

**SEGALERBA, GIANLUIGI. *Semantik und Ontologie. Drei Studien zu Aristoteles*. Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien: Peter Lang, 2013. 547 pp.**

El libro que nos llega es una contribución en torno a la aristotélica doctrina de los universales en relación con la teoría platónica de las Ideas. A ello se suma el interés por la naturaleza semántica de los términos, lo cual reviste también un aporte para las bases de una reflexión lingüística. El autor, Gianluigi Segalerba, nacido en Génova en 1967 y doctor en Filosofía por la Universidad de Pisa, orientó el enfoque de su carrera de investigador principalmente hacia el concepto de sustancia en Aristóteles. Fruto de dicha labor, repartida entre sus estancias postdoctorales en las Universidades de Berna y Viena, es el título que presentamos. En la nota previa que antecede los distintos trabajos que reúne dicho volumen, Segalerba advierte que su finalidad no ha sido hacer hincapié en las posiciones de Platón, sino más bien hacer frente a «una posible interpretación de la interpretación [*einer möglichen Interpretation der Deutung*]» (p. XIII) que se habría hecho del pensamiento de Aristóteles con referencia a Platón y al platonismo. Por tal motivo, el autor se excusa de no haber abordado la obra platónica en sí misma, sino de haberse remitido solo a ella en tanto que interpretada por otros autores.

Si bien Segalerba evidencia un amplio manejo de la vasta obra del estagirita, el estudio establece un importante punto de apoyatura en su propia reconstrucción [*Rekonstruktion*] interpretativa del perdido tratado *Sobre las ideas* de Aristóteles. Como base hermenéutica, la labor se ha fundado en la exégesis dejada por Alejandro de Afrodisias a *Metafísica I, 9*. En dicha fuente, se encuentran transcritos algunos fragmentos que se atribuyen a Aristóteles. Es de destacar que Segalerba ofrece con este estudio, publicado en 2013, un aporte no solo a la edición bilingüe en colaboración llevada a cabo exactamente trece años antes en Buenos Aires por M. I. Santa Cruz, M. I. Crespo y S. G. Di Camillo, *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado sobre las Ideas*, Eudeba, Buenos Aires, 2000, sino también a los artículos referentes a dicha temática que en nuestro medio, y muy especialmente en la última década, se han venido publicando.

El volumen consta de tres partes. En la primera, *Aspectos de la teoría aristotélica de las sustancias segundas y los universales*, el autor analiza el origen de la temática de los universales en la filosofía aristotélica. Ocupa el principal eje de la investigación la herme-

néutica del concepto de sustancia en el estagirita. Para ello, se aborda dicha temática en las *Categorías*, luego se consideran las condiciones ontológicas del argumento del tercer hombre y, posteriormente, las refutaciones aristotélicas a los sofistas. Más adelante el autor se centra en la distinción que establece Aristóteles entre las cosas individuales y los universales en *De interpretatione*. Particularmente se plantea el «difícil equilibrio de Aristóteles [*Aristoteles' schwieriger Balanceakt*]» (p. 69) en cuanto a la temática de los universales. La conclusión a la que el autor arriba en esta primera parte pone de manifiesto el concepto de las ideas platónicas como entidades contradictorias. En el *Apéndice* hallamos una síntesis de la discrepancia aristotélica en cuanto a la platónica teoría de las ideas.

En la segunda parte, *Aspectos de la sustancia en Aristóteles*, el autor encara el carácter de «polivalencia [*Mehrwertigkeit*]» que, según él, tendría el concepto de sustancia en Aristóteles: «la polivalencia del concepto de "sustancia", por tanto, constituye un punto fundamental e inevitable en mi interpretación: el concepto de "sustancia" tiene diferentes contenidos de sentido y se refiere pues a diversas entidades [*Die Mehrwertigkeit des Konzeptes "Substanz" bildet deswegen einen entscheidenden und unumgänglichen Punkt in meiner Interpretation: das Konzept "Substanz" hat verschiedene Sinngehalte und bezieht sich dementsprechend auf verschiedene Entitäten*]» (p. 108). Se presta nuevamente una especial consideración a los aspectos de la sustancia que se hallan en *Categorías*. El autor recalca que la sustancia aristotélica posee «una polivalencia real [*eine tatsächliche Mehrdeutigkeit*]» (p. 149). Además, «esta polivalencia no es una polivalencia accidental [*diese Mehrwertigkeit keine zufällige Mehrwertigkeit ist*]» (p. 150), dado que la sustancia primera se refiere a un individuo, en cambio la «sustancia segunda aparece como un género [*zweite Substanz eine Gattung aufscheint*]» (p. 150).

El autor pasa luego a analizar la sustancia aristotélica en *De anima*. Aquí la polivalencia de la sustancia revestiría la característica de ambivalencia, dado que el concepto de sustancia en el ser viviente se halla compuesto de materia y forma, hallándonos así ante la modalidad propia de «la entidad compuesta [*die zusammengesetzte Entität*]». El siguiente análisis aborda el concepto de sustancia en *Metafísica Z, 1*. Aquí el autor concluye que el universal no constituye una realidad para el estagirita. Se detiene seguidamente en la consideración de la sustancia sensible en *Metafísica Z, 8*, para continuar con las observaciones sobre algunas de las características de «la sustancia en tanto que sustancia [*der Substanz als Substanz*]» (p. 238)

en *Metafísica* en general. Se aborda luego la consideración de distintos aspectos en cuanto a la forma y la materia en *Metafísica Zeta*, *Eta* y *Theta*. El autor alude aquí a ciertas consideraciones en el área de la biología. El interés que ocupa luego el texto se refiere a la estructura de la definición en *Metafísica Zeta* y *Eta*, donde se busca hallar una debida explicación a «las razones de la unidad de la forma y la materia [*die Gründe für die Einheit von Gestalt und Materie*]» (p. 269). La conclusión del autor será que dicha unidad de materia y forma «se encuentra por tanto en última instancia en la estructura de la realidad misma [*liegen daher letztendlich in der Struktur der Realität selbst*]» (p. 269).

El interés de los últimos capítulos de esta segunda parte de la obra se centra en la contraposición y la incompatibilidad entre la sustancia y el universal en *Metafísica Zeta 13* y *Zeta 16*. Luego de ello, el autor pasa a precisar la relación entre percibir, pensar y conocer la sustancia. El análisis se detiene en los procesos perceptivos y cognitivos del alma humana. Segalerba se pregunta sobre el modo «como la sustancia [del hombre] percibe y conoce la entidad de la realidad [*wie die Substanz die Entitäten der Realität wahrnimmt und erkennt*]» (p. 285). Luego de señalar la condición aristotélica de «el intelecto como algo vacío [*der Intellekt als etwas Leeres*]» (p. 292) frente a lo real, se concluye que «la función del intelecto en relación con la realidad y con los objetos de conocimiento es básicamente la de un receptor, no posee una función productiva [*die Funktion des Intellektes im Verhältnis zur Realität und zu den Erkenntnisobjekten ist grundsätzlich eine empfangende, nicht eine produktive Funktion*]» (p. 310). Sin embargo, no habría que perder de vista que también «el mismo intelecto desempeña un papel activo en la medida...[que] “reconstruye” y “reproduce”...lo universal [*der Intellekt selbst eine aktive Rolle in dem Maße spielt...[dass] “rekonstruiert” und “reproduziert”... das Allgemeine*]» (p. 310-311). El universal en Aristóteles sería entonces para el autor una reproducción y reconstrucción de la mente humana en base a los datos de la sensibilidad.

En último término, Segalerba aborda la consideración de la sustancia eterna, inmóvil y sobrenatural en *Metafísica Lambda*. Entre varios puntos conclusivos, se señala que «el intelecto [divino] no sufre ningún cambio en la actividad del pensamiento [*erleidet der Intellekt keine Veränderung in der Tätigkeit des Denkens*]» (p. 317). El autor vuelve a reiterar esta idea: «el motor inmóvil piensa sin cambios [*das unbewegte Bewegende denkt ohne Veränderung*]» (p. 317). Esta conceptualización lo lleva a expresar que no parecería

entonces ser del todo explicable «como es que la realidad pura, y que por lo tanto todavía no se encuentra en un estado puramente potencial, hace una transición de la potencia al pasar a la realidad [finita] [*da sie reine Wirklichkeit ist und sich daher weder in einem ausschließlich potentiellen Zustand befindet noch einen Übergang von Potenz zur Wirklichkeit durchläuft*]» (p. 317). Dicha «transición» divina no tendría que ser sin embargo «bajo ningún aspecto incómoda o penosa [*unter keinem Aspekt beschwerlich oder mühsam*]» (p. 317). Expresiones como estas evidencian el perfil interpretativo del autor en cuanto al primer motor aristotélico. Circunscripto tal vez al hegeliano modo de entender lo divino como pura identidad entre «lo pensado y el pensamiento [*das Gedachte und das Denken*]» (p. 318), muy posiblemente el autor pudo no haber llegado a visualizar en Aristóteles todo el alcance que posee la prioridad metafísica de la primacía del ser como acto.

La tercera y última parte de la obra, *Sinonimia en los escritos de las Categorías contra la no-homonimia en el argumento de relación [Bezüglichen]*, es la más extensa. Allí el autor aborda la interpretación de las condiciones ontológicas de la sinonimia en Aristóteles y la distinción radical de esta con la no homonimia, o bien no equivocidad, en el pensamiento platónico. Luego de haberse extendido en las *Observaciones preliminares, Definiciones, Comentarios y aclaraciones*, se enuncia la opción radical de aceptar la participación o bien rechazar el modelo participativo. Si bien para el autor en Aristóteles es claro «que la sinonimia tiene una correlación ontológica o, en otras palabras, que la importancia de la igualdad de la predicación es el reflejo de las relaciones ontológicas [*dass die Synonymie eine ontologische Korrelation hat, oder; anders gesagt, dass die Bedeutungsgleichheit der Prädikation den Reflex ontologischer Verhältnisse darstellt*]» (p. 360); no obstante, la investigación analiza el debate entre quienes admiten o no la referencia ontológica de la significación. Se aborda el tema de las condiciones de la predicación de la sinonimia en Aristóteles, para pasar luego a considerar la posición ontológica de la sustancia segunda aristotélica vinculada a aspectos de la esencia.

Finalmente, el autor se detiene en considerar la sinonimia, es decir, la igualdad y la uniformidad de la predicación, en la hipotética reconstrucción del tratado *De Ideis*. El texto se extiende en el análisis de lo que se considera el argumento más relevante del escrito de Alejandro de Afrodisias (*De Ideis I*, 82.11-83.17): «debido a que aquí se hace referencia explícita al problema de la falta de homonimia de la predicación [*denn hier wird explizit auf das Problem der Nicht-Homonymie der Prädikation hingewiesen*]» (p. 420-421) tal

como lo consideraba Platón. El análisis deja ver que para el discurso humano, no en todos los casos son necesarias las ideas o bien el modelo de la ejemplaridad. Siguiendo la interpretación y el comentario de Alejandro de Afrodisias, tampoco las ideas cumplen siempre el papel de modelo ejemplar. El autor también alude a algo análogo en cuanto a la conducta humana; así en la vida práctica, uno podría prescindir de modelos de conducta. Segalerba se detiene a lo largo de varios capítulos en la consideración de diferentes detalles y aspectos del principal argumento de *De ideis*, para pasar luego a abordar el tema de los casos de predicación no homónima.

Concluye la obra con unas breves observaciones finales. En primer lugar, el autor considera que las dificultades semánticas de sinonimia y no homonimia estarían dadas «debido a que las ontologías y las entidades son diferentes [*weil die Ontologien und die Entitäten unterschiedlich sind*]» (p. 532). Muy audazmente sugiere que, si «se aceptan dos ontologías [*beiden Ontologien angenommen werden*]» (p. 532) y estas «en forma simultánea [*gleichzeitig*]» (p. 532), ello podría obrar como solución del problema. Es decir, una de ellas consistiría en el soporte para aceptar y evaluar los objetos de la percepción sensible, la otra sería la que estaría estructurada por la mente humana, encargada de «construir la realidad de acuerdo de antemano con este esquema [*die Wirklichkeit gemäß diesem Schema im Voraus aufbaut*]» (p. 532). El esquema al que se alude sería ofrecido a la mente por el conocimiento sensitivo. Lo decisivo es que, en ambos casos, «el aparato ontológico de ningún modo está equipado con modelos existentes de forma independiente [*der ontologische Apparat keineswegs mit selbständig existierenden Vorbildern...ausgestattet*]» (p. 533). Precisamente por tal motivo, el autor afirma que «el modelo no existe independientemente, para garantizar las condiciones para la predicación no homónima [*man kein unabhängig existierendes Vorbild, um die Bedingungen für die nicht-homonyme Prädikation zu gewährleisten*]» (p. 534). Dicho en otras palabras, dado que no habría ninguna ejemplaridad ni tampoco esencias en las cosas, se haría posible entonces la predicación equívoca. De este modo se demostraría «el principio de contradicción como una fórmula estructural de la realidad<sup>1</sup>». Trasladar al campo moral el alcance de dicha conclusión resulta obvio.

---

<sup>1</sup> La expresión transcrita corresponde a la segunda parte del título del siguiente artículo: SEGALERBA, G., *Ohne Satz vom Widerspruch keine Entität – der Satz vom Widerspruch als Strukturformel der Realität*, en: *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. 5, Nº 2, São Paulo, November 2011, pp. 1-57.

La obra se instala en una línea de tradición hermenéutica muy característica de nuestro tiempo. El lenguaje filosófico buscó en todo momento hallar una rigurosa formulación lógica. La selección de textos, sobre todo de Aristóteles, también de Platón y Alejandro de Afrodiasias, la bibliografía que es abundante, precisa y actualizada, junto con las extensas referencias a pie de página, ofrecen al investigador herramientas valiosas. El volumen evidencia una labor que es fruto de mucho tiempo de trabajo. En cuanto al aspecto interpretativo, quizás sería conveniente, tanto para esta como para otras publicaciones referentes a dicha temática, prestar atención al punto de vista parcial que habrían tenido no solo los comentarios, sino también la selección de los hipotéticos textos de Aristóteles llevada a cabo por Alejandro de Afrodiasias. La contextualización de dicho comentarista se torna decisiva para el investigador. Las principales tesis de este exégeta de la obra de Aristóteles son las que, siglos más tarde, se verán reeditadas y mejoradas por Averroes.

Muy particularmente en cuanto a la temática de la obra, resulta significativa la ausencia del tratamiento específico del tema *metafísico* de la analogía<sup>2</sup>. Asimismo, el abordaje de los textos se vería enriquecido, y no correría el riesgo de verse deformado, si se hiciera desde el contenido completo de la obra del estagirita y no de un modo parcial, es decir, atendiendo debidamente al trasfondo metafísico, el cual conlleva, dentro de sus tesis fundamentales, la ineludible realidad de las esencias existentes. Por el contrario, encontramos en la obra de Segalerba una publicación más que se suma a aquellas que se esmeran por señalar únicamente el aspecto antiplatónico que tendría la obra aristotélica. No todos los investigadores ofrecen dicha perspectiva<sup>3</sup>. En base al análisis de los textos del estagirita, también se ha admitido que, si bien «Aristóteles calla los puntos de coincidencia<sup>4</sup>», estos existen. En este sentido, *Semantik und Ontologie* de

---

<sup>2</sup> Solo aparecen dos breves y circunstanciales referencias al término *Analogie*. Una en el cuerpo del texto y otra al pie de página. Cf. p. 267 y p. 290 respectivamente.

<sup>3</sup> Cf. DI CAMILLO, S. G., *El argumento de «Lo uno y lo múltiple» en el tratado sobre las ideas de Aristóteles*, en: *Synthesis*, Vol. 17, La Plata, 2010, p. 47: «nos preguntamos acerca de la validez de la reconstrucción aristotélica de los argumentos platónicos y sostenemos que hay indicios en los diálogos que nos permiten concluir que Aristóteles no traiciona el pensamiento de Platón».

<sup>4</sup> DI CAMILLO, S. G., *El carácter dialéctico de la historiografía aristotélica. Estrategias argumentativas en Metafísica I, 9*, en: SANTA CRUZ, M. I., MARCOS, G. E. Y DI CAMILLO, S. G. (comp.), *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, Colihue, Buenos Aires, 2004, p. 212.

G. Segalerba tiene el mérito de haber puesto una vez más a nuestro alcance elementos de una definida y antigua línea interpretativa de la obra aristotélica, vinculando la misma a inquietudes semánticas y tomando esquemas conceptuales y herramientas propias de la hermenéutica del siglo XXI.

PATRICIA N. SAMBATARO

**Étienne Gilson, *El amor a la sabiduría*, Rialp, Madrid, 2015, 72 pp., ISBN 978-84-321-4513-1**

La editorial Rialp, de la mano de Rafael Caldera —a cargo de la presentación, traducción y notas—, nos ofrece en esta oportunidad la tercera edición española del libro del medievalista francés Étienne Gilson (1884-1978), pensador que tuvo una vastísima labor intelectual pero que brilló sobre todo por sus escritos y alocuciones en torno al pensamiento de Tomás de Aquino.

El volumen está compuesto por un discurso y una conferencia que Gilson diera en la Universidad de Harvard y en la de Marquette respectivamente. El primer texto data de 1927 y se titula *Ética de los estudios superiores*, mientras que el segundo es de 1948 y lleva por nombre *Historia de la filosofía y educación filosófica*. En ambos textos el autor aborda el tema del verdadero amor a la sabiduría, pero en cada uno toca con su prolija y afable pluma algún aspecto del mismo.

En *Ética de los estudios superiores* —a pesar de los casi noventa años de la conferencia— se ofrece un tema por demás actual y necesario para el académico e investigador que se precie de tal. Allí Gilson redefine el término erudición (*scholarship*) que suele estar más difundido, es decir, aquel que pone el acento en la cantidad de conocimientos que alguien posee. En cambio, para nuestro autor, el auténtico erudito es aquel cuya vida intelectual es parte de su vida moral, el que ha decidido ajustar su vida intelectual a las exigencias de su conciencia moral. Y lo primero que ello exige es la *honradez intelectual*, es decir un respeto escrupuloso por la verdad. El erudito que posee esta virtud, *v.gr.*, nunca cita un libro que no ha usado y nunca usa un libro que no ha de citar. Así como en la honradez moral no hay detalles que puedan omitirse, lo mismo puede decirse de la honradez intelectual. La segunda virtud que se exige de un erudito es la *humildad*, a la que en lenguaje moderno podría llamarse *sumisión a la verdad* u *objetividad*. Esta virtud implica estar siempre abiertos a la verdad, sea antigua o nueva y, por supuesto, someternos a ella, cualquiera sea la