

**LA FORMA ARISTOTÉLICA Y LA SOLUCIÓN  
DE LAS APORÍAS DEL LIBRO BETA**

Javier Aguirre

**RESUMEN**

El núcleo de la filosofía aristotélica a partir del cual se replantean las grandes cuestiones metafísicas que abordaron por los pensadores anteriores, fundamentalmente Platón y los filósofos de la Academia, se estructura en torno a las nociones de ser (einaí, tò ón), substancia (ousía) y forma (eidos, tò ti en einai), largamente tratadas por el Estagirita en los libros centrales de la Metafísica. De la correcta interpretación de dichas nociones depende en gran medida la comprensión de las soluciones aportadas por Aristóteles a las cuestiones aporéticas enunciadas y desarrolladas por el filósofo en los tratados Beta y Kappa 1-2, y estructuradas en torno al objeto propio de la filosofía primera, a la determinación de las substancias existentes, y a la determinación de la naturaleza de los primeros principios de la realidad.

**PALABRAS CLAVE**

*Beta, Kappa 1-2, aporía, ser, substancia, forma.*

**ABSTRACT**

The very core of the Aristotelian philosophy, where the great metaphysical issues tackled by his predecessors (especially Plato and the philosophers from the Academy) were reconsidered, is structured around the notions of being (einaí, tò ón), substance (ousía) and form (eidos, tò ti en einai), largely discussed by Aristotle in the central books of *Metaphysics*. The understanding of the solutions provided by Aristotle to the aporethic questions formulated and developed by him in the Beta and Kappa 1-2 books concerning the proper object of the first philosophy, the determination of the existent substances as well as the determination of the nature of the first principles of reality, depend all of them on the correct interpretation of such notions.

**KEYWORDS**

*Beta, Kappa 1-2, apory, being, substance, form.*

*eidos*

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: octubre 21 de 2009  
Fecha de aceptación: abril 5 de 2010

## LA FORMA ARISTOTÉLICA Y LA SOLUCIÓN DE LAS APORÍAS DEL LIBRO BETA\*

Javier Aguirre Santos\*\*

Universidad del País Vasco (España)

### 1. LAS APORÍAS DE LA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES

A juicio de Aristóteles, la lista de aporías a la que, en la *Metafísica*, deberá enfrentarse todo aquel que desee ocuparse de la “ciencia buscada” aparece redactada en tres ocasiones, correspondientes a los capítulos B 1, B 2-6 y K 1-2. La redacción de B 1 es una simple exposición de las aporías que posteriormente son desarrolladas a lo largo de B 2-6, y K 1-2 resume el contenido de B 2-6, si bien entre ambas redacciones existen numerosas e importantes diferencias formales y de contenido. En estas tres listas, Aristóteles expone y desarrolla las grandes cuestiones relativas a filosofía primera, todas las cuales el Estagirita ha heredado de la tradición, y que a su modo de ver no han sido resueltas ni suficientemente desarrolladas. Los libros aporéticos plantean las siguientes cuestiones: 1- ¿Corresponde o no a una misma ciencia estudiar todos los géneros de causas? 2- ¿Corresponde o no a una misma ciencia estudiar los principios demostrativos (principio de no contradicción, principio del tercio excluido, etc.) y la substancia? Y si su estudio pertenece a ciencias distintas, ¿cuál es la sabiduría? 3- ¿Corresponde o no a una misma ciencia el estudio de todas las substancias? Si hay muchas substancias, ¿de qué substancia trata la sabiduría? 4- ¿Corresponde a la ciencia buscada el estudio de los

---

\* Trabajo que se enmarca dentro del proyecto de investigación I+D+I del Ministerio de Ciencia e Innovación con referencia FFI2009-11795, titulado *La tradición gnoseológica aristotélica y los orígenes de la filosofía de la mente*, cuyo investigador principal es el Dr. Miguel Candel Sanmartín, profesor de la Universidad de Barcelona (UB).

\*\* [javier.aguirre@ehu.es](mailto:javier.aguirre@ehu.es).

*Dirección:* Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación UPV/EHU. Avda. de Tolosa, 70 20018, San Sebastián, Gipuzkoa (España).

accidentes o solo las substancias? Y además, hay que investigar a qué ciencia pertenece el estudio acerca de las nociones contrarias (lo *idéntico* y lo *diverso*, lo *semejante* y lo *desemejante* y todos los otros opuestos que estudian los *dialécticos* a partir de opiniones comunes). Y, además, cuántos accidentes pertenecen a estas nociones, y si cada una de ellas tiene un solo contrario. 5- ¿Existen otras substancias aparte de las sensibles, tal como pretenden los que establecen las Ideas y las realidades matemáticas, o no? 6- ¿Son los principios primeros los géneros o los elementos materiales? 7- Si se admite que los principios son los géneros, ¿debe considerarse que son los principios primeros los géneros supremos o los géneros últimos? 8- ¿Existe algo a parte de los singulares o no? Y si existen las formas separadas, ¿las hay de todos los compuestos concretos o solamente de algunos? 9- ¿La unidad de los principios es solamente específica o también numérica? 10- ¿Son los mismos los principios de las cosas corruptibles y de las incorruptibles? Y si son diferentes, ¿son corruptibles los principios de las cosas corruptibles? 11- “Lo ente” y “lo uno” son substancias de las cosas o no? 12- ¿Los números y las realidades geométricas son substancias o no? 13- ¿Aparte de las realidades sensibles y de las intermedias existen las Formas o no? 14- ¿Los principios son en potencia o en acto? 15- ¿Los principios son universales o singulares?<sup>1</sup>

Las aporías de *Beta* y *Kappa* 1-2 plantean cuestiones centrales de filosofía primera, no simples cuestiones preliminares: el Estagirita expone y desarrolla aporías que preguntan por el objeto propio de la filosofía primera, por la existencia de substancias aparte de las substancias sensibles y particulares, y por la naturaleza de los principios primeros, tal que si son corruptibles o incorruptibles, particulares o universales, en potencia o en acto. Aristóteles plantea también aporías relativas al estatus ontológico de lo ente (*tò ón*) y lo uno (*tò hen*), de las realidades matemáticas, de las formas platónicas y de los géneros y especies. A pesar de la importante

<sup>1</sup> Sobre los libros aporéticos de la *Metafísica* se han publicado recientemente las monografías de Madigan (1999) y Aguirre (2007), y los trabajos colectivos de Motte, A. y Rutten, Chr. (eds.) (2001) y Celluprica, V. (ed.) (2003).

variedad de aporías expuestas, si atendemos a su objeto, todas ellas cabe agruparlas en un reducido número de problemas: de un modo general, las aporías plantean cuestiones en torno a la determinación del objeto propio de la sabiduría o filosofía primera (aporías 1.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup> 3.<sup>a</sup> y 4.<sup>a</sup>), al establecimiento de las substancias que componen la realidad en su totalidad (aporías 5.<sup>a</sup> 8.<sup>a</sup> 11.<sup>a</sup> 12.<sup>a</sup> y 13.<sup>a</sup>) y a la determinación de la naturaleza de los primeros principios (aporías 6.<sup>a</sup> 7.<sup>a</sup> 9.<sup>a</sup> 10.<sup>a</sup> 14.<sup>a</sup> y 15.<sup>a</sup>). A lo largo de los tratados de la *Metafísica*, Aristóteles se esfuerza por dar salida a todas estas cuestiones aporéticas. La solución a todas ellas parte de una primera pregunta fundamental: *tí tò ón*; *¿qué es lo ente?* A partir de esta pregunta, el Estagirita elabora un complejo sistema conceptual y doctrinal estructurado en torno a las nociones de *ser*, *substancia* y *forma*, que tiene por objeto desarrollar las respuestas pertinentes a fin de superar las aporías heredadas de la tradición, una tradición marcada fundamentalmente por la presencia de la filosofía platónica. Antes de abordar la solución concreta dada a las aporías, veremos los pasos dados por Aristóteles en esa dirección, que fundamentalmente se reducen a dos: 1) de entre los muchos modos de decirse que algo *es*, el modo primero corresponde a la substancia; 2) de entre los diversos modos en que cabe entender la substancia, el modo primero corresponde a la forma o esencia.

## 2. SER (ENTE) COMO SUBSTANCIA

En el primer capítulo del libro Z de la *Metafísica* Aristóteles establece la estrecha conexión existente entre lo *ente* (*tò ón*) y la *substancia* (*he ousía*):

[...]La cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es *lo ente*, viene a identificarse con esta: ¿qué es la substancia? (Z 1, 1028b2-3).

A fin de justificar la identificación entre lo ente y la substancia, Aristóteles parte de una población de substancias cuya existencia

no pone en duda: las substancias sensibles. Situado en el ámbito de las substancias sensibles, el filósofo asume dos ideas que actúan como premisas: a) “lo ente” se dice de muchos modos<sup>2</sup>; b) ser substancia es el modo primero entre todos los modos de ser<sup>3</sup>. De la confirmación de estas dos premisas depende la justificación de la investigación de la substancia como modo de acceso al conocimiento de *lo ente*.

¿Qué significa que “lo ente” se dice de muchos modos? En el contexto de la ontología aristotélica *ente* y *ser* expresan originalmente una pluralidad de significados irreductibles entre sí pero referidos en última instancia a un solo principio, la substancia. En *Met.* Δ 7 Aristóteles expone los distintos modos en que puede afirmarse que algo *es*: según la conocida clasificación del filósofo, *que es* puede decirse *accidentalmente* (*katà sumbebekós*), *por sí* (*kath' autó*), *verdadero* (*alethés*) y *falso* (*pseudos*), y *en potencia* (*dynámei*) y *en acto* (*entelecheíai*)<sup>4</sup>.

Por *accidental* Aristóteles entiende “aquello que se da en algo, y su enunciación es verdadera, pero no necesariamente ni la mayoría de las veces (Δ 30, 1025a14-15)”, tal que *el hombre es músico*, pero también “las propiedades que pertenecen a la cosa por sí misma sin formar parte de su substancia (Δ 30, 1025a31)”, tal que *pertenece al triángulo tener dos rectos*. Aristóteles distingue también *ser como verdadero*, tal que *Sócrates es músico* y *no ser como falso*, tal que *la diagonal no es conmensurable con el lado*. Se trata de un sentido que debe ser entendido como una afección de la mente del sujeto pensante. Tanto el modo de ser accidental como el ser en tanto

<sup>2</sup>Cf. Z 1, 1028a10: *tò òn légetai pollachos*. Cf. también A 3, 992b18 ss.; Γ 2, 1003a33; 1003b5; Δ 7; 10, 1018a35; 11, 1019a4 ss.; E 2, 1026a33-b2; 4, 1028a5 ss.; K 3, 1060b32 ss.; 1061b11; 1064b15; M 2, 1077b17; N 2, 1089a7; 1089a16.

<sup>3</sup>Cf. Z 1, 1028a32. Cf. también Γ 2, 1003b16-19.

<sup>4</sup>Este mismo esquema se retoma posteriormente en Z 2, 1026a33-b2, I 10, 1051a34-b1 y N 2, 1089a26-28. Es importante retener que en la clasificación realizada por Aristóteles los modos de ser no se reducen a los accidentales y al ser *por sí*, ni el ser *por sí* se reduce a la substancia; el ser *por sí* incluye también las figuras de las categorías. Para un análisis detallado de los distintos modos de ser, puede consultarse Brentano (1995).

que verdadero y falso son considerados por Aristóteles modos de ser de segundo orden, pues “la causa del uno es indeterminada y la del otro es cierta afección del pensamiento (Z 4, 1027b34)”, e incluso manifestará que “el accidente parece estar próximo a lo que no es (E 2, 1026b20)”. En cuanto al modo de ser *en potencia* y *en acto*, distinción de enorme importancia dentro de la ontología aristotélica, hay que destacar el hecho de que tampoco constituye un significado unívoco, sino que adquiere sus distintos significados en función de los otros modos de ser. Junto a estos tres modos de ser, Aristóteles destaca un modo primero de ser, que es el ser *por sí*. A juicio del filósofo, el ser *por sí* es el modo de ser que deberá ser analizado en vistas al estudio de la relación existente entre ser y substancia. En el grupo de significados reunido en la expresión *lo ente* o *ser por sí*, Aristóteles se ocupa de “todas las cosas significadas por las distintas figuras de la predicación ( $\Delta$  7, 1017a23)”<sup>5</sup>, es decir, de todas las categorías de *lo ente*, y no sólo de la categoría de substancia. En este sentido, debe tenerse en cuenta la importante precisión respecto de que las categorías descritas por Aristóteles no hacen referencia a las realizaciones concretas que en cada caso puedan darse en un sujeto determinado y que son expresables en el lenguaje mediante proposiciones de hecho, sino a las *figuras* que manifiestan modos de ser *por sí* irreducibles ulteriormente. Esa es la razón por la que todas las categorías del ser —y no sólo

<sup>5</sup>En lo que respecta a esta afirmación de Aristóteles, es clarificador el comentario de Tomás Calvo (1988:224, n. 31): “A primera vista [...] cabría esperar que Aristóteles, tras ocuparse de *lo ente accidentalmente*, se refiera ahora exclusivamente a la *ousía*, a la substancia, como aquello que es *por sí*. Sin embargo, Aristóteles afirma que son por sí *todas* las cosas significadas por las categorías y, por lo tanto, también las significaciones correspondientes a las categorías de los accidentes. [...]. Esta fórmula [*por sí*] no se refiere a la relación entre sujeto y predicado [...], sino a la *relación entre los distintos predicados posibles y el ser*: las determinaciones correspondientes a cualquier categoría son por sí, es decir, en cuanto tales, y de modo inmediato *expresan distintos modos de ser*, sea cual sea la relación que, a su vez, guarden con el sujeto”; Según esta interpretación, las categorías no sólo admiten una interpretación lingüística, lógica y semántica, sino también ontológica, en la medida que manifiestan modos de ser por sí no reducibles posteriormente. Una breve pero precisa interpretación de la cuestión se encuentra en Kung (1986:3-18).

la categoría de substancia— son integradas por Aristóteles en el sentido primordial de lo *ente*. De las varias listas confeccionadas por el filósofo, la más conocida pertenece a las *Categorías*: *substancia* (*ousía*), *cantidad* (*posón*), *cualidad* (*poión*), *relación* (*prós ti*), *lugar* (*poûi*), *tiempo* (*póte*), *situación* (*keisthai*), *posesión* (*echein*), *acción* (*poiéin*) y *pasión* (*páschein*)<sup>6</sup>.

Pero si se admite la existencia de cuatro modos de ser, e incluso la multiplicidad de significados dentro de cada uno de esos modos —por ejemplo, la multiplicidad irreducible de las figuras de las categorías dentro del ser *por sí*, o la multiplicidad de sentidos de la potencia y el acto—, ¿cómo puede justificarse la existencia de una ciencia de lo *ente en tanto que ente* (*tò òn e ón*), habida cuenta de que lo *ente* constituye una multiplicidad y no un género? La solución de Aristóteles a esta cuestión viene dada mediante la referencia de todos los modos de ser a un único principio:

La expresión *algo que es* se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera *homonimia* (Γ 2, 1003a34-35).

Todo aquello que llamamos *ser* o *ente* recibe esa denominación por referencia a cierta naturaleza *por analogía*, y no simplemente *por homonimia* o *equivocamente*; la naturaleza a la que Aristóteles se refiere es la substancia:

[...] *Algo que es* se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas <se dice que son> por ser substancias, de otras por ser afecciones de la substancia, de otras por ser un proceso hacia la substancia, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores, ya de la substancia ya de aquellas cosas que

---

<sup>6</sup>Cf. *Cat.* IV. Una lista de 10 categorías aparece también en *Top.* IX 103b23, con la diferencia de que la categoría de *ousía* es sustituida por la de *tí esti*. Y otra lista más, que contiene solo las 8 primeras categorías, en *Phys.* V 225b5-9. Para un análisis detallado de las categorías, consúltese Trendelenburg (1994).

se dicen en relación con la substancia, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la substancia. Y de ahí que, incluso de lo que no es, digamos que es *algo que no es*. (Γ 2, 1003b6-10).

La referencia última de todos los modos de ser a la substancia justifica la afirmación de la primacía de la substancia sobre el resto de los modos de *lo ente* y, consecuentemente, la investigación de la substancia como vía de acceso a la investigación del ser. Todo ello, a su vez, justifica la posibilidad de una ciencia de *lo ente en tanto que ente*.

Así pues, la substancia es el modo primero de ser. En este punto, se nos plantea una nueva cuestión: ¿cuáles son los criterios por los que Aristóteles atribuye la primacía del ser a la substancia? A lo largo de los libros centrales, el Estagirita se esfuerza en dar respuesta a la cuestión. El primero de los criterios establecidos por Aristóteles para establecer la primacía de la substancia sobre el resto de modos de ser lo constituye el criterio de dependencia; en el citado fragmento de Γ 2 aparecen expuestos los modos en que puede ser entendida la dependencia respecto a la substancia. Aristóteles resume en Z 3 su postura mediante la siguiente afirmación:

Quede esquemáticamente dicho qué es la substancia: aquello que no <se dice> de un sujeto, pero de ello <se dicen> las demás cosas. (Z 3, 1029a8)<sup>7</sup>.

Substancia es, por consiguiente, aquello que no es afirmado de un sujeto ni se halla en un sujeto, sino que todo se dice en referencia a ella y existe en torno a ella. Todos los modos de ser y todas las categorías son y se dicen en relación a la substancia. Ahondando en el tema de la primacía de la substancia y de la dependencia de todas las otras formas de ser, Aristóteles investiga aquellos sentidos en que puede afirmarse que la substancia es prioritaria o primera, llegando a la siguiente conclusión:

---

<sup>7</sup> Cf. también *Cat.* 5, 2a11.

[...] *Primero* se dice en muchos sentidos. Pues bien, en todos ellos es primera la substancia: en cuanto a la *definición*, en cuanto al *conocimiento* y en cuanto al *tiempo*. En efecto, ninguna de las otras cosas que se predicán es capaz de *existencia separada*, sino solamente ella. Y también es ella primera en cuanto a la noción (ya que en la noción de cada una de las demás está incluida necesariamente la de la substancia); y, en fin, pensamos que conocemos cada cosa, sobre todo, cuando sabemos qué es el hombre o el fuego, más que si sabemos la cualidad, la cantidad o el dónde (Z 1, 1028a31-b1).

La prioridad de la substancia en tanto que realidad capaz de *existencia separada* constituye el correlato ontológico de la prioridad de la substancia en el decirse, pues el decirse todo en relación a la substancia tiene su origen en la existencia separada de la misma, en su independencia con respecto a cualquier otro modo de ser no substancia. Mientras que las substancias son separadas o independientes, las no substancias dependen de aquellas; y mientras las no substancias existen necesariamente en substancias como sujetos, estas no existen sino en sí mismas. Esta diferencia indica una asimetría ontológica fundamental entre la substancia y el resto de modos de ser. En este sentido puede afirmarse también que las substancias constituyen realidades básicas desde el punto de vista ontológico, y que esta prioridad de la substancia conlleva la prioridad en el tiempo<sup>8</sup>. Ni las propiedades ni las nociones universales poseen la independencia ontológica necesaria para poder ser consideradas substancias. Por otro lado, la prioridad de la substancia en cuanto a la *definición* se explica por el hecho de que la definición de cualquier ser no substancial incluye la definición de una substancia. Por el contrario, cualquier substancia puede ser definida sin hacer mención a una realidad no substancial. Para entender la relación

<sup>8</sup>A este respecto, es clarificador el comentario de Ross (1997:160-1): "It seems best to suppose with Alexander that next words (ll. 33 f) are meant to explain *chronoi*. That which can exist without other things while they cannot exist without it may naturally be said to exist before other thing. [...]. Alexander is probably right in supposing that ll. 34-36 refer to *logoi* and ll. 36-b2 to *gnóser*".

entre definición y substancia hay que recordar que la pregunta por la substancia es respondida recurriendo, precisamente, a la primera, de modo que puede afirmarse que la misma definición constituye el predicado que indica la substancia. La definición, en efecto, no es un enunciado simplemente lingüístico, sino ontológico, indicativo de la causa del ser. Por consiguiente, definición en sentido primero habrá solamente de la substancia, mientras que de las no substancias habrá definición en un sentido derivado. El carácter secundario de la definición de la no substancia no responde tanto a su dependencia de la substancia respecto al contenido de su definición, cuanto a su dependencia de la substancia en lo que respecta a su completud; así, la definición del ser no substancia “de tres codos”, aunque no varía dependiendo de la substancia, sí que necesariamente se da en una substancia. Siguiendo el ejemplo propuesto por el propio filósofo, lo que se define es más bien *tres-codos-en-una-substancia* y no solo *tres codos*. Finalmente, la prioridad de la substancia respecto al *conocimiento* es una consecuencia de la prioridad en la definición: es más importante conocer lo que una cosa es que conocer cualquiera de sus propiedades. A su vez, conocemos una cualidad o una cantidad en sentido completo cuando conocemos lo que una u otra son; pero ambas las conocemos en su pleno sentido por medio de la definición, que a su vez conlleva el conocimiento de la definición de la substancia.

Parece claro que los tres modos de prioridad de la substancia están interrelacionados: la prioridad en cuanto al conocimiento es una consecuencia de la prioridad en cuanto a la definición, y ésta, a su vez, es una consecuencia del carácter básico (y anterior) de la substancia en el orden de la existencia. ¿Justifica la prioridad de la substancia su estudio en vistas a la investigación de *lo ente*? El mismo Aristóteles responderá claramente a esta cuestión:

[...]En todos los casos la ciencia se ocupa fundamentalmente de lo primero, es decir, de aquello de que las demás cosas dependen y en virtud de lo cual reciben la denominación. Por tanto, si esto

es la substancia, el filósofo deberá hallarse en posesión de los principios y causas de las substancias (Γ 2, 1003b16-19).

Así pues, según Aristóteles los principios y las causas de las substancias son, a su vez, principios y causas del ser de las no substancias; y, por consiguiente, al investigar los principios y el ser de la substancia se están investigando también los principios y el ser de las no-substancias. Respondiendo a la cuestión planteada al comienzo del párrafo, la cuestión central de la ciencia de *lo ente en tanto que ente* puede transformarse en la siguiente cuestión: ¿Cuáles son los principios y causas de la substancia?

### 3. SUBSTANCIA COMO FORMA Y ESENCIA

Una vez admitido que el modo privilegiado de ser corresponde a la substancia, Aristóteles dirige la investigación al descubrimiento de la realidad que pueda ostentar tal título. La cuestión es tratada por el Estagirita principalmente en los libros Z y E. Aunque en ningún lugar de su obra recoja sistemáticamente las características que debe reunir la substancia para poder ser considerada como tal, y a pesar de que los opositores a substancia en sentido primero son numerosos, Aristóteles llega finalmente a la firme conclusión de que la substancia es la *forma* identificada con la *esencia*, que se expresa en el enunciado de la definición. El principal texto sobre los posibles opositores a substancia lo encontramos en Z 3:

La substancia se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro: [...] la *esencia* (*tò tí en einaí*), el *universal* (*tò kathólou*), el *género* (*tò génos*) y [...] el *sujeto* (*tò hypokeímenon*) (Z 3, 1028b33-36).

Unas líneas más adelante añade:

Parece que substancia es, en grado sumo, el *sujeto* primero. Y se dice que es tal, en un sentido, la *materia* (*he hýle*), en otro sentido

la *forma* (*tò eidos*), y en un tercer sentido el *compuesto* (*tò sýnolon*) de ambas (Z 3, 1029a2-4).

Sin salir del ámbito de investigación de las sustancias sensibles, Aristóteles propone cuatro alternativas, si bien se decanta en un principio por el sujeto primero como modo de ser identificado con la sustancia. Esta elección es coherente con lo afirmado por el filósofo en distintos lugares de su obra: la característica primera de la sustancia consiste en no predicarse de ningún sujeto, sino predicarse todo lo demás de ella<sup>9</sup>. Sin embargo, tal como el propio Estagirita admite, bajo este criterio son tres las realidades que podrían responder al nombre de sustancia: la materia, la forma y el compuesto de ambas.

Si se analizan las características que Aristóteles atribuye a la sustancia, entonces puede comprobarse que la materia solo puede ser considerada sustancia en un sentido derivado y secundario. Así, en  $\Delta$  8, puede leerse: además de a) aquello que no se predica de ningún otro sujeto, sino que todo se predica de ello, Aristóteles señala como sustancia: b) “lo que es causa inmanente del ser de aquellas cosas que no se predicán de un sujeto ( $\Delta$  8, 1017b15-16)”, c) “las partes inmanentes de tales cosas, si las delimitan y expresan algo determinado ( $\Delta$  8, 1017b18-19)” y d) “la esencia cuyo enunciado es la definición ( $\Delta$  8, 1017b23)”. E inmediatamente Aristóteles resume:

[...] La sustancia se denomina: de una parte, 1) el *sujeto último* que ya no se predica de otra cosa; de otra parte, lo que siendo 2) *algo determinado* (*tóde ti*) es también capaz de 3) *existencia separada* (*choristón*).

Es evidente que el primero de estos tres significados hace referencia a lo expresado en a), mientras que el segundo y el tercero, como veremos inmediatamente, hace referencia a b) y d), que indi-

---

<sup>9</sup>Cf.  $\Delta$  8, 1017b10-14; Z 3, 1029a7-8.

can la forma o estructura formal de la cosa; el significado c), por su parte, hace referencia a la doctrina de pitagóricos y platónicos, que es rechazada expresamente por Aristóteles en numerosos lugares de su obra<sup>10</sup>. De un modo mucho más extenso, Aristóteles desarrolla a lo largo de Z 3 lo esbozado en Δ 8. Finalmente, a las citadas tres características atribuidas por Aristóteles a la substancia, se añaden posteriormente otras dos: 4) el *constituir una unidad*<sup>11</sup> más que un agregado informe, y 5) el *existir en acto* más que en potencia<sup>12</sup>.

Si se tienen en cuenta todas las características atribuidas por el Estagirita a la substancia, puede comprobarse que la materia solamente cumple la primera de ellas, pero no las restantes: la materia, efectivamente, es sujeto que no se predica de ninguna otra realidad, pero no existe como realidad separada y determinada, no conforma por sí misma una unidad, ni existe en acto; por el contrario, la materia es potencia indeterminada incapaz de existencia sin la presencia de un principio capaz de actualizarla y darle unidad. Adelantaremos que, dentro de la realidad compuesta sensible, ese principio unificador y actualizador lo constituye la forma, que significa también el *tóde ti* y el *choristón*, donde *tóde ti* significa la determinación formal o esencial más que el individuo empírico o *synolon*, y donde *choristón* no hace referencia al individuo empírico sino al *toi lógoi choristón*, es decir, a aquello que es separable mediante el pensamiento, es decir, la forma<sup>13</sup>. Por lo tanto,

<sup>10</sup> Cf. libros M y N *passim*.

<sup>11</sup> Cf. Z 2 y E 6 *passim*.

<sup>12</sup> Cf. Θ 2 *passim*.

<sup>13</sup> Cf. E 1, 1042a29 ss. Es clarificadora la observación de Reale (1995:235-6, n. 10) al respecto: “Si noti che, qui, Arist. esplicitamente riduce il *tóde ti* all’*eidós*. Contrariamente a quanto comunemente si ritiene, *tóde ti* non significa affatto l’individuo empirico, il questo qui come qualcuno traduce; l’espressione indica, invece, un carattere che può applicarsi sia all’individuo o al concreto determinato, sia alla forma, e significa, precisamente, la *determinatezza essenziale e formale*, e, di conseguenza, quindi l’*essere un qualcosa di formalmente determinato*. Riferito all’individuo, esso significherà qualcosa di determinato, come una materia che ha il suggello della sua forma, dalla quale è pienamente determinata; riferito alla *forma*, esso significherà un qualcosa di determinato-determinante [...]. Per quanto concerne il *choristón* (separabile) riferito alla forma, è chiaro che si deve intendere soprattutto nel senso di *choristón toi lógoi*, vale a dire *separabile col o per il pensiero* [...]” Cf. también Owens (1978:386-399) y

si Aristóteles no admite la materia como modo primero de ser substancia —es decir, como sujeto último, separable, determinado, constituyente de una unidad y en acto— y si se admite, tal como se mostrará más adelante, que el universal y el género no pueden ser substancias, solamente resta como posible respuesta a la pregunta por la substancia aquello que es designado como *esencia y forma*.

¿Por qué frente a la tradición presocrática Aristóteles elige la forma más que la materia o el compuesto como substancia en sentido privilegiado? Para responder a esta cuestión no debe perderse de vista, en primer lugar, que el objetivo último de Aristóteles es demostrar la existencia de formas puras exentas de materia, y que la discusión sobre las substancias compuestas constituye solamente la introducción a la investigación de las substancias no sensibles<sup>14</sup>. Pero, además, la preferencia de la forma pura sobre la materia y el compuesto viene determinada por dos hechos que dejan ver la profunda huella platónica en la ontología aristotélica: en primer lugar, porque la esencia constituye el elemento definible del compuesto; en segundo lugar, porque la forma se identifica con la causa final.

La relación entre definición y esencia viene establecido por Aristóteles en *Top.* 102a1: “Definición es un enunciado que significa la esencia”. Del mismo modo se expresa a lo largo de *Met.* Z 4, donde afirma: “Así pues, el enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él (Z 4, 1029b20-21)”<sup>15</sup>. Y continúa más adelante: “Por consiguiente, hay esencia de todas aquellas cosas cuyo enunciado es definición (Z 4, 1030a6)”<sup>16</sup>. Aristóteles afirmará también

---

(1977:267-287), Bostock (1994:185-90) y especialmente Lear (1988). Para estos autores, la forma, identificada con el *tóde ti*, expresa una realidad ontológicamente separada —o independiente— y definida, rasgos recogidos en la noción de substancia entendida como forma o esencia, que no suponen su identificación con el compuesto particular. A juicio de Owens y Lear, el *tóde ti* —esto es, la forma— no es ni particular ni universal. A esta misma conclusión ha llegado Teresa Oñate (2001:42-56).

<sup>14</sup>Cf. Z 3, 1029b3 ss. y 11, 1037a11 ss.

<sup>15</sup>Con esta afirmación Aristóteles introduce una importante matización sobre lo que en este contexto ha de entenderse por la expresión “por sí” (*kath’auto*).

<sup>16</sup>Es preciso el comentario de Calvo Martínez (1994:289-80, n. 20) al respecto: “La esencia (*tò tí en einaí*) es, pues, *lo expresado en la definición*; todo nombre que refiere

que “la definición, en sentido primario y absoluto, así como la esencia, es de las substancias (Z 4, 1030b5)”, que inmediatamente identifica con todo aquello “que posee unidad (Z 4, 1030b9)”<sup>17</sup>; es precisamente la substancia aquello que posee unidad en sentido primario y fundamental.

La relación entre definición, substancia y esencia establecida por el autor a lo largo de Z 4 es reafirmada en Z 5, capítulo que concluye con un resumen de las tesis defendidas:

Así pues, es evidente que la definición es el enunciado de la esencia, y que la esencia pertenece a las substancias, bien exclusivamente, bien en grado sumo, de modo primario y en sentido absoluto (Z 5, 1031a12-14).

En Z 6, Aristóteles va más allá, afirmando de un modo explícito la distancia entre esencia y substancia:

Desde luego, la cosa singular no parece ser algo distinto de su substancia, y la substancia se dice que es la esencia de cada cosa singular (Z 6, 1031a17-18).

Si cada cosa es su substancia y la substancia se identifica con la esencia, entonces cada cosa consistirá en su esencia. Tal como se afirma, cada realidad singular y su esencia son una y la misma cosa, por lo que conocer una realidad singular no es sino conocer su esencia, pues “<la esencia y la substancia> no solamente se identifican, sino que *también su enunciado es el mismo* (Z 6, 1031b33-34)”. En el caso de las realidades sensibles, por consiguiente, aquello en que consiste el ser de la cosa —la esencia— y la cosa misma se identifican, y ambos vienen expresados por medio de la definición. La importancia de la relación establecida por Aristóteles entre de-

---

una substancia (por ejemplo, “hombre”) *significa* la unidad de una esencia que, a su vez, es explicada o des-plegada en la definición”

<sup>17</sup>Posteriormente, Aristóteles afirma: “La definición, en efecto, es un enunciado unitario y de la substancia y, por tanto, ha de ser enunciado de algo unitario, puesto que la substancia significa algo que es uno y determinado (Z 12, 1037b25-27)”.

definición, esencia y substancia deriva del hecho de que la definición trata, precisamente, de las causas y principios del ser, por lo que apunta a la estructura ontológica de la cosa y no simplemente a su significado o aspecto lingüístico. A partir de dicha identificación podrá explicarse la posibilidad de la substancia sensible (entendida como *synolon* o compuesto de materia y forma) como algo *separable, determinado, constitutivo de una unidad y en acto*. La responsabilidad de todo ello recae sobre la *esencia*, que debe entenderse, por lo tanto, como causa y principio, y que a la postre se identifica con la *forma* dentro de la composición hilemórfica del compuesto<sup>18</sup>.

En cuanto a la relación entre definición y materia y compuesto, la postura de Aristóteles queda expuesta en el siguiente fragmento de Z 10:

[...] De la substancia compuesta hay definición en cierto sentido y en cierto sentido no: en efecto, no la hay si se toma con la materia (ya que es algo indefinido), pero sí que la hay de la substancia primera, por ejemplo, la del hombre es el enunciado del alma. Y es que la substancia es la forma inmanente de la cual, juntamente con la materia, resulta la que llamamos substancia compuesta (Z 10, 1037a26-30).

La unidad de la cosa compuesta viene establecida, pues, por la esencia como objeto de definición, mientras que la materia, por su carácter indeterminado y potencial, no es unidad ni será, por lo tanto, definible.

En cuanto a la identificación aristotélica de la forma con la causa final, tal identificación cabe situarla en el contexto de una física marcadamente teleológica. A lo largo de *Phys. II 1*, Aristóteles distingue dos modos de entender la naturaleza (y, más concretamente, el principio interno de movimiento y reposo)

---

<sup>18</sup>La identificación aristotélica de forma y esencia (y ambas con la causa final) aparece claramente expuesta en Z 17, donde el filósofo establece indistintamente como causa de la unidad de la materia la esencia (1041a28) y la forma (1041b8). Esta identificación aparece en otras ocasiones a lo largo de Z 7 y Z 9.

como *materia primera* y como *forma o la especie según la definición*<sup>19</sup>, de modo que, tal como asume en el siguiente capítulo, el investigador de la naturaleza debe conocer tanto la una como la otra<sup>20</sup>. Sin embargo, la prioridad de la forma sobre la materia en cuanto a naturaleza queda plenamente establecida por el filósofo mediante tres argumentos: porque la naturaleza es fundamentalmente acto realizado (*entelécheia*), porque cada substancia nace de otra substancia determinada formalmente, y porque toda generación es un proceso hacia la forma<sup>21</sup>. Los tres argumentos presentados por Aristóteles a favor de la naturaleza entendida como forma más que como materia ponen de manifiesto la íntima relación existente entre forma y fin, en un contexto marcado por el carácter profundamente teleológico de la naturaleza. La naturaleza entendida como fin es ampliamente tratada por Aristóteles en numerosos lugares, preferentemente en sus estudios físicos y biológicos. Así, sin salir de II 2, puede leerse:

Es, pues, evidente que en las cosas naturales lo necesario es lo que llamamos materia y sus movimientos. El físico ha de establecer ambas causas, pero sobre todo la causa final, ya que ésta es la causa de la materia y no la materia del fin. El fin es *aquello para lo cual*, y el principio de la definición y del concepto, como en el caso de los productos artificiales (II 9, 200a31-35).

En su estudio de la naturaleza Aristóteles da prioridad a la causa final, fin o aquello para lo cual, que el filósofo identificará con la causa formal en varios pasajes de su obra. Así, en *Phys.* II afirma:

[...]Las causas son cuatro [...] la materia [...] la forma [...] lo que hace mover y el fin. Las tres últimas se reducen en muchos casos a una, pues la esencia y el fin son una misma cosa, y aquello de lo que primeramente proviene el movimiento es específicamente

<sup>19</sup> Cf. *Phys.* II 1, 193a28-30.

<sup>20</sup> Cf. *Ibidem* 2, 193b21-27.

<sup>21</sup> Cf. *Ibidem* 193b7-18.

lo mismo que éstas, pues el hombre engendra al hombre (II 7, 198a25-27).

Y más adelante:

Y puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es el fin, mientras que todo lo demás está en función del fin, la forma tiene que ser causa como causa final (II 8, 199a31-33)<sup>22</sup>.

La identificación de fin y forma en los seres naturales, establecida por Aristóteles en la *Física* y en los trabajos de biología, es afirmada también en la *Metafísica*:

[...]Naturaleza son la materia prima (*pròte hýle*) [...] y también la substancia, es decir, la forma (*kai tò eidos kai he ousía*). Esta es, a su vez, el fin de la generación (*tò télos tes genéseos*) ( $\Delta$  4, 1015a7-11)<sup>23</sup>.

Si la forma de una realidad se identifica con el ser de dicha realidad expresada en su definición, y el fin o causa final es aquello a lo que una cosa o proceso tiende, ¿cómo identifica Aristóteles ambos conceptos en el caso de los seres naturales? La respuesta a esta cuestión viene establecida por el hecho de que el objetivo o fin de la generación de los seres naturales consiste, precisamente, en la adquisición o actualización de su forma, que en su caso se realiza en la materia. Este esquema teleológico le permitirá a Aristóteles explicar la generación de los seres naturales, pero también su conducta, así como la explicación de determinados procesos de la naturaleza (por ejemplo, la formación de los órganos de los animales<sup>24</sup>) y, de un modo más general, poseer una concepción global de la realidad. Frente a la filosofía presocrática, Aristóteles subrayará la importancia de las causas formal y final sobre la materia, pues la conducta de los seres naturales no puede explicarse

<sup>22</sup> Cf. también 194a24-29; *Part. An.*, 639b14-21, 641b24 ss.; *GC* II, 335b6.

<sup>23</sup> Cf. también E 4, 1044a36-37.

<sup>24</sup> Cf. *Part. An.* 645b14-21.

correctamente en términos puramente materialistas. El filósofo asume que formas y fines existen en la naturaleza, y que a ellos se debe la generación, la conducta y la estructura interna de los seres naturales, de modo que, en el mundo natural por él descrito, la presencia de la materia es necesaria pero no suficiente para una correcta explicación de la realidad. De lo afirmado en torno a la identificación de forma y fin en la concepción aristotélica del mundo natural pueden destacarse dos ideas fundamentales que habrá que tomar en consideración a la hora de investigar la solución de alguna de las aporías planteadas en el tratado *Beta*: en primer lugar, que la identificación de la forma con el fin en el contexto de un sistema teleológico constituye el principal argumento aristotélico a favor de la forma o esencia como ser de la substancia sensible; y en segundo lugar, que la identificación de forma y fin en el caso de los seres naturales otorga a la forma o esencia una manifiesta dimensión teleológica.

Resumiendo lo afirmado en este punto, podríamos afirmar que la forma de cada substancia compuesta cabe entenderla como *la esencia de esa cosa expresada en su definición, identificada con el fin, y responsable del ser de dicha substancia, es decir, responsable de que esta sea una realidad unificada, determinada y actual, y no un mero agregado de materia indeterminado y potencial*. Esta caracterización de la forma substancial aristotélica constituye la llave a partir de la cual será abordada la solución de las aporías metafísicas expuestas y desarrolladas en el libro B.

#### 4. LA FORMA Y LAS APORÍAS SOBRE EL OBJETO DE LA SABIDURÍA

El primer grupo de aporías lo constituyen aquellas que plantean cuestiones en torno a la determinación del objeto propio de la sabiduría o filosofía primera; se trata de las aporías 1.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup> 3.<sup>a</sup> y 4.<sup>a</sup> La solución de la aporía primera (*¿Corresponde o no a una misma ciencia estudiar todos los géneros de causas?*) es desarrollada brevemente por Aristóteles en el primer capítulo del libro Γ, donde establece

la existencia de una ciencia que estudia “lo ente en tanto que ente y los atributos que por sí le pertenecen” (Γ 1, 1003a21-22). Esta ciencia no se identifica con ninguna ciencia particular, pues ninguna de ellas se ocupa universalmente de *lo ente*, sino tan solo de una parte de la realidad y de los accidentes que de un modo necesario y universal le pertenecen<sup>25</sup>. Frente a las ciencias particulares, la ciencia buscada —sabiduría o filosofía primera— se ocupa de los principios y causas de *lo ente en tanto que ente*<sup>26</sup>. Aunque no responde directamente a la cuestión planteada en la aporía ni a sus argumentos, Aristóteles confirma la solución implícitamente contenida en b1-24, donde afirma que las tres causas investigadas deben ser objeto de la sabiduría. La pregunta concreta sobre las causas queda subsumida, por consiguiente, en la pregunta sobre *lo ente*. Hay que señalar que la solución propuesta por el Estagirita en Γ 1 plantea cuestiones de notable dificultad; estas dificultades provienen, en primer lugar, del carácter polisémico de los términos *ser* y *ente* y, en segundo lugar, del incierto papel del motor inmóvil en la ciencia de *lo ente*. Con respecto a la primera cuestión, ya se ha hablado suficientemente en los parágrafos 2.º y 3.º de este trabajo: aun no siendo un género, *lo ente* goza de una cierta unidad *pros hen*, es decir, una unidad basada en la referencia de todos sus sentidos a un solo principio, la substancia, entendida como forma. La segunda cuestión también apunta al objeto mismo de la filosofía primera. Hemos visto que en Γ 1 y en diversos lugares de K<sup>27</sup>, el objeto de la ciencia buscada se identifica con *lo ente en tanto que ente*; en tanto que ciencia de los primeros principios y causas<sup>28</sup>, la ciencia denominada *sabiduría* estaría contenida en aquélla. Sin embargo, junto a esta concepción de filosofía primera, Aristóteles desarrolla una segunda concepción según la cual el objeto de la misma lo sería, en el caso de existir, la naturaleza separada e inmóvil<sup>29</sup>, en

<sup>25</sup> Cf. Γ 1, 1003a22-26.

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem* 1003a26-32.

<sup>27</sup> Cf. K 2, 1060b31, 1061b4, 26, 31.

<sup>28</sup> Cf. A 1, 981b28, 982b9.

<sup>29</sup> Cf. Γ 1, 1026a10-11; también K 7, 1064b4 y Λ 1, 1069b1.

cuyo caso la filosofía primera se identificaría con la *teología*<sup>30</sup>. La dualidad de objetos de la filosofía primera parece reconciliarse en E 1, 1026a29-32, donde Aristóteles establece explícitamente la universalidad de la substancia inmóvil por el hecho de ser primera y, por consiguiente, la identificación de la teología con la ciencia de *lo ente en tanto que ente*<sup>31</sup>.

La solución de la aporía segunda (*¿Corresponde o no a una misma ciencia estudiar los principios demostrativos (principio de no contradicción, principio del tercio excluido, etc.) y la substancia? Y si su estudio pertenece a ciencias distintas, ¿cuál es la sabiduría?*) se encuentra en  $\Gamma$  3, 1005a19-b11. Según Aristóteles, la investigación acerca de los principios de la demostración o axiomas corresponde al filósofo, en tanto que dichos principios pertenecen a todos los entes y no solo a un género particular de la realidad con exclusión de los demás. La ciencia de lo ente en tanto que ente se ocupará de los principios de las demostraciones sin caer por ello en contradicción con las condiciones establecidas en los *Analíticos segundos*, dado que ella no es una ciencia demostrativa. Los principios de las demostraciones son considerados por Aristóteles atributos fundamentales de lo ente, pero *lo ente*, a su vez, no es considerado un género. Como certeramente afirma Madigan (1999:44), “Aristóteles ha rebajado las condiciones de los *Analíticos segundos* con el fin de poder construir una ciencia omnicomprensiva de lo ente en tanto que ente”. Dado que toda ciencia particular se ocupa de un género de lo ente, toda ciencia se servirá de los axiomas hasta donde les resulte necesario, sin que la investigación de tales principios corresponda, sin embargo, a ninguna ciencia particular. La pertenencia de estos principios a la sabiduría lo ha explicado con precisión Calvo Martínez (1994:171, n. 15): “La pertenencia del Principio de No-Contradicción a la Ontología es consecuencia de la *trascendencia*

<sup>30</sup> Cf. E 1, 1026 a9, K 7, 1064b3.

<sup>31</sup> Una visión general sobre estos problemas puede consultarse en Ross (1997:251-53); también puede consultarse Kirwan (1971:76-78) y Cassin y Narcy (1998:161-64). Sobre la polémica entre unitarismo y dualismo, una breve y certera aproximación, en Calvo Martínez (1994:34-52).

de aquel. Ésta, a su vez, se muestra [...] del siguiente modo: a) todas las ciencias (y argumentaciones) se sirven de tal principio; b) esto es así porque *se cumple en todo lo ente (universalidad)*; c) esto, a su vez, indica que pertenece a lo ente en cuanto que tal, es decir, *en tanto algo que es (trascendentalidad)*”.

La solución de la aporía tercera (*¿Corresponde o no a una misma ciencia el estudio de todas las substancias? Si hay muchas substancias, ¿de qué substancia trata la sabiduría?*) es desarrollada fundamentalmente en  $\Gamma$  2 y en E 1. En primer lugar, Aristóteles ha tratado de demostrar que hay una ciencia que se ocupa universalmente de lo ente, es decir, de *lo ente* en tanto que ente y de los atributos que *por sí* le pertenecen<sup>32</sup>. Esta ciencia es distinta de las ciencias particulares<sup>33</sup>, pues mientras aquella ocupa de *lo ente* en sentido universal, es decir, en tanto que algo puede afirmarse que *es*, las ciencias particulares estudian simplemente las propiedades accidentales de un determinado género de lo ente. La posibilidad misma de una ciencia universal de lo ente viene dada por el hecho de que los múltiples sentidos de las expresiones *ente* y *ser* conforman una cierta unidad derivada de la común referencia a una sola naturaleza, la *substancia*. En efecto, todo aquello que decimos que *es*, o es substancia o es de algún modo en relación a la substancia<sup>34</sup>; de esta común referencia puede ser inferida la posibilidad de una ciencia universal de lo ente. En tanto que ciencia de los primeros principios y causas, cabría inferir que la ciencia denominada *sabiduría* se identifica con la ciencia de *lo ente en tanto que ente*, identificada a su vez con la ciencia de la substancia, finalmente identificada con la forma. Junto a esta concepción de filosofía primera, Aristóteles desarrolla una segunda concepción que parte de la existencia de distintas ciencias (física, matemática y teología) correspondientes a los distintos géneros de substancia; según esta nueva concepción, el objeto de la sabiduría sería, en el caso de existir, la naturaleza

<sup>32</sup> Cf.  $\Gamma$  1, 1003a21-32.

<sup>33</sup> Cf. *Ibidem* 1003a21-26,  $\Gamma$  2, 1003b15-16, E 1, 1025b3-10.

<sup>34</sup> Cf.  $\Gamma$  2, 1003b21-22 y 1004a2-9.

separada e inmóvil<sup>35</sup>, por lo que cabría deducir que la sabiduría o ciencia buscada se identifica, en caso de existir, con la *teología*<sup>36</sup>.

Finalmente, en lo que respecta a la aporía cuarta (*¿Corresponde a la ciencia buscada el estudio de los accidentes o solo las substancias? Hay que investigar también a qué ciencia pertenece el estudio acerca de las nociones contrarias (lo idéntico y lo diverso, lo semejante y lo desemejante y todos los otros opuestos que estudian los dialécticos a partir de opiniones comunes). Y además, cuántos accidentes pertenecen a estas nociones, y si cada una de ellas tiene un solo contrario*), la mayor parte de los comentaristas están de acuerdo en que la solución se encuentra desarrollada en  $\Gamma$  2, 1004a33-34. Madigan (1999, p. 50), sin embargo, ha subrayado certeramente que el significado del término *accidente* no es el mismo en  $\Gamma$  2 y en B 2: mientras que en B 2 el término expresa todo lo que es demostrado sobre un determinado género a partir de unos determinados axiomas, en  $\Gamma$  2 el término hace referencia a unas nociones que constituyen los atributos de lo *uno* y de lo *ente en tanto que ente*, y no los de un género u otro. Como conclusión, Madigan afirma que “la aporía cuarta y  $\Gamma$  2 no hablan realmente de las mismas cosas”, y los problemas planteados en uno y otro lugar “son iguales solamente en el nombre”. Efectivamente,  $\Gamma$  2 respondería a una de las cuestiones planteadas en B 1 y posteriormente no desarrollada en B 2: aquélla que trata de las nociones contrarias. A la objeción planteada por Madigan cabe responder, sin embargo, que la solución desarrollada por Aristóteles en  $\Gamma$  2 es coherente con el hecho de que la substancia no constituye un género: si la substancia no se identifica con un género, su investigación no puede seguir el esquema de las ciencias demostrativas; y si la sabiduría no se somete al esquema de las ciencias demostrativas, su objeto no podrán constituirlo unos accidentes o propiedades *per se* de un género inexistente. La solución ensayada por Aristóteles en  $\Gamma$  2 indica, precisamente, que el ámbito en que se mueve la sabiduría o filosofía primera es un ámbito muy distinto al de las

<sup>35</sup> Cf. E 1, 1026a10-11; también M 7, 1064b4 y A 1, 1069b1.

<sup>36</sup> Cf.  $\Gamma$  1, 1026 a8-19, K 7, 1064b3.

ciencias particulares, lo cual no contradice el hecho de que debe garantizarse una cierta unidad en lo que respecta a su objeto. Esa unidad viene establecida, precisamente, por la substancia entendida como forma.

En las cuatro primeras aporías Aristóteles ha planteado una serie de cuestiones, relativas al objeto de la sabiduría o filosofía primera, dirigidas a resolver el problema de la unidad de la ciencia buscada, pues del establecimiento de dicha unidad depende la condición misma de ciencia. En el desarrollo de las aporías ha quedado claro que la sabiduría no puede tratarse de una ciencia particular, pues admitir que la ciencia buscada se ocupa de los primeros principios y causas conlleva negar la posibilidad de que tal ciencia encaje en el esquema de una ciencia axiomática y deductiva. Pero a su vez, tampoco puede tratarse de una ciencia de lo general en grado sumo, pues en tal caso el objeto de la ciencia buscada quedaría convertido en una generalidad vacía y sin determinaciones. A lo largo del desarrollo de las cuatro aporías Aristóteles se esfuerza por plantear las cosas de tal modo que la solución venga por atribuir a la filosofía primera un tipo de unidad que no se identifique con la unidad de las ciencias particulares ni caiga en la generalidad del platonismo. Una ciencia primera y universal deberá ocuparse del estudio de los cuatro géneros de causa, de los principios de la substancia, de los principios demostrativos, de todos los géneros de substancia y de sus atributos por sí. La unidad de la ciencia buscada será establecida por Aristóteles mediante su investigación en torno a *lo ente en tanto que ente*, finalmente identificada con la ciencia de la substancia entendida como forma o esencia.

## 5. LA FORMA Y LAS APORÍAS SOBRE LA SUBSTANCIA

El segundo grupo de aporías lo constituyen aquellas que plantean cuestiones en torno a las substancias que cabe admitir en la realidad. Se trata de las aporías 5ª, 8ª, 11ª, 12ª y 13ª. Una parte importante de la *Metafísica* se ocupa de la refutación de las doctrinas

pitagórico-platónicas sobre las Ideas y las realidades matemáticas. De ello se ocupan los capítulos A 6 y 9, Z 14, y los tratados M y N, así como el desarrollo general de la aporía quinta (*¿Existen otras substancias aparte de las sensibles, tal como pretenden los que establecen las Ideas y las realidades matemáticas, o no?*). De la lectura de estos textos se deduce inequívocamente que Aristóteles era escéptico sobre la existencia de substancias tales como Ideas platónicas u objetos matemáticos subsistentes. Sin embargo, aunque en su desarrollo se centre en este tipo de objetos, Aristóteles no se pregunta en la aporía quinta por la existencia separada de Ideas y realidades matemáticas, sino por la existencia de substancias no sensibles en general; y a esta cuestión Aristóteles da una inequívoca respuesta afirmativa en  $\Lambda$  6-9, al demostrar la existencia de un primer motor inmóvil y de otras substancias inmateriales. La demostración de la substancia primera se lleva a cabo a partir del estudio de las propiedades del tiempo y movimiento: puesto que tiempo y movimiento son eternos<sup>37</sup>, necesariamente debe existir una substancia que mueva sin ser movida<sup>38</sup>. A partir de aquí, a lo largo de  $\Lambda$  6-7 Aristóteles deduce que esta substancia debe ser eterna, inmóvil, acto puro exento de potencialidad, forma pura sin materia, inmutable, necesaria, y causa final para el universo. Aristóteles demuestra también en  $\Lambda$  8 que existen otras substancias inmateriales e inmóviles equivalentes en número a las esferas en que se mueven los planetas, que el filósofo fija en 55. El Estagirita no responde directamente a la cuestión de si los motores inmóviles conforman una o más especies, si bien, tratándose de formas puras no sujetas a la materia, podría pensarse que cada uno de ellos constituye su propio género.

Íntimamente unida a la aporía quinta, la aporía octava (*¿Existe algo aparte de los singulares o no?*) plantea una de las cuestiones centrales de la *Metafísica*. Tal como ya hemos visto, de lo afirmado

<sup>37</sup>La investigación aristotélica sobre la eternidad de tiempo y movimiento está desarrollada principalmente en *Phys.* VIII 1, 2; los resultados de la investigación son asumidos en *Met.*  $\Lambda$  6, 1071b7-11.

<sup>38</sup>Cf. *Phys.* VIII 5 y *Met.*  $\Lambda$  6, 1071b3-11.

por el Estagirita en A 9, Z 14 y en los tratados M y N, puede concluirse que las Ideas platónicas y las realidades matemáticas no existen como realidades subsistentes. Según lo afirmado en Z 13, tampoco son sustancias los géneros. Y según lo tratado en  $\Lambda$  6-9, existen sustancias inmatrimiales y separadas, formas puras carentes de materia que Aristóteles identifica con el primer motor y el resto de motores correspondientes a las esferas. En Z 2 el filósofo replantea la aporía octava sobre la existencia de sustancias no sensibles centrandlo la investigación en torno a la materia y la forma: en Z 3, 17 y H 3 Aristóteles niega que la materia pueda ser considerada sustancia en sentido riguroso, pues no es capaz de existencia separada (*choristón*) ni constituye un algo determinado (*tóde ti*). La argumentación se extiende a los elementos materiales del compuesto. Frente a la materia, Aristóteles atribuye en Z 4 a la forma el sentido primero de sustancia, que en Z 5 identifica con el enunciado de la definición. De lo establecido por el Estagirita puede colegirse que la forma o esencia no es algo separado del singular: forma y materia pertenecen al singular, si bien de modo distinto, pues la forma no es un componente más, sino un principio. A lo largo de Z 7-9 Aristóteles establece el carácter ingénito y preexistente de la materia y de la forma, y en H 6 indica que su relación dentro del compuesto hay que entenderla como la actualización de lo que está en potencia.

La aporía duodécima (*¿Los números y las realidades geométricas son sustancias o no?*) es largamente tratada en M y N, donde Aristóteles trata extensamente la naturaleza de los objetos matemáticos a través del análisis crítico de las doctrinas de Platón, Jenócrates, Espeusipo y pitagóricos. En M 2, 1076a38-b12 Aristóteles critica aquellas doctrinas que afirman que los objetos matemáticos pueden existir de modo inmanente en las realidades sensibles. El filósofo ya había desarrollado anteriormente, en B 2, 998a11-14, dos argumentos en contra de que los cuerpos y las realidades geométricas puedan darse en los cuerpos sensibles: a) porque es imposible que dos cuerpos puedan darse al mismo tiempo en un mismo lugar. (A

esta crítica puede añadirse la afirmación hecha en N 5, 1092a17-21 de que las realidades matemáticas no se encuentran en lugar alguno, pues el lugar es propio de las realidades perceptibles); y b) porque en el caso de aceptar la inmanencia de los cuerpos geométricos, también habría que aceptar la inmanencia de las Formas. A estas dos razones expuestas en B, el filósofo añadirá una tercera, expuesta en M 2, 1076b5, según la cual c) la inmanencia no es posible porque en tal caso no podría darse la división de ningún cuerpo, dado que el punto, la línea y la superficie son indivisibles.

Seguidamente, a lo largo de M 2, 1076b12-77b12, Aristóteles critica aquellas doctrinas que afirman que los objetos matemáticos pueden existir como substancias fuera de las realidades sensibles. Los argumentos expuestos por el filósofo son numerosos: a) si así fuera se produciría una absurda multiplicación de objetos. Calvo Martínez (1994: 507 n. 8) ha visto tras la argumentación aristotélica la aplicación de dos principios: el *principio general de la separación de las realidades matemáticas*, según el cual en el caso de que los cuerpos geométricos existieran fuera de los cuerpos sensibles, lo mismo ocurriría con las superficies, las líneas y los puntos; y el *principio de preexistencia de lo simple*, según el cual antes que la superficie del cuerpo matemático habría que aceptar la existencia del plano en sí. De la conjunción de ambos principios se generaría un gran número de clases de puntos, líneas y superficies. Además, b) esa misma multiplicación de objetos matemáticos se daría en ámbitos tales como la astronomía, la óptica y la música<sup>39</sup>, y c) nuevas realidades intermedias derivadas de la matemática general. Además, d) habría que aceptar que las realidades matemáticas son anteriores a las realidades sensibles, cuando en realidad son posteriores, pues la magnitud incompleta es anterior en cuanto a la generación; e) habría dificultad para poder explicar la unidad de las magnitudes matemáticas, habida cuenta de que se trata de realidades divisibles y dotadas de cantidad; f) no se entiende de qué modo los puntos, líneas y superficies podrían ser substancias,

<sup>39</sup> Cf. también B 2, 997b14-34.

habida cuenta de que son realidades incompletas, mientras que el cuerpo es un todo mayor y completo capaz incluso de llegar a ser animado. Tras estos últimos argumentos se encuentra el principio según el cual lo posterior en cuanto a la generación es anterior en cuanto al ser, habida cuenta de que la perfección se halla al final del proceso. Evidentemente, la argumentación de Aristóteles presupone una concepción de la realidad donde las realidades matemáticas son consideradas determinaciones de escaso rango; un rango mucho menor, en todo caso, que el de las sustancias animadas generadas en el ámbito de la naturaleza. Finalmente, g) aun en el caso de conceder que las realidades matemáticas son anteriores en cuanto a la definición, no todas las cosas anteriores en cuanto a la definición lo son también en cuanto a la sustancia. Al final de este capítulo Aristóteles resumirá lo expuesto a lo largo del capítulo y sacará conclusiones:

Queda, pues, suficientemente explicado que ni son sustancias en mayor grado que los cuerpos, ni son anteriores a las cosas sensibles en cuanto al ser, sino solo en la definición, ni pueden existir separadas en modo alguno. Y puesto que tampoco es posible que sean en las cosas sensibles, es evidente que o no son, sin más, o son en cierto modo y, por tanto, no son en el sentido absoluto del término. Pues ser lo decíamos en muchos sentidos (M 2, 1077b12-17).

¿De qué modo existen, entonces, los objetos matemáticos? Aristóteles desarrolla una larga exposición en M 3, 1077b17-8a31, según la cual los objetos matemáticos no existen actualmente en los objetos sensibles ni como realidades subsistentes externos a ellos, sino potencialmente, en tanto que objetos de investigación del matemático. Así descritos, los objetos matemáticos en modo alguno podrían ser considerados sustancias. Calvo Martínez (1994:511, n. 12) ha resumido el argumento con precisión:

a) El ámbito de una ciencia se determina, no por la cosa que se estudia, sino por la perspectiva desde la cual se estudia; así, la

medicina estudia el cuerpo humano desde la perspectiva de la salud, no en tanto que cuerpo, sino en tanto que cuerpo sano o enfermo. b) La perspectiva adoptada en cada ciencia no comporta la existencia separada de lo considerado por ella. [...]. Aplicados estos dos principios al ámbito de las matemáticas, podemos decir que sus objetos (números, líneas, superficies, etc.) existen, pero no separados de los cuerpos sensibles, ni actualmente. Existen potencialmente, en la medida en que pueden convertirse en objeto de consideración; su actualización resulta del acto de abstracción o separación efectuado por el matemático.

En lo que respecta a la aporía decimotercera (*¿Aparte de las realidades sensibles y de las intermedias existen las Formas o no?*), su solución está implícita en las soluciones desarrolladas a propósito de las aporías quinta, octava y duodécima.

Finalmente, la aporía undécima (*¿“Lo ente” y “lo uno” son substancias de las cosas o no?*) es ampliamente tratada a lo largo de la *Metafísica*, lo que indica la trascendental importancia que el Estagirita dio a la cuestión. De hecho, la aporía es caracterizada como “la más difícil y la más necesaria (B 4, 1001<sup>a</sup>5)”. El ensayo de solución aristotélica a la aporía sobre la naturaleza de lo ente y lo uno pasa por cuatro supuestos generales: 1) lo ente y lo uno no son substancias; 2) lo ente y lo uno son nociones co-extensivas; 3) lo ente y lo uno se dicen de muchas maneras; 4) ser y ser uno pertenecen de modo primero a la substancia entendida como forma. I 2 responde directamente a la aporía undécima, a la que hace explícita referencia<sup>40</sup>: “Si [...] ningún universal es substancia [...], es evidente que tampoco puede serlo lo *uno*: en efecto, *algo que es* y *uno* son los predicados más universales (I 2, 1053b15-20)”. En efecto, el Estagirita niega que el universal pueda ser substancia (Z 13 *passim*), y extiende esa imposibilidad a lo ente y lo uno: “es evidente que no pueden ser substancias de las cosas ni *uno* ni *lo ente*” (Z 16, 1040b17). La misma idea aparece también en un importante pasaje de H 6, donde Aristóteles, además de realizar una crítica

<sup>40</sup> Cf. I 2, 1053b10.

a las tesis pitagórico-platónicas, expone alguna de las principales ideas sobre las dos nociones: “La esencia es inmediatamente algo uno y algo que es, y por eso ninguna de tales cosas tiene una causa distinta por la cual es algo uno y algo que es, lo cual no quiere decir ni que estén comprendidos en *lo ente* y *lo uno* como géneros, ni que estos existan separados de las cosas particulares (H 6, 1045b5-7)”. A propósito de este fragmento, Calvo Martínez (1994:360, n. 38) comenta certeramente:

En este párrafo se enuncian las principales tesis ontológicas acerca de las nociones de *tò ón* (“algo que es”) y *tò hen* (“uno”), y su relación con las categorías: a) tales nociones *no son géneros*, son trans-genéricas, (transcendentales), siendo las categorías los géneros supremos de lo real; b) las categorías *carecen de materia*; carecen, en efecto, de género, puesto que ellas son los géneros supremos, lo cual significa que “algo que es” y “uno” se hallan divididos *inmediatamente (euthýs)* en la multiplicidad de las categorías, de modo que cada una de estas es *inmediatamente (euthýs)* algo que es y algo uno; c) el carácter transgenérico de estas nociones no supone [...] que se den separadas de las realidades singulares.

En los pasajes citados queda parcialmente establecida la naturaleza de lo ente y lo uno: ambas son nociones transgenéricas inmediatamente divididas en sus diferentes categorías y no separadas de las realidades particulares. Lo ente y lo uno son, asimismo, nociones coextensivas. A este respecto, en  $\Gamma$  2 leemos: “*lo ente* y *lo uno* son lo mismo y una naturaleza [...]; en efecto, *un hombre*, (*heis ánthropos*) *alguien que es hombre* (*on ánthropos*) y *hombre* (*ánthropos*) significan lo mismo ( $\Gamma$  2, 1003b22-27)”. El carácter coextensivo de ambas nociones implica, por otra parte, que lo uno, sus especies (lo idéntico, lo semejante y lo igual) y sus contrarios (lo diverso, lo disemejante y lo desigual) también sean objetos de investigación de la ciencia de *lo ente en tanto que ente*<sup>41</sup>. Estos fragmentos introducen

<sup>41</sup> Cf.  $\Gamma$  2, 1005<sup>a</sup>13-17. Una explicación similar se encuentra desarrollada en I 2, 1054a14-18.

la importante afirmación de que lo ente y lo uno tienen múltiples significados —se dicen de muchos modos—, y esos múltiples significados son tantos como categorías existen. Tal como ya se ha visto más arriba, en el contexto de la ontología aristotélica *lo ente* y *lo uno* expresan una pluralidad original de significados no reducibles entre sí, si bien todos ellos son referidos a un solo principio, que es la substancia entendida como forma, que posee la primacía sobre el resto de los modos de *ser* y de *ser uno*.

En las aporías 5.<sup>a</sup> 8.<sup>a</sup> 11.<sup>a</sup> 12.<sup>a</sup> y 13.<sup>a</sup> Aristóteles ha planteado una serie de cuestiones relativas a la noción de substancia y dirigidas a establecer qué realidades pueden ser identificadas con dicha noción. Aristóteles niega que las Ideas platónicas, los números, las realidades matemáticas, los géneros, los universales y lo ente en sí y lo uno en sí disfruten de la condición de substancia, entendida esta como realidad subsistente. Aristóteles atribuye la condición de substancia a la forma de cada realidad compuesta y a las formas puras carentes de materia: la substancia de cada cosa, entendida como su forma o esencia, es la responsable del ser y de la unidad de cada realidad, sea ésta una realidad compuesta de materia y forma, sea una forma pura.

## 6. LA FORMA Y LAS APORÍAS SOBRE LA NATURALEZA DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

El tercer grupo de aporías lo constituyen aquellas que plantean cuestiones en torno a la determinación de la naturaleza de los primeros principios; se trata de las aporías 6.<sup>a</sup>, 7.<sup>a</sup>, 9.<sup>a</sup> 10.<sup>a</sup> 14.<sup>a</sup> y 15.<sup>a</sup>. La aporía sexta (*¿Son los principios primeros los géneros o los elementos materiales?*) es replanteada y desarrollada en los tratados Z y H a partir de las nociones centrales de ser (*einai*, *òn*), substancia (*ousía*), forma y esencia (*eidos*, *tò tí en einai*), materia (*hýle*) y compuesto (*synolon*). Tal como ya hemos visto en anteriores párrafos, una vez que Aristóteles ha llegado a la conclusión de que el modo privilegiado de ser corresponde a la substancia, el filósofo lleva a

cabo en los tratados centrales la tarea de investigar en qué consiste ser substancia y a qué realidad corresponde tal título. La pregunta por el principio de las cosas se transforma, por consiguiente, en la pregunta por la substancia: la materia, que constituye el primer término de la aporía, cumple la condición de ser sujeto que no se predica de ninguna otra realidad, pero no puede existir como realidad separada ni determinada, no conforma por sí misma una unidad, ni existe en acto. Por el contrario, la materia es potencia indeterminada incapaz de existencia sin la presencia de un principio actualizador, por lo que no cabe llamarla substancia en sentido propio<sup>42</sup>. En cuanto al segundo término de la aporía, Aristóteles niega en Z 13 que el género sea substancia, pues ni tan siquiera cumple la propiedad de no predicarse de otro sujeto. Aristóteles no identifica a ninguno de los dos términos de la aporía con la substancia, título que, tal como ya se ha visto, hace recaer sobre la forma.

La aporía séptima (*¿Debe considerarse que son los principios primeros los géneros supremos o los géneros últimos?*) es replanteada bajo una nueva formulación: *¿debe afirmarse que los principios de las cosas son los universales o más bien las esencias?* La solución es desarrollada a lo largo del libro Z, si bien su expresión más clara la encontramos en Z 12, 1038a16-19, donde Aristóteles afirma que “[...] siempre se procurará seguir [...] hasta llegar a las [especies] que ya no tienen diferencias. Ahora bien, si esto es así, es evidente que la diferencia última será la esencia y la definición de la cosa”. Los principios de las cosas son, por consiguiente, las especies últimas, unas e indivisibles, y no los géneros, divisibles y carentes de unidad. Es precisamente su carácter de unidad indivisible lo que permite reconocer a la especie como principio. La solución de la aporía establece, por consiguiente, la identificación de la substancia de cada cosa con su especie última, que a su vez se identifica con su forma y con la esencia expresada en la definición. A ello hay que

---

<sup>42</sup> Cf. Z 3.

añadir el contenido de Z 13, donde el filósofo afirma categóricamente que el universal no puede ser substancia.

La aporía novena (*¿La unidad de los principios es solamente específica o también numérica?*) es abordada por Aristóteles en M 10. El capítulo contiene una referencia explícita a la aporía<sup>43</sup>, y la argumentación expuesta en 999b27-1000a4 contra las Formas platónicas se repite casi literalmente en 1086b20-32<sup>44</sup>. Desde una nueva formulación en torno a la cuestión de la particularidad y universalidad de los principios, la solución pasa nuevamente por considerar un principio que garantice la unidad en la multiplicidad de realidades particulares que pueblan la realidad. En la solución planteada por el Estagirita, de nuevo nos encontramos con la forma substancial. La cuestión será nuevamente planteada en la decimoquinta aporía.

Las preguntas planteadas por Aristóteles en la aporía décima (*¿Son los mismos principios los de las cosas corruptibles y los de las incorruptibles?, ¿son corruptibles los principios de las cosas corruptibles?*) son largamente tratadas en su investigación sobre la substancia en Z, sobre el primer motor en  $\Lambda$  y, en general, sobre la naturaleza de los principios de las realidades corruptibles en la *Física*, *Sobre el cielo* y *Sobre generación y corrupción*. Aristóteles descubre tempranamente que la complejidad del término “principio” va mucho más allá de su referencia a los elementos constituyentes de las cosas<sup>45</sup>, que los modos en que algo puede ser principio son múltiples, y que también son múltiples los modos en que un principio puede ejer-

<sup>43</sup> Cf. M 101086b15.

<sup>44</sup> Íntimamente unida a la cuestión de la particularidad y universalidad de los principios, en M 10, 1087a10-25 el filósofo ensaya una solución al problema del conocimiento científico: Aristóteles parte de la distinción entre la ciencia en potencia y la ciencia en acto. La ciencia en potencia es universal e indeterminada, y como tal se refiere a lo universal e indeterminado. Por el contrario, la ciencia en acto, por ser definida y determinada, se refiere a lo definido y determinado. Ahora bien, a juicio del Estagirita, cuando conocemos lo definido y determinado, también conocemos implícitamente lo indeterminado y universal. Por lo tanto, puede afirmarse que la ciencia es de lo universal si se la considera desde el punto de vista de la potencia, pero entendida como acto, la ciencia es de lo universal en un sentido derivado.

<sup>45</sup> Cf. B 4, 1000b25-6.

cer su influencia sobre una determinada realidad. Las preguntas que plantea la aporía décima no tienen una respuesta simple ni definitiva en los términos en que son formuladas. En los tratados Z y  $\Lambda$  Aristóteles mostrará la complejidad de la cuestión.

A la pregunta de si los elementos y los principios son los mismos para todas las cosas, Aristóteles da una matizada respuesta en  $\Lambda$  4:

Las causas y los principios de distintas cosas son distintas en un cierto sentido, pues en otro sentido son los mismos para todas las cosas si se habla universalmente y por analogía (1070a31-3).

A lo largo de  $\Lambda$  4-5 el filósofo expone los sentidos en que puede afirmarse que las causas y principios de todas las cosas son los mismos: a) en tanto que la materia, la forma, la privación y la causa que produce el movimiento son universalmente los mismos y su función se realiza de modo análogo sobre todas las cosas<sup>46</sup>; b) en tanto que las realidades accidentales dependen de la substancia y, por consiguiente, los principios y las causas de las substancias son también los principios y las causas de toda realidad<sup>47</sup>; c) en tanto que potencia y acto son los mismos analógicamente<sup>48</sup>. Sin embargo, al abandonar el ámbito de lo universal para abordar las substancias particulares, las causas y los principios se muestran distintos entre sí:

Las causas y los principios son distintos para cosas distintas que no pertenecen al mismo género —colores, sonidos, substancias, cualidad—, a no ser analógicamente. Y para las cosas de la misma especie son distintos, pero no específicamente, sino que son distintos individualmente: tu materia, tu forma, y lo que en tu caso produce el movimiento y los míos, si bien son los mismos universalmente (1071a25-29).

---

<sup>46</sup> Cf.  $\Lambda$  4 *passim* y 5, 1071a29-38.

<sup>47</sup> Cf. *Ibidem* 1070b35-1071a3.

<sup>48</sup> Cf. *Ibidem* 1071a3-25.

Por otra parte, a la pregunta sobre la identidad de los principios los tratados Z y Λ responden indirectamente distinguiendo tres distintos niveles: en un primer nivel, el Estagirita establece el motor inmóvil como principio último de todo cambio y generación habida en el universo tanto para los cuerpos celestes incorruptibles como para las realidades corruptibles. Por consiguiente, un principio incorruptible es, en última instancia, principio común para las realidades corruptibles e incorruptibles. En un segundo nivel, el filósofo considera los principios motores responsables de la generación de las realidades corruptibles, y establece que para cada realidad natural existe una causa eficiente responsable de su generación<sup>49</sup>. Si bien la causa última de la generación de, por ejemplo, un ser humano es el motor inmóvil, la causa próxima es otro ser humano. Por consiguiente, la causa próxima de la generación de una realidad corruptible es otra realidad corruptible. En un tercer nivel, Aristóteles establece la materia y la forma como principios intrínsecos de los particulares corruptibles y de las esferas celestes incorruptibles. Ello no significa, sin embargo, que todas las realidades posean la misma clase de materia y forma ni que estas deban entenderse del mismo modo en todos los casos. La materia puede ser entendida de dos modos: como substrato último, incorruptible pero incapaz de existencia separada, y como materia próxima, corruptible por medio de la disolución del compuesto en sus elementos constituyentes<sup>50</sup>. Según esto, la causa material podría ser entendida como principio incorruptible y como principio corruptible de las realidades corruptibles. Además, habría que distinguir la materia incorruptible de las esferas incorruptibles. En lo que respecta a la forma, la cuestión es más compleja: Aristóteles establece en Z 7-9 que las formas de las cosas corruptibles no se generan, como tampoco lo hace la materia; pero en Z 8 y 17, afirma que sí se genera el compuesto de ambas; cabría deducir de

<sup>49</sup> Cf. Z 7, 1032a16-26; Λ 3, 1070a21-28.

<sup>50</sup> Cf. *Cael.* III 6-7; *GC* II 1-8.

ello que las formas de las realidades corruptibles son principios incorruptibles.

La aporía decimocuarta (*¿Los principios son en potencia o en acto?*) está ampliamente tratada en *Phys.* III, VII y VIII, y parte de su contenido está recogido en los capítulos  $\Theta$  8 y  $\Lambda$  6-9 de la *Metafísica*. En  $\Theta$  8 Aristóteles argumenta la prioridad del acto respecto a la potencia en tres sentidos: 1) en cuanto a la noción, pues lo potente es potente porque le es posible actuar, de modo que la noción de acto necesariamente precede a la noción de potencia y el conocimiento de aquel al conocimiento de esta<sup>51</sup>; 2) es anterior en cuanto al tiempo, puesto que lo que es en acto se genera siempre de lo que es en potencia por acción de algo que es en acto<sup>52</sup>; 3) también es anterior en cuanto a la substancia: en primer lugar, porque todo lo que se genera progresa hacia un fin que siempre es acto y en función del cual se considera la potencia; y en segundo lugar, porque en cuanto a la substancia las realidades eternas son anteriores a las corruptibles, y nada de lo que es en potencia es eterno<sup>53</sup>. Las implicaciones teológicas de la argumentación expuesta en  $\Theta$  8 son desarrolladas por el filósofo en  $\Lambda$  6-9: la demostración aristotélica de un primer motor que es acto puro parte de la consideración del tiempo y movimiento eternos y la necesidad de una substancia eterna que mueva sin ser movida.

Finalmente, la aporía decimoquinta (*¿Los principios son universales o singulares?*) nos introduce en una de las cuestiones más importantes de toda la *Metafísica*. Tras ella subyacen tres axiomas aparentemente irreconciliables: 1) desde el punto de vista de la realidad, el particular posee prioridad sobre el universal; 2) desde el punto de vista del conocimiento, el universal posee prioridad sobre el particular; 3) lo ente en grado sumo también es en grado sumo cognoscible. Cuando estos tres axiomas los aplicamos a la forma substancial, las dos partes de la aporía pueden ser enunciadas

---

<sup>51</sup> Cf.  $\Theta$  8, 1049b12-17.

<sup>52</sup> Cf.  $\Theta$  8, 1049b18-1050<sup>a</sup>3.

<sup>53</sup> Cf. *Ibidem* 1050<sup>a</sup>4 ss.

del siguiente modo: si las formas substanciales son particulares, entonces no serán definibles ni, por consiguiente, inteligibles. Sócrates, identificado con su forma substancial, no será inteligible por no poder ser definido, y en consecuencia no podrá ser conocido. En el otro extremo tenemos que, si las formas son universales, entonces no poseerán existencia independiente, pues esta dependerá de la existencia de los singulares en que se den o prediquen. Tanto uno como otro extremo de la cuestión son inaceptables: la substancia —identificada con la forma— constituye, precisamente, la realidad primera en el orden de la existencia y en el orden del conocimiento. Esta aporía tiene su expresión más compleja en el tratado Z, donde Aristóteles afirma en Z 13 la imposibilidad de que el universal pueda ser substancia y, al mismo tiempo, establece a lo largo de Z 4-11 la tesis de que, en sentido estricto, solamente la esencia posee definición.

Al comienzo de Z 13 Aristóteles afirma que “parece imposible que algo dicho universalmente pueda ser substancia (Z 13, 1038b6)”. El filósofo desarrolla a lo largo del capítulo las razones de esa imposibilidad: a) porque la substancia de algo es peculiar a ello y no común o compartido<sup>54</sup>. Si suponemos que un universal es substancia podría preguntarse de cuál de las cosas a las que pertenece es substancia; por el carácter mismo de la substancia no puede ser que lo sea de todas, pero tampoco de una sola de ellas, pues las cosas cuya substancia es una son ellas también una y la misma. El carácter común o compartido del universal implica, pues, su imposibilidad para ser esencia<sup>55</sup>; b) porque la substancia es un sujeto y no un predicado de un sujeto<sup>56</sup>. La substancia es lo que no se predica de un sujeto, mientras que el universal siempre se predica de más de uno. Este argumento parte de la idea desarrollada al principio del libro Z según la cual las substancias son realidades básicas desde el punto de vista ontológico. El universal,

<sup>54</sup> Cf. Z 13, 1038b6-9.

<sup>55</sup> Cf. *Ibidem* 1038b8-15.

<sup>56</sup> Cf. *Ibidem* 1038b8b15-16.

por definición, no es una realidad básica, pues siempre es predicado de algún sujeto, es decir, siempre “existe” en algún sujeto y nunca de modo independiente; c) y en el caso de que se argumente que el universal, aun no siendo substancia como lo es la esencia, puede, sin embargo, estar contenido en ella del modo en que, por ejemplo, “animal” está contenido en el hombre y en el caballo, entonces podrá objetarse que 1) el universal será esencia de algo (“animal” lo será del animal), con lo cual volverán a surgir las dificultades correspondientes al primer argumento; 2) si los universales no son substancias sino cualidades o afecciones, resultará absurdo afirmar que forman parte de la esencia, pues resultará que las afecciones son anteriores a la substancia; 3) puesto que “animal” se da en Sócrates, entonces será la esencia de dos cosas, de “hombre” y de Sócrates; 4) la unidad propia de la substancia excluye que pueda estar compuesta de varias substancias actualizadas, es decir, en acto<sup>57</sup>.

La exposición de Z 13 ha llevado a numerosos especialistas a defender la tesis de que la forma o esencia es particular para cada substancia individual<sup>58</sup>. El problema reside en que el contenido de Z 13, muy explícito respecto a la no universalidad de las substancias, al menos en apariencia es incongruente con lo afirmado por Aristóteles en el resto del tratado Z. El aspecto principal del problema lo constituye la consideración epistemológica de que la definición y el conocimiento son universales: el filósofo ha establecido en Z 4 que la esencia, identificada en Z 6 con la substancia, es expresada o explicada en el enunciado de su definición, que, a su vez, constituye siempre un enunciado de lo universal y de la forma. Por otra parte, en Z 10, 11, 15 se ha establecido que del compuesto particular no existe definición. De todo ello parece poder afirmarse, por consiguiente, que la esencia es universal.

---

<sup>57</sup> Cf. *Ibidem* 1038b16-39a14.

<sup>58</sup> La tesis de que las esencias aristotélicas son individuales más que universales o esencias-especie ha sido defendida desde diferentes ángulos y entre otros especialistas por Sellars y Albritton (1957), Hartman (1976), Heinaman (1979), Frede (1985) y Witt (1989).

Asimismo, el filósofo ha establecido que el conocimiento de una determinada realidad se identifica con el conocimiento de su esencia, y que el verdadero conocimiento lo es de lo universal, de donde parece deducirse que la esencia es universal. A ello puede añadirse que, frente a la generación y corrupción del compuesto particular, Aristóteles establece en Z 8 el carácter ingenerado e incorruptible de forma y materia. Desde esta perspectiva, también han sido numerosos los autores que han dirigido su crítica contra las lecturas que defienden el carácter particular de las formas<sup>59</sup>.

¿Es posible explicar la incongruencia —real o aparente— existente entre los contenidos de Z? En principio, todo aquel que intente armonizar la afirmación de que la substancia se identifica con la esencia y la afirmación de que el universal no es substancia, deberá tomar uno de estos dos caminos: bien restringir el significado del término *esencia*, bien restringir el significado del término *universal*<sup>60</sup>. Con respecto al primer camino, es muy difícil negar que en la mayor parte de Z las formas o esencias sean entendidas como formas-especie de carácter universal, en el sentido en que *hombre* expresa la esencia del hombre, lo que *todo* hombre es por sí. Pero junto a las formas-especie, en ciertas ocasiones parece darse también un reconocimiento de las formas o esencias particulares, como cuando se habla de la forma de Sócrates, que podría ser interpretado como algo que pertenece a Sócrates y a nadie más. Según lo expuesto, podría argumentarse que cuando se habla de substancias, Aristóteles se está refiriendo a estas últimas formas y no a las formas-especie. Un problema al que se enfrenta esta interpretación lo constituye el hecho de que los casos aducidos en apoyo de esta interpretación son muy escasos en comparación

<sup>59</sup>La más reciente crítica generalizada contra las tesis particularistas se encuentra en Scaltsas (1994). Entre otros muchos especialistas, también se han posicionado contra la singularidad de las formas Loux (1979) y (1991:187-196), Code (1984), Lear (1988:273-293), Gill (1989:31-34), Woods (1991), Lewis (1991:309-48), Spellman (1995:40-62) y Oñate (2001:42-56).

<sup>60</sup>Para la posterior exposición de esta cuestión sigo en parte el esquema de D. Bostock (1994:187-8).

con el supuesto general que asume la universalidad de las formas<sup>61</sup>. Por otra parte, Aristóteles en ningún momento distingue explícitamente las dos supuestas clases de formas —universales las unas, particulares las otras—, sino que reúne a todas bajo un mismo término. En todo caso, aun admitiendo que Aristóteles acepta la particularidad de las formas, seguiría sin resolverse el problema de la incongruencia de Z 13 con el resto del tratado.

Así pues, si las formas deben entenderse en su sentido habitual —como universales—, el camino para intentar armonizar la afirmación de que la substancia se identifica con la esencia y la de que el universal no es substancia consistirá en rebajar la segunda afirmación argumentando que el uso del término *universal* en Z 13 no es el habitual, y que el término adquiere un sentido mucho más limitado<sup>62</sup>. Sin embargo, ello entra en conflicto con lo que en el texto se expresa en numerosas ocasiones: que nada que se predique

<sup>61</sup> Bostock (1994:187-8) ha recogido un grupo de indicios que podrían apoyar la singularidad de las formas: Z 15, 1039b25 y menos claramente 4, 1029b14-15 y 6, 1032a8 parecen expresar el ser de una realidad particular; en 10, 1035a7-9, 10, 1036a12-15 y 11, 1037a7-8 la cosa particular es identificada con su forma; en otros pasajes se indica que ciertas formas no necesitan ser eternas a pesar de no estar sujetas a los procesos de generación y corrupción: E 3, 1027a27-28; Z 10, 1035a28-30; 15, 1039b22-27; E 3, 1043b14-21; Λ 3, 1070a15-17, etc. Finalmente, el término *tòde ti* ha sido interpretado en ocasiones como sinónimo de particular. Como afirma el propio Bostock, la mayoría de estos indicios son poco consistentes. No obstante, hay un fragmento de *Met.* Λ donde Aristóteles parece establecer explícitamente la particularidad de las formas: “[...] las causas y los principios son distintos para cosas distintas que no pertenecen al mismo género [...]. Y para las cosas de la misma especie son distintas, pero no específicamente, sino que son distintas individualmente: tu materia, tu forma y lo que en tu caso produce el movimiento y los míos, si bien son los mismos universalmente hablando” (*Met.* Λ 5, 1071a25-29). Al margen de las explicaciones que puedan darse, la afirmación es bastante explícita.

<sup>62</sup> Woods (1967:216) afirma: *Aristotle was in fact maintaining that only some things properly described as kathólou are to be regarded as ousía; something kathólou is ousía, only if it is not predicated universally.* Woods acepta, por lo tanto, que los universales predicados universalmente no son substancias, pero afirma asimismo que las formas-especie no se predicán universalmente, por lo que no entrarían dentro de la restricción aristotélica de Z 13. Una versión de este argumento se encuentra en Loux (1979), Code (1984), y Lewis (1991), quienes defienden que las formas-especie no son predicadas de los miembros particulares de su especie, sino solamente de su materia. Por su parte Lear (1988) interpreta que en Z 13 *universal* se refiere solamente a aquello ente más universal que las indivisibles formas-especie.

universalmente puede ser considerado substancia<sup>63</sup>. Una posible solución a la intrincada aporía sobre la singularidad y universalidad de la forma consiste en negar la disyunción y aceptar que la forma específica cumple las propiedades de los singulares en lo referente a su condición de substancia, y las propiedades de los universales en lo referente a su condición de objeto de conocimiento. La forma específica se identificaría con una realidad que, sin ser separada de la realidad singular, tampoco se agota en ella; una realidad que, sin ser singular ni universal, sería la causa de ambas y responsable, por consiguiente, tanto de la existencia real del singular concreto como del conocimiento universal de ese mismo singular. De hecho, Aristóteles utiliza indistintamente el término *eidos* para expresar tanto la forma del compuesto concreto como la especie unificadora de la pluralidad. Desde esta perspectiva, la forma específica sería una y la misma en todas sus instancias, tanto de las instancias individuales correspondientes a los compuestos concretos como de las instancias universales correspondientes al contenido psíquico del conocimiento. Pero ella misma no se identificaría ni con el particular ni con el universal, pues a diferencia del singular, la forma específica sería definible, inmutable y necesaria; y a diferencia del universal, sería substancia y principio unificador de la materia<sup>64</sup>.

En las aporías 6.<sup>a</sup> 7.<sup>a</sup> 9.<sup>a</sup> 10.<sup>a</sup> 14.<sup>a</sup> y 15.<sup>a</sup>, Aristóteles ha planteado una serie de cuestiones relativas a la naturaleza de los primeros principios. El filósofo asume que la noción de principio es sumamente compleja, si bien detrás de sus principales manifestaciones siempre encontramos la presencia de una forma substancial, bien sola, bien informando materia. Los principios aristotélicos de la realidad son en acto, no en potencia; se identifican con la forma, expresada en la diferencia última de la definición, y no con la materia; son incorruptibles, si bien cuando se identifican con el compuesto, en tanto que compuesto son corruptibles; y, final-

<sup>63</sup> Cf., por ejemplo, Z 13, 1038b9, 15, 35; Z 16, 1040b23, 1041a4; E 1, 1042a21; I 2, 1053b16-17.

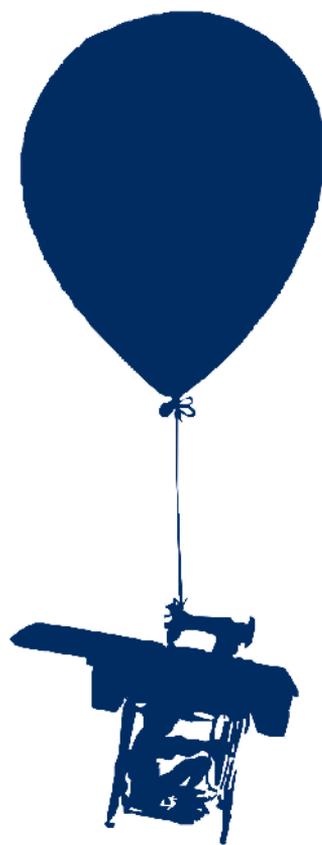
<sup>64</sup> Solución propuesta por Owens (1977: 267-287) y Oñate (2001: 45-52). En cualquier caso, el Estagirita no ha desarrollado una respuesta clara para esta cuestión.

mente, si bien el debate continúa abierto, los primeros principios de la realidad parecen escapar a la clasificación de *particularidad* y *universalidad*.

## REFERENCIAS

- Aguirre, J. (2007). *La aporía en Aristóteles. Libros B y K 1-2 de la Metafísica*. Madrid: Dykinson.
- Bostock, D. (1994). *Aristotle. Metaphysics Z and H*. Oxford: Clarendon Press.
- Brentano, F. (1995). *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*. Milán: Vita e Pensiero.
- Calvo Martínez, T. (1994). *Aristóteles. Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Cassin, B. & Narcy, M. (1989). *La decisión du sens* París: Vrin.
- Celluprica, V. (ed.) (2003). *Il libro B della Metafisica di Aristotele*. Roma.
- Code, A. (1984). The Aporetic Approach to Primary Being in *Metaphysics Z*. *Canadian Journal of Philosophy*, 10, 1-20.
- Frede, M. (1985). Substance in Aristotle's *Metaphysics*. *Aristotle on Nature and Living Things*. Pittsburg, pp. 17-26
- Gill, M.L. (1989). *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*. Princeton: Princeton University Press.
- Hartman, E. (1976). Aristotle on the Identity of Substance and Essence. *Philosophical Review*, 85, 545-561.
- Heinaman, R. (1979). Aristotle's Tenth Aporia. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61, 249-270.
- Kirwan, C. (1971). *Aristotle's Metaphysics Books Γ, Α and Ε*. Oxford: Clarendon Press.
- Kung, J. (1986): Aristotle on "being is said in many ways". *History of Philosophy Quarterly*, 3, 3-18
- Lear, J. (1988). *The desire to understand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, F.A. (1991). *Substance and Predication in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Loux, M.J. (1979) Form, Species and Predication in *Metaphysics ZHΘ*. *Mind* 88, 1-23.
- Loux, M.J. (1991). *Primary ousia*. Ithaca, N.Y. y Londres: Cornell University Press.

- Madigan, A. (1999). *Aristotle. Metaphysics Books B and K 1-2*. Oxford: Clarendon Press.
- Motte, A. & Rutten, Chr. (eds.) (2001). *Aporia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, con la colaboración de L. Bauloye y A. Lefka, Louvain-La-Neuve.
- Oñate, T. (2001): *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid: Dykinson.
- Owens, J. (1978). *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysic*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Owens, J. (1977). La forma aristotélica como causa del ser. *Revista de Filosofía*, 267-287.
- Reale, G. (1995). *Commentario alla Metafisica*. Milán: Vita e Pensiero.
- Ross (1997). *Aristotle. Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Scaltsas, Th. (1994). *Substance and Universals in Aristotle's Metaphysics*: Ithaca, N.Y. and London: Cornell University Press.
- Sellars, W. & Albritton S. (1957). Substance and Form in Aristotle. *Journal of Philosophy*, 22, 698-708.
- Spellman, L. (1995). *Substance and Separation in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trendelenburg, F.A. (1994). *La dottrina delle categorie in Aristotele* Milán: Vita e Pensiero.
- Witt, Ch. (1989). *Substance and essence in Aristotle*. Ithaca, N.Y. and London: Cornell University Press.
- Woods, M.J. (1967). Problems in *Metaphysics Z*, Chapter 13. En Moravcsik (Ed.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Nueva York: Doubleday, pp. 215-238.
- Woods, M.J. (1991). Universals and Particular Forms in Aristotle's *Metaphysics*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 41-5.



---

Gabriel Acuña Rodríguez  
*Praxis*, Serie "Teorías Contemporáneas"  
Técnica: Diseño digital (2010)