto que estas consecuencias presuponen el principio que se pretende fundar. En concreto, el primer principio no puede ser demostrado, puesto que toda demostración presupone este principio mismo, en este caso, el principio de contradicción. Toda demostración del principio implica una *petitio principii*. La única cuestión pertinente no consiste en preguntarse cómo solucionar la aporía, sino cómo eludirla.

El método de análisis, prestado de los geómetras, y que consiste en invertir el orden de las razones, para hacer de la consecuencia la premisa de una demostración a la inversa que hace del principio la conclusión de su consecuencia, no posible si no es en el interior de un sistema cerrado, homogéneo, en el interior de aquel en el que las razones son contemporáneas y su secuencia reversible. Aparte de las matemáticas, no se ve ámbito en el que sean dadas esta homogeneidad y esta intemporalidad. Se recurrirá por tanto a la hipótesis (tomar el principio por hipótesis, que se juzgará por la utilidad de sus efectos, pero que permanecerá siempre cuestionable y precaria), a la creencia, a la descalificación dialéctica y posiblemente ética de los negadores del principio (éste es el camino del *elenchos* aristotélico).

Una vía original, propuesta por Karl-Otto Apel, consiste en hacer del procedimiento mismo de establecimiento del principio el fundamento de su fundación. La fundación (*Begründung*) presupone, por su acto mismo, lo que intenta establecer, es decir el primado del discurso o de la racionalidad (*logos*). Por el contrario, el negador del principio ejecuta o, más bien, en un sentido positivo, practica una contradicción preformativa, mostrando con ello, a defecto de demostrar, la insoslayabilidad del principio que cuestiona. Cuestionando el *logos*, lo certifica<sup>30</sup>. Pero éste es un modo de fundación pragmático que implica salir de la lógica interna al discurso para decidir si el discurso que se practica tiene un valor o un sentido. La cuestión sería válida ella misma en su planteamiento. Interrogarse sobre el sentido es formular lo que ya lleva sentido para plantear la cuestión del sentido y por tanto, responder de una vez con ello. La aporía encuentra aquí la salida en ella misma, pero sin que se pueda decir que la cuestión planteada, y que da lugar a la aporía, esté con ello solucionada. Procura más bien una suerte de tránsito a otro nivel, que se podrá llamar trascendental porque es una condición de posibilidad, pero eso no afecta en nada al carácter no demostrable, por tanto, en sentido propio del término, arbitrario, de la decisión. La decisión contraria, la del absurdo, sería pragmáticamente nefasta, no obstante queda lógicamente abierta.

Llegamos ahora a la aporía final y fundamental, la cual vimos ya surgir a propósito de la definición y que podríamos denominar aporía de la esencia, aporía propiamente ontológica, aquella que nace de la cuestión «¿qué es el ser?». Recordemos que esta pregunta es declarada por Aristóteles la más aporética de las cuestiones en el sentido de que no tiene principio ni tendrá final en el tiempo: el ser

30. Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* Γ, 4, 1006 a 26.

es παλαι τε και νυν και αι ζητουμενον και αι απορουμενον)<sup>31</sup>. Lo que podría pasar por énfasis tiene realmente aquí un sentido muy preciso. La expresión se toma prestada de Platón, quien ya habla de la aporía en torno a la misma cuestión<sup>32</sup>, pero con una inflexión decisiva: para Platón, estamos ahora (*nun*) en la aporía, y espera solucionarla; lo hará, piensa, con la teoría de los *megista gene*. Aristóteles no tiene esta esperanza.

La aporía ontológica reside en el hecho de que el ser es un homónimo, es decir, que tiene una pluralidad de sentido. Esta homonimia no es solamente aparente ni, en consecuencia, superable por un procedimiento de reducción a la unidad: los sentidos múltiples del ser no son las especies de un género, que sería el ser; pues estos sentidos múltiples (las «categorías») son ellos mismos los géneros, por tanto el ser no es un género (en consecuencia no es «su» género). Después de todo su unidad «buscada» es unidad genérica, es la de un transcendental, que, en tanto condición de toda definibilidad, no es él mismo definible. El ser no lo es de la esencia, puesto que la esencia es uno de sus sentidos. Estos argumentos justifican que el ser es un homónimo hasta a cierto punto: como en el caso análogo del Bien, se procura una homonimia «no fortuita (ουκ απο τυξης)»<sup>33</sup>. La homonimia del ser (y del Bien) es no obstante lo que Jaako Hintikka denomina una *mere ambiguity*, en el sentido de que no hay definición única del término, y que sus distintas aplicaciones (como mucho infinitas) se hacen en virtud de sentidos diferentes según los casos: la cantidad no es la cualidad, ni el lugar, ni la relación, etc.<sup>34</sup>. Desde luego hay en ello una ambigüedad, pero es, si se puede decir con Kant, «natural e inevitable».

La ambigüedad no es fortuita cuando, a falta de definición común, subsiste un determinado colectivo bajo la forma de la relación en un término único (*pros hen*) y primero (*proton, arche*). Esta estructura, que se aplica precisamente al caso del ser, es lo que G. E. L. Owen denominó con bastante precisión *focal meaning*. Pero,

31. ARISTÓTELES, *Metaph. Z*, 1, 1028 b 3.

32. Cf. PLATÓN, *Soph.* 244 a 7.

33. Cf. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.* I, 6, 1096 b 25-27.

34. No puedo de hecho seguir aquí a HINTIKKA, J. (1959 y 1973), quien distingue dentro de *paliadlos ligomtna* justamente entre la «multiplicidad de aplicaciones» y «la homonimia propiamente dicha» (*mere ambiguity*), pero asimila luego, me parece, homonimia propiamente dicha y homonimia *apo tuches* («fortuita»). En esta última expresión, que sólo se encuentra en *Eth. Nic.* I, 6, 1096b27, «homonimia» se comprende en sentido estricto, como lo prueba la línea 1096b25: se trata del caso donde, entre los diferentes sentidos del término polisémico, «no se refiere a algo común en virtud de una idea única». Los sentidos del ser (o del Bien) son de hecho homonímicos (en sentido estricto) (*contra* Hintikka 1973, p. 11), pero no lo son «por azar (*apo tuches*)». En el interior de la polisemia es necesario de hecho distinguir tres casos, y no dos, como lo hace Hintikka, a saber: (1) variedad simple de aplicaciones, que permite la subsistencia de la unidad de la definición; (2) homonimia no fortuita, para la que Aristóteles propone varios casos: por relación a un término único, por dependencia de un término único, y por analogía; (3) homonimia puramente fortuita. El tercer caso es ilustrado por el ejemplo, que luego sería célebre, del «perro», animal de constelación celeste. El segundo caso –intermedio, pero filosóficamente más interesante– es el del ser, el Bien y lo Uno.

¿dónde está, en el caso del ser, el «focus», el punto de convergencia? No disponemos de ninguna intuición por la razón esencial de que, para tener tal intuición y reconocerla como proveedora del sentido primero del ser, deberíamos ya haber decidido los criterios a los que debe responder este primer sentido. Pero, si el primer sentido es el criterio de lo que aquí merece plena y permanentemente el nombre del ser, no hay entonces criterio que nos permita reconocer este sentido primero y dominante.

Esta dificultad ha sido planteada recientemente por W. V. O. Quine y J. Hintikka bajo el nombre de «inescrutabilidad de la referencia», título aquí pertinente si se admite que toda ontología es, a través de la palabra «ser», una teoría de la referencia. Una primera dificultad surge debido a que la palabra «ser», tomada de una lengua natural o un grupo de lenguas (indoeuropeas), no tiene un sentido determinado, sino una pluralidad de sentidos posibles. Ciertamente uno de estos sentidos parece predominante, pero no lo es más que por ser considerado en el sentido léxico (y no sintáctico) del verbo «ser», donde «ser» se opone por una parte a «devenir», y a «parecer, aparecer» por la otra. Desde el punto de vista de la lengua natural (de los Griegos), era tentador hacer de la *ousia* («*étantité*», *beingness*), en el sentido de «sustancia» —con la connotación léxica de «permanencia»—, el sentido primero y fundamental (*proron*, *arche*) de la expresión polisémica «ser». Pero no había ninguna necesidad. Si se toma la lista de las categorías del ser, en la que ninguna puede ser excluida *a priori* de la candidatura a la primacía, se observa que cada una de las nueve categorías distintas, de la esencia, habría podido ser tenida sin absurdidad por primera: la relación, la acción, la cantidad, el tiempo, etc. Se podrían citar ejemplos históricos de estas decisiones alternativas posibles: el sentido primero es para los protagóricos la relación, para los pitagóricos la cantidad (números), para los heraclitianos el tiempo, para los atomistas el lugar, para los estoicos la acción, etc.

No hay ninguna necesidad intrínseca para la elección de *ousia* como primer sentido del ser ni, de suyo, para la elección del ser (que sugiere una primacía de la *ousia*) como título general de la referencia. Los neoplatónicos, siguiendo la misma elección realizada por Platón y sobre todo Aristóteles en favor del ser, procurando la *ousia* en interior del ser y ante el peligro de subdeterminación unilateral que implicaría dos posibles elecciones, prefirieron recurrir a lo Uno, que es menos determinado que el ser, como primer principio de lo que resultaría por tanto una «henología», y no una ontología en sentido estricto.

Que haya una historia de la ontología en sentido amplio, y que haya «ontologías alternativas», no es un accidente, sino la consecuencia inevitable de la indeterminación, de la inescrutabilidad de su punto de partida, las cuales obligan a «decisiones» incomensurables entre ellas e intraducibles, si no están en las categorías de otra teoría.

Que no haya absolutez del punto de partida, porque no tenga evidencia ni demostración posible sin círculo vicioso; que toda ontología esté suspendida en una decisión, en un compromiso que puede tener buenas razones, si no lógicas al

menos pragmáticas o éticas, éste es, me parece, el efecto principal del cuestionamiento socrático. En este sentido, es Sócrates el verdadero iniciador de la metafísica, pero de una metafísica aporética y crítica y, en la medida en que incluye necesariamente la reflexión sobre sus condiciones de posibilidad, «transcendental»<sup>35</sup>.

#### BIBLIOGRAFÍA

- HINTIKKA, J., «Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity», *Inquiry*, 2 (1959), pp. 137-151.  
— «Aristotle and the ambiguity of ambiguity», en Id., *Time and Necessity. Studies in Aristotle's theory of modality*, Oxford, 1973, pp. 1-26.  
MOTTE, A. & RUTTEN, Ch. (eds.), *Aporia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain-la-Neuve, Paris, 2001 (Aristote. Traductions et études).  
QUINE, W. V. O., 1969, *Ontological relativity and other essays*, New York, Londres, 1969.

35. Esto es lo que parece sugerir QUINE, W.V.O., 1977, al final del cap. 2.