

disteis de beber, estaba desnudo y no me vestisteis" (cf. Mt 25,41-43)¹⁰¹. No se inculpa aquí al ladrón, sino que se condena al que no comparte.

Yo he dicho lo que juzgaba provechoso, por tu parte, si te dejas persuadir, te son bien conocidos^[15] los bienes reservados en las promesas. Pero si desobedeces, está escrita la amenaza, la que deseo te sustraigas de probarla, acogiendo, en cambio, un parecer mejor, para que tu propia riqueza sea para ti mismo redención y te encamines a los bienes celestiales ya dispuestos por la gracia del que nos llamó a todos nosotros a su propio Reino¹⁰²; a quien sea la gloria y el poder, por los siglos de los siglos. Amén.

¹⁰¹ Aquí la cita evangélica no sólo se ve abreviada, al omitirse lo mismo que en la anterior (cf. supra n. 100), sino que Basilio cambia "el fuego" del que habla el texto bíblico por "la tiniebla de fuera" (*eis tò skótos tò exóteron*), quizás pensando en Mt 8,12 o 22,13, donde aparece esta expresión.

¹⁰² Aún cuando en la homilía *De beneficentia* de Gregorio de Nisa la referencia a Mt 25 es mucho más amplia y más decisiva por cuanto que allí se dice que el Señor "prestó su propia persona" a los pobres (*ékhrēsen... tò idion prósopon*), la finalidad de dicho recurso en aquel Capadocio es semejante a la que tiene en Basilio, a saber: persuadir a quienes no son compasivos y aborrecen a los pobres (*toùs asympatheis kai misoptókhou*) a ser generosos, porque ellos -explica Gregorio de Nisa- serán "jueces inflexibles" (*katégoroi sphodroí*) o "buenos defensores" (*synégoroi agathoí*) que nos habrán de permitir o impedir el acceso al Reino, ellos son los "porteros" (*thyroroí*), los "tesoreros" (*tamiai*) de los bienes que esperamos (cf. GNO IX 98-99).

Notas para una interpretación unitarista del objeto de la metafísica aristotélica

por Horacio A. Gianneschi
Conicet-Unsam

I. Independientemente de la *quaestio disputata* acerca de si realmente constituye una tesis novedosa en relación con otros pasajes del *corpus* que estarían en disonancia con ella, la aserción que abre *Met. Gamma 1*, sc. "hay una ciencia que estudia el ente en cuanto ente y lo que por sí le pertenece" (1003 a 21 s.), no parece haber sido tenida por su autor como meramente programática¹. Esta ciencia es presentada como

¹ Según Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, 1ª ed., Madrid, Taurus, 1981 (reimp., 1984) (trad. castellana de Vidal Peña, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962), ésta es una de las tantas "declaraciones programáticas de Arist." que no encuentran realización efectiva (p. 199; cf. p. 25), ya que una ciencia tal, entendiendo ciencia en el sentido de los *Segundos analíticos*, i. e. deductiva a partir de principios propios del género que constituye su objeto, no puede constituirse. En efecto, el *ser (ón)* (para la trad. de Aubenque del participio *ón*, vid. su nota 294, p. 176) se dice en varios sentidos, el ser es inmediatamente las categorías, no hay unidad por encima de ellas, i. e. el ser no es un género. (Para lo dicho hasta aquí, vid. pp. 199-214; para el desarrollo de la tesis aristotélica de que el ser no es un género, vid. pp. 218-241). El intento de lograr una cierta unidad mediante la doctrina del ser como un *pròs hén legómenon* no soluciona para Aubenque (vid. pp. 183 ss.) el problema de la significación múltiple del ser, sino que lo hipostasia ("al hacer del ser un *pròs hén legómenon*, la homonimia no queda tanto suprimida como transferida al *prós* del *pròs hén*: las categorías del ser que no son la esencia [el autor traduce *ousía* por "esencia"; vid. nota 146, p. 132] acaban por ser las múltiples significaciones de la ambigua relación a la esencia", p. 190). La consiguiente reducción de la cuestión ¿qué es el *ser*? a la cuestión ¿qué es la *esencia (ousía)*?, considerándose así la ontología como "protología" (p. 233), no logra zanjar la problemática unidad del ser (vid. pp. 230-241). Esta unidad del ser no está dada, sino que es "eternamente buscada" (*passim*). La imposibilidad -debida a la universalidad de su objeto- de una ciencia demostrativa del ser no impide un discurso sobre él, pero no será ya un discurso científico, sino uno *dialéctico*, discurso que tiene una función crítica y, como contrapartida de su universalidad, presenta como caracteres propios la formalidad y la negatividad de sus afirmaciones -ejemplo de ello es la formulación del principio

ocupándose efectivamente de los entes, desde una óptica (la que los

de no contradicción. La superación de la particularidad genérica, ilegítima desde el punto de vista de la ciencia, pero exigida por la reflexión acerca de ella -que implica salir de los principios propios a fin de alcanzar su fundamento último, es decir, los principios comunes (cf. 1ª parte, cap. II, § 4)-, sólo podrá ser objeto de la *dialéctica*. La verdadera dialéctica es, para Arist., un diálogo que progresa, pero que no concluye -inconclusión que garantiza su permanencia-, puesto que no desemboca en ninguna esencia, en ninguna naturaleza, siendo, sin embargo, lo bastante fuerte como para "encarar los contrarios" sin el auxilio de la esencia (pp. 271-291). Esta búsqueda indefinida de la unidad del ser tiene su "ideal" -que es justamente lo que hace que siga buscándose- en la teología (pp. 318 ss.), cuyo objeto es el ser en sentido propio, sin la escisión propia de los seres del mundo sublunar. En lo divino el ser no tiene sentidos múltiples, es decir, allí el problema categorial no se presenta ("...la noción de categoría -dice Aubenque en p. 396- sólo se entiende en plural, pues no tiene más función que designar los sentidos múltiples del ser; decir que lo divino es esencia y sólo eso, significa reconocer que el ser divino no se divide según pluralidad de significaciones y que, entonces, podemos ahorrarnos el vocabulario mismo de la categoría"; cf. pp. 354 ss.). Nacidas como dos "proyectos" de ciencias diferentes (*vid.* cap. II de la "Introducción", esp. pp. 67 ss.), la ciencia del ser en cuanto ser (ontología), surgida de la reflexión de los seres sublunares, jamás podrá franquear la distancia infinita que separa al Primer Móvil del Motor Inmóvil -el Principio, él mismo inmóvil, del movimiento. Esta distancia infinita e infranqueable es provocada por el movimiento, que constituye, según Aubenque, la Diferencia que hace imposible la unidad por sobre los seres móviles e inmóviles (pp. 400 ss.; cf. pp. 354 ss.; a propósito de la dualidad de lo corruptible y lo incorruptible, en el sentido de que "no hay género común del que lo corruptible y lo incorruptible sean especies", *vid.* pp. 304 ss.). Los seres del mundo, como máximo, pueden "imitar", con los medios de que disponen, esa unidad originaria del Motor Inmóvil. Motor lejano, el Dios de Arist. es el ideal inmóvil en cuya dirección se consumen los movimientos regulares de las esferas, los movimientos más complejos de las estaciones, el ciclo biológico de las generaciones y de las corrupciones, las vicisitudes de la acción y del trabajo del hombre. "El proceso de investigación de la ontología aristotélica -señala el autor, p. 388- apunta a reconstruir, mediante el espontáneo rodeo del lenguaje o a través de las mediaciones más doctas de la dialéctica, una unidad derivada ("imitada") que sea como el sustitutivo, en el mundo sublunar, de la unidad originaria de lo divino." (*vid.* pp. 375 ss. -esp. pp. 387 ss.- y pp. 463 ss.). Puede confrontarse esto con Aubenque, Pierre, "Aristoteles und das Problem der Metaphysik", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15 (1961), pp. 321-333.

considera en cuanto entes)² que le otorga universalidad y la distingue así de las ciencias "llamadas particulares", las cuales no abordan *universalmente* (*kathólou*) lo que es sino que, deslindando alguna parte suya, se encargan de demostrar lo que por sí le pertenece a esa parcela. (Cf. *Gamma* 1, 1003 a 22-26). Aun en *Gamma* 1 (cf. 1003 a 26-32), esta misma ciencia es caracterizada desde la perspectiva causal: ha de ocuparse de los primeros principios y de las causas supremas de lo que es, considerado, naturalmente, desde la óptica mencionada. También desde esta perspectiva causal y con una declaración que enfatiza la óptica se abre *Epsilon* 1: "Se trata de buscar los principios y las causas de los entes, pero es evidente que en cuanto entes" (1025 b 3-4).

Ahora bien, ¿cómo es posible que Aristóteles mantenga aquí tan enfáticamente que 1) hay una ciencia que estudia el ente, considerándolo como tal, y las propiedades que le pertenecen y sus principios y causas primeros, si, por un lado, 2) él mismo frecuentemente recuerda -incluso en *Met.*- que solamente puede haber unidad de ciencia cuando se determina unívocamente un género³, *i. e.* cuando hay *sinonimia*, y, por otro lado, 3) el ente, considerado en cuanto tal, no determina unívocamente un género⁴ sino que comportaría, *en principio*, la equívocidad propia

² Aristóteles indistintamente dice de esta ciencia que "*estudia el ente en cuanto ente* (*theoreî tò òn hêi ón*)" (*Gamma* 1, 1003 a 21) y que le pertenece a ella "*estudiar los entes en cuanto entes* (*tà ónta theorêsai hêi ónta*)" (*Gamma* 2, 1003 b 15-16).

³ Cf., p. ej., *Segundos analíticos* I 10, 76 b 11 ss. y I 28, 87 a 38 ss; *Met. Beta* 2, 997 a 5-9 y 997 a 21-22; *Gamma* 2, 1003 b 19-20; *Epsilon* 1, 1025 7-13 (si bien en este último texto se contraponen a las ciencias particulares, que se circunscriben a un género, la ciencia del ente en cuanto ente).

⁴ Que el ente, así como también el uno, no es un género es una tesis literalmente repetida en el *corpus*. *Vid.*, p. ej., *Segundos analíticos* II 7, 92 b 14; *Met. Beta* 3, 998 b 22; *Theta* 6, 1045 b 6; *Iota* 2, 1053 b 22-23 (cf. *Eta* 6, 1045 b 6; *Kappa* 1, 1059 b 33-34). Cf. también *Acerca de las refutaciones sofisticas* 11, 172 a 13-14. Por lo demás, de entre las maneras que tiene Arist. de decir eso mismo, pueden verse las aserciones acerca de que por sobre las categorías nada común hay que las abarque (*Met. Delta* 28, 1024 b 9-16; *Lambda* 4, 1070 b 1), o de que el ente no es algo uno respecto de las categorías (*Etica eudemia* I 8, 1217 b 34), o de que las categorías son inmediatamente algo uno y algo que es (*Met. Eta* 6, 1045 a 36-37). Y Arist. no deja de proporcionar razones por las cuales el ente y el uno no pueden ser géneros (concisamente en *Met. Beta* 3, 998 b 22-27 -cf. *Kappa* 1, 1059 b 31-34-; puede verse también *Beta* 3, 999 a 6-16 -cf. *Acerca del alma* II 3, 414 b 19 ss.-; pero más extensamente *Tópicos*: VI 3, 140 a 22 ss.; VI 6, 144 a 30 - b 11). Tampoco el ente y el uno pueden ser especies -ya sea de un género que los abarque a ambos (*Tópicos* IV 1, 121 a 10-

de la *homonimia*? La *quaestio* obedece, naturalmente, a que estas tres tesis resultan claramente inconsistentes en su conjunto, puesto que la conjunción de dos de cualesquiera de ellas es incompatible con la restante.⁵ Esta *aporía* de carácter epistemológico es, sin duda, una de las fundamentales del pensamiento de Arist. y está formulada no -como ocurre casi siempre en los textos del Estagirita- en la investigación de opciones ajenas sino al interior de su propio pensamiento.⁶ La búsqueda de la *adecuada salida* (*euporía*) a esta *aporía*, previo *detenerse en ella* (*diaporésai*) recorriéndola parte por parte (*diá*)⁷, pasará para el de Estagira por la matización de las tesis 2) y 3), dejando intacta la primera. A ello se aboca *Gamma* 2 en lo que puede llamarse su "primera parte" (*i. e.* 1003 a 33 - b 19).

En cuanto a la tesis 3) (*i. e.* la que sostiene que el ente no es un género, no es homónimo), la distinción entre sinonimia y homonimia de *Categorías* 1, 1 a 1-12, parece haberse revelado a Arist. como insuficiente para el caso del ente, en la medida en que la diversidad de lo que es posee la peculiar unidad que adquiere una multiplicidad en virtud de su referencia "a algo uno y una sola naturaleza (*pròs hèn kai mían tinà phýsin*)", "a un solo principio (*pròs mían arkhén*)": una misma realidad en el ámbito de lo real y una misma noción o significado en el ámbito del pensamiento o del lenguaje. Así, el ente, que siempre se dijo para Arist.,

19; cf. *Met. Beta* 4, 1001 a 28-29), ya sean especie y género uno del otro (*Tópicos* IV 1, 121 b 4-8)-, diferencias (*Tópicos* IV 6, 127 a 34-38), definiciones (cf. *Tópicos* VI 3, 140 a 24-30), propios o partes de propios (*Tópicos* V 2, 130 b 11-18; VI 3, 140 a 23-32; cf. *Segundos analíticos* II 13, 96 a 24-32), o accidentes (Si bien los casos del ente y del uno no son considerados explícitamente en la exposición de los *Tópicos* sobre el accidente, definido allí el accidente como lo que puede o no pertenecer a una cosa, parecen quedar excluidos los dos, puesto que ambos pertenecen siempre a todas las cosas).

⁵ Sobre este modo de plantear el problema de la posibilidad epistemológica de la ciencia aristotélica del ente en cuanto ente, vid. Aubenque, *op. cit.*, p. 114. Concuerdan, aunque sólo en la manera de plantearlo, Calvo Martínez, Tomás, *Aristóteles. Metafísica - Introducción, traducción y notas*, 1ª ed., Madrid, Gredos, 1994, p. 19, a quien seguimos aquí especialmente; Stevens, Annick, *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, 1ª ed., Paris, Vrin, 2000, pp. 219 s.

⁶ Cf. Vial Larrain, *Una ciencia del ser*, 1ª ed., Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1987, cap. III, p. 64.

⁷ Sobre la utilidad y la necesidad de detenerse en una *aporía*, desarrollándola, para encontrarle una salida adecuada, vid. *Met. Beta* 1, 995 a 27-28 y 995 a 34 - 995 b 1.

al igual que el ser, de muchas maneras⁸, no constituye, al menos en textos como éste, una mera diversidad homónima.

En consonancia con la precisión de 3), Arist. ablanda la tesis 2), *i. e.* la que sostiene que sólo puede haber unidad de ciencia cuando se determina unívocamente un género (*i. e.* cuando hay sinonimia). Aun cuando no se esté ante una unidad genérica en sentido estricto, la unidad de referencia mencionada *también* posibilita la unidad de ciencia: "Corresponde, en efecto, -señala Arist.- a una única ciencia estudiar no solamente *aquellas cosas que se denominan según un solo significado* (*tôn kath'hèn legoménon*), sino también *las que se denominan en relación con una sola naturaleza* (*tôn pròs mían legoménon phýsin*): y es que éstas se denominan también, *en cierto modo* (*trópon tiná*), *según un solo significado* (*kath'hén*). Es, pues, evidente que también corresponde a una sola <ciencia> estudiar los entes en cuanto entes" (1003 b 12-16).⁹

Ahora bien: como, según Arist., *por un lado*, allí donde hay este tipo de unidad (*i. e.* la constituida por la referencia "a algo uno", la que corresponde a "aquellas cosas que se denominan en relación con una sola naturaleza") hay siempre algo que es *primero* (precisamente aquello a lo que las demás cosas están referidas, la naturaleza en relación con la cual las demás cosas reciben su denominación); como, *por otro lado*, cuando una ciencia se articula conforme a este tipo de unidad, su investigación ha de centrarse en el término *primero*; y como, *por otro*, en el caso del ente considerado en cuanto tal lo *primero* es la *ousía*, entonces la ciencia que estudia el ente en cuanto ente ha de ocuparse fundamentalmente de la *ousía*. He aquí el texto: "en todos los casos la ciencia se ocupa *fundamentalmente* (*kyrios*) de lo *primero*, es decir, de aquello de lo que las demás cosas *dependen* (*értetai*) y en virtud de lo cual reciben su

⁸ Vid., p. ej., *Acerca de las refutaciones sofísticas* 7, 169 a 22-25; 10, 170 b 21-22; 33, 182 b 26-27; *Ética eudemia* I 8, 1217 b 27-35; *Ética a Nicómaco* I 6, 1096 a 23-27; *Física*.I 2, 185 a 21 y 185 b 6; 3, 186 a 25; *Acerca de la generación y la corrupción* II 10, 336 b 29; *Acerca del alma* I 5, 410 a 13-15; II 1, 412 b 8-9; *Met. Alpha* 9, 992 b 18-19; *Gamma* 2, 1003 a 33; 1003 b 5-10; *Delta* 7, 1017 a 7-1017 b 9; 10, 1018 a 35-36; 11, 1019 a 4-5; *Epsilon* 2, 1026 a 34 - b 2 (cf. 4, 1028 a 5-6); *Zeta* 1, 1028 a 10-13; 4, 1030 b 10-12 (cf. 16, 1040 b 16); *Eta* 2, 1042 b 25-26; *Theta* 1, 1045 b 27-35; 10, 1051 a 34 - b 2; I 2, 1053 b 25-28; 1054 a 13-19; *My* 2, 1077 b 17; 3, 1078 a 30-31; *Ny* 2, 1089 a 7, 16, 26-28. Cf. *Met. Kappa* 3, 1060 b 32-33; 1061 b 11-12.

⁹ Esta misma matización de la tesis 2) es vuelta a expresar unas líneas más adelante (1004 a 23-25). Allí, refiriéndose a los opuestos mencionados líneas antes, dice el texto: "...correspondería a diversas ciencias estudiarlos si sus distintas nociones no fueran convergentes ni *según un solo significado* (*kath'hén*) ni *en relación con algo uno* (*pròs hèn*), pero no porque se digan *en muchos sentidos* (*pollakhós*)".

denominación. Por lo tanto, si esto es la *ousía* -dice Arist. desde la perspectiva causal ya señalada-, el filósofo tendrá que poseer los principios y causas de las *ousiai*" (1003 b 16-18).

Antes de abordar esta *concentración* de la ciencia que estudia los entes en cuanto entes en el estudio de la *ousía*¹⁰, lo cual viene exigido por la propia dinámica de la unidad de convergencia *pròs hén*, oportuno será detenerse en tres temáticas relativas al objeto de la ciencia del filósofo anunciadas por lo dicho hasta aquí:

II. La primera viene anticipada por la citada declaración de la existencia de "una ciencia que estudia el ente en cuanto ente y lo que por sí le pertenece (*kai tà toutoi hypárkhonta kath'hautó*)". En lo que puede llamarse la "segunda parte" de *Gamma 2* (1003 b 20 *ad finem*) se alude brevemente¹¹ a estas *afecciones* (*páthe*) que le pertenecen al ente *en cuanto tal* (*hêi autó*)¹² y no por cualquier otra circunstancia (no, p. ej., en cuanto número, línea o fuego -1004 b 6-).

Lo uno aparece como la primordial de tales afecciones: Del ente y lo uno dice Arist. que "son lo mismo y una sola naturaleza por corresponderse ambos como el principio y la causa, pero no porque se expresan por medio de un único enunciado" (1003 b 22-25). Si se tiene en cuenta el ejemplo que inmediatamente pone Arist., esto quiere decir que ente y uno, como el principio y la causa, son lo mismo no en cuanto a la definición sino en cuanto a que dondequiera que uno es predicable

¹⁰ Se trata de una *concentración*, y no, como sostiene Aubenque (*op. cit.*, pp. 189-191 y 436 -puede verse todo el § 3 del cap. II de la 2ª parte-), de una "reducción" de la cuestión del ente a la cuestión de la *ousía*, confusión mediante, por parte de Arist., de las cuestiones ¿qué es el ente? y ¿qué es la *ousía*? (cf. las líneas generales del pensamiento de Aubenque *supra*, nota 1). De entre los que consideran que no hay aquí una reducción del objeto de estudio de la ciencia del ente en cuanto ente, puede verse, p. ej., Berti, Enrico, *Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima - Con saggi integrativi*, 1ª ed. -sin los ensayos-, Padova, Cedam, 1977 (1ª ed. -con los ensayos-, Milano, Bompiani, 2004), pp. 463 y 472 (cf. p. 475); Dumoulin, Bertrand, *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, 1ª ed., Montréal - Paris, Bellarmin - Les Belles Lettres, 1986, p. 197, nota 15; Stevens, Annick, *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, 1ª ed., Paris, Vrin, 2000, pp. 224 ss., 248 y 250.

¹¹ El abordaje más detallado de esto, que excede el motivo de este artículo, se encuentra de manera repartida en los libros *Delta* y *Iota* de *Met.*

¹² La equivalencia de las fórmulas *kath'hautó* (por sí) y *hêi autó* (en cuanto tal) es subrayada por Arist. en *Segundos analíticos* I 4, 73 b 27-32. Vid. también *Met. Gamma* 1, 1003 a 26-31.

lo es el otro.¹³ El ejemplo, en efecto, es éste: "lo mismo es 'un hombre' que 'hombre', y 'hombre que es' que 'hombre', y no significa cosa distinta 'un hombre' que 'un hombre que es', con la adición reforzada..." (1003 b 26-29). En el sentido indicado, entonces, "*lo uno no es otra cosa al margen del ente* (*oudèn hétéron tò hén parà tò ón*). Además -continúa el texto-, la *ousía de cada cosa* (*he hekástou ousía*) es una (*hén*) no accidentalmente, y del mismo modo también es *algo que es* (*ón ti*)" (1003 b 31-33).¹⁴

También son afecciones del ente en cuanto tal (y de lo uno en cuanto tal), cuantas nociones caen bajo la noción de lo uno: *lo mismo*, *lo semejante* y otras de este tipo (1003 b 35-36). Y como también "es propio de una sola ciencia estudiar *los opuestos*", competerá a la ciencia que estudia el ente en cuanto tal el estudio de los opuestos de lo mencionado: el *no ente*, la *pluralidad*, *lo diverso* (y la *contrariedad*, que es un tipo de diferencia¹⁵, y ésta es diversidad), *lo desemejante*, *lo desigual*, etc. (1004 a 9-21). Ahora, según Arist., "todos" los contrarios "*se reducen* (*anágetai*)", en definitiva, a la contrariedad primera: ente - no ente / uno - pluralidad (1004 b 27-28)¹⁶, constituyéndose así estos contrarios en "*principios de los contrarios* (*arkhai tón enantíon*)" (1005 a 4-5). Pero aquí, en *Gamma 2*, Arist. no sólo reduce todos los contrarios a una pareja primordial, sino que sostiene, además, que "una de las dos columnas de los contrarios es privación" (1004 b 27), de modo que la pareja primordial queda reducida a una realidad simple (lo uno o el ente), puesto que la pluralidad y el no ente no son más que una privación de lo uno y el ente.¹⁷ Esto último ha de tenerse en cuenta a la hora de entrar en una discusión, que aquí se deja abierta, acerca de la problemática cuestión del lugar que ocupa el estudio de los contrarios en la "metafísica" aristotélica y su relación con la dialéctica platónica (a la que inevitablemente aluden aquí los investigadores). Sin embargo, habrán de considerarse también los pasajes de *Acerca de la generación y la corrupción* (II 2, 329 b 24) y

¹³ Vid. Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics - A Revised Text with Introduction and Commentary*, vol. I, 1ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1924 (4ª reimp., 1966), "Commentary", p. 254.

¹⁴ Sobre la coextensión de ente y uno, cf. *Zeta* 4, 1030 b 10-12 y *Iota* 2, 1054 a 13-19.

¹⁵ En *Iota* 4, 1055 a 2-23 se la define y explica como la *megiste diaphorá* y como la *diaphorá téleios*.

¹⁶ El reposo, p. ej., pertenece al uno y el movimiento a la pluralidad (*Gamma* 2, 1004 b 28-29). Asimismo, lo mismo, lo semejante y lo igual caen bajo el uno, mientras que lo diverso, lo desemejante y lo desigual caen bajo la pluralidad (*Iota* 3, 1054 a 29-32).

¹⁷ Vid. Ross, W. D., *op. cit.*, vol. I, "Commentary", p. 255 y Dumoulin, Bertrand, *op. cit.*, p. 113.

Acerca de las partes de los animales (II 3, 649 a 18) en los que Arist. concede una realidad positiva a los contrarios, *i. e.* los considera como naturalezas y no como privaciones.¹⁸

Además de las afecciones hasta aquí mencionadas, al final de *Gamma 2* se agregan otras que también le pertenecen al ente en cuanto ente y que, por tanto, compete estudiarlas a la ciencia que nos ocupa: *lo anterior y lo posterior, el género y la especie, el todo y la parte* y demás semejantes a éstos (1005 a 14-18).

III. La segunda temática relativa al objeto de la ciencia del filósofo fue anunciada por el señadado final de *Gamma 1* (concordante con el comienzo de *Epsilon 1*), en el que Arist., considerando la ciencia universal de los entes desde la perspectiva causal, sostiene que la misma, sin dejar de ocuparse de las afecciones que en cuanto tales les pertenecen, ha de tener por objeto los principios y causas primeros de los entes en cuanto entes. Los caps. 3-8 de *Gamma* abordan los principios de los entes en cuanto entes llamados axiomas.¹⁹

Así como *Gamma 2* da respuesta explícita a una aporía planteada en *Beta* al establecer que, además de la *ousía*, la ciencia única que se está diseñando también tiene por objeto las afecciones que por sí pertenecen al ente²⁰, así también el comienzo de *Gamma 3* explícitamente da

¹⁸ Diversas posiciones tomadas respecto de esta cuestión pueden verse en: Jaeger, Werner, *Aristóteles - Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, 1ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1946 (2ª reimp., 1992) (trad. castellana de José Gaos, *Aristotle - Fundamentals of the History of his Development*, 1ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1934 (trad. inglesa de Richard Robinson, *Aristoteles - Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1923), cap. VIII, p. 248; Bréhier, Emile, *Historia de la filosofía. Vol. I - Desde la Antigüedad hasta el siglo XVII*, 1ª ed., Madrid, Tecnos, 1988 (trad. castellana de Juan Antonio Pérez Millán y M. Dolores Morán, *Histoire de la philosophie*, 1ª ed., Paris, Presses Universitaires de France, 1931), cap. IV, p. 165.; Anton, John Peter, *Aristotle's Theory of Contrariety*, 1ª ed., London, Routledge & Kegan Paul, 1957, pp. 28-30; Tricot, J., *Aristote. La Métaphysique - Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire*, 1ª ed., Paris, Vrin, 1966 (reimp., 1991), vol. I, nota 1, p. 188; Dumoulin, Bertrand, *op. cit.*, pp. 112 s.

¹⁹ A las causas o principios en el sentido de causas se hará referencia esparcidamente en este trabajo.

²⁰ La aporía es formulada en *Beta 1*, 995 b 18-27 y desarrollada en 2, 997 a 25-34. La respectiva respuesta se lee en *Gamma 2*, 1004 a 31-34: "Así pues, está claro... que la explicación de estas nociones y de la *ousía* corresponde a una <soa ciencia> (y ésta era una de las aporías planteadas)..."

respuesta a una aporía análoga suscitada en *Beta*²¹ al establecer que la filosofía no sólo ha de ocuparse de la *ousías* sino también de los principios, llamados axiomas en las matemáticas, que presiden todas las demostraciones. Y así como las ciencias particulares hacen uso, presuponiéndolas, de las ya mencionadas afecciones cuyo examen únicamente es competencia de quien estudia el ente en cuanto ente²², así también hay ciertos principios o axiomas de los cuales todas las ciencias y todas las argumentaciones se valen -y ello es así porque tales principios pertenecen a (o se cumplen en) todos los entes y no sólo a (en) una parte de lo que es, lo que indica que pertenecen al ente en cuanto tal-, cuyo examen, por tanto, también es propio de quien estudia el ente en cuanto ente, *i. e.* del filósofo. (Cf. *Gamma 3*, 1005 a 19 - b 11).

Con independencia de la opinión que se tenga respecto del *status* de estos principios en la "metafísica" de Arist.²³, integran sin duda el objeto de la misma. Se trata de los principios de no contradicción y tercero excluido, de cuyo tratamiento en *Met.* interesa aquí destacar dos cuestiones. En primer lugar, la doble formulación de los mismos: en ambos casos están formulados tanto desde el punto de vista de la realidad como desde el punto de vista del discurso o pensamiento acerca de la realidad²⁴; y si bien ambas perspectivas se corresponden para Arist., ha de

²¹ La aporía es formulada en *Beta 1*, 995 b 6-10 y desarrollada en 2, 996 b 26 - 997 a 15.

²² Ello es expresado por Arist. tomando la geometría como ejemplo de ciencia particular: "...no es propio del geómetra considerar qué es lo contrario, o lo perfecto, o lo uno, o el ente, o lo mismo, o lo diverso, a no ser a modo de hipótesis (*all'è ex hypothéseos*)" (*Gamma 2*, 1005 a 11-13). Cf. *Epsilon 1*, 1025 b 10-13.

²³ Opiniones diversas al respecto pueden consultarse en Jaeger, W., *op. cit.*, cap. VIII, p. 248; Bréhier, E., *op. cit.*, pp. 163 s.; Dumoulin, B., *op. cit.*, pp. 115-117; Calvo Martínez, Tomás, "El principio de no-contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico", *Méthexis 1* (1988), pp. 61 s.

²⁴ Formulaciones del principio de no contradicción desde el primer punto de vista: *Met. Beta 2*, 996 b 30; *Gamma 3*, 1005 b 19-20; 1005 b 26-27; 4, 1006 a 1 y 3-4; 6, 1011 b 17-18; *Sobre la interpretación 14*, 24 b 9; *Tópicos II 7*, 113 a 23; VI, 13, 150 a 9-11; *Sobre las refutaciones sofísticas 5*, 167 a 23; *Primeros analíticos II 2*, 53 b 1 (cf. *Met. Kappa 5*, 1061 b 36 - 1062 a 1 y 1062 a 7-8); y desde el segundo: *Met. Gamma 6*, 1011 b 13-14 y 16-17; *Sobre la interpretación 12*, 21 b 17-18; *Poética 25*, 61 b 15-17. Cf., quizá desde ambas perspectivas, *Sobre las refutaciones sofísticas 25*, 180 a 26-27. Formulaciones del principio del tercero excluido desde el segundo punto de vista: *Tópicos VI 6*, 143 b 15-16; *Segundos analíticos I 1*, 71 a 13-14; 2, 72 a 12-14; y desde ambos

recordarse que él establece claramente la *primacia* o fundamentalidad del primer tipo de formulación sobre el segundo: "Y si no es posible que los contrarios *se den* (*hypárkhein*) a la vez en lo mismo...es evidente que es imposible que el mismo individuo *conciba* (*hypolambánein*) a la vez que lo mismo es y no es" (*Gamma* 3, 1005 b 26-30).

En segundo lugar, cabe destacar ese particular recurso -en apariencia extraño- del fundador del Liceo consistente en apelar, en el seno de la argumentación refutatoria de aquellos que niegan el principio de no contradicción (PNC), a la existencia de una *ousía* o naturaleza inmóvil.²⁵ Tales referencias a la *ousía* divina, como bien ha visto Calvo Martínez²⁶, no son casuales ni meramente marginales, sino congruentes con las exigencias o supuestos del PNC. En la concepción aristotélica, este principio no es ni meramente lógico ni ontológicamente neutral, como lo muestran sus formulaciones.

Si se atiende a los dos tipos de formulaciones aludidas, se constata, en primer lugar, que está formulado sobre una ontología de sujeto/determinaciones y una paralela estructura lingüístico-lógica de sujeto/predicado; y, en segundo lugar, que, para que el principio tenga

puntos de vista, a la vez, véase en: *Met. Gamma* 7, 1011 b 23-24.

²⁵ Encontramos en *Gamma* al menos dos referencias explícitas de tal naturaleza: 5, 1009 a 36-38 y 5, 1010 a 32. Hay una tercera referencia en 8, 1012 b 30. Sin embargo, hay que recordar que este último pasaje está dentro del párrafo final del libro (8, 1012 b 22-32), cuya inclusión en el contexto en que lo tenemos ha suscitado reservas a partir de la indicación de Alejandro de que no figuraba ya por entonces en algunos manuscritos (*vid.* la opinión de Jaeger en *op. cit.*, cap. VIII, pp 244 s.; en concordancia con ella, en su edición, *Aristotelis Metaphysica - Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, 1ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1957 (4ª reimp., 1973), pp. 85 s., pone dicho texto entre corchetes). El mismo Alejandro, por lo demás, subraya su congruencia con lo que se dice antes de dicho pasaje (citado por Calvo Martínez en su trad. de *Met. cit.*, nota 66, p. 202; *cf.* dicha nota con su *art. cit.*, p. 69). *Cf.* Ross, *op. cit.*, "Commentary", nota *ad loc.*, p. 289. Puede verse además: 5, 1010 a 1-4 (*cf.* 4, 1007 b 26-29) y -aunque dentro del último párrafo de *Gamma* mencionado- 8, 1012 b 22-24.

²⁶ Para lo que se diga de aquí en adelante del principio de no-contradicción se toman en cuenta: Calvo Martínez, T., *art. cit.*, pp. 54-69; *idem*, trad. de *Met. cit.*, "Introducción", pp. 50-52; *ibid.*, en las sigs. notas: 17 de p. 173, 25 de pp. 179 s., 35 de p. 188. Conforme con esta interpretación parece -la previsión se debe a la generalidad de sus afirmaciones- Torreveiano Parra, Mercedes, "Teología y ciencia "universal y primera" en Aristóteles", en AA. VV., *En torno a Aristóteles - Homenaje al profesor Pierre Aubenque*, Universidade de Santiago de Compostela, 1998, pp. 224 s., quien sostiene una interpretación unitarista de la metafísica de Arist., si bien de un corte diferente al del trabajo presente.

aplicación, se requiere que el sujeto de las determinaciones sea el mismo.

Ahora bien, la autoidentidad del sujeto sólo se garantiza, a juicio de Arist., distinguiendo entre las determinaciones y predicados dos tipos que no pueden confundirse: esenciales, que constituyen y dicen el ser de la cosa, y accidentales, que no constituyen ni dicen el ser de la cosa. En definitiva, se trata de la identidad de un sujeto esencialmente determinado, de la unidad del sujeto con su propia determinación esencial. Precisamente la *ousía* de cada cosa, *ousía* como su esencia, es lo que la cosa es por sí y, por tanto, necesariamente; de modo que "significar la *ousía* <de una cosa> es <significar> que el ser de tal cosa no es algo distinto" (1007 a 26-27). Se ve, pues, que la exigencia de autoidentidad del sujeto vincula al PNC con la *ousía*, pues es en ésta, más allá de la indeterminación e inconsistencia de lo accidental, donde se cumple el principio de modo más pleno. Por ello es que Arist. declara de los que niegan el PNC que, "en general, los que dicen tal eliminan la *ousía*, es decir, la esencia" (1007 a 20-21), con la consecuencia de reducirlo todo a la indeterminación y a la inconsistencia de lo accidental.²⁷ Decir que es en la *ousía* donde se cumple *de modo más pleno* el PNC quiere decir que Arist. es consciente de que, tal como lo atestigua el movimiento, determinaciones accidentales opuestas (blanco-negro, ignorante-sabio, etc.) pueden darse en el mismo sujeto (aunque ciertamente no a la vez) y, por tanto, *en cierto sentido* podría decirse que en el caso de los accidentes las

²⁷ "Los que dicen tal" son aquellos que afirman que Sócrates es hombre (animal bípedo) y no-hombre (no-animal bípedo), en el sentido de que Sócrates, además de hombre, es blanco, culto, músico, y ser-blanco, ser-culto y ser-músico no es lo mismo que ser-hombre. Esta postura considera todas las determinaciones como accidentales, lo cual permite mantener que el sujeto (entendido como mero *hypokeimenon*) es el mismo pero obliga a concebirlo como un *sujeto de suyo indeterminado* (es el mismo sujeto que es hombre y culto y músico y un sinfín de cosas más). Queda abolido así lo que se podría denominar "principio de determinación esencial": cada cosa posee solamente una esencia y, por tanto, solamente el predicado que expresa la esencia expresa lo que la cosa es. Pero, arguye Arist., si todos los predicados son accidentales, no hay un sujeto último determinado, lo cual hace que la predicación devenga imposible al convertirse en un proceso infinito e indefinido. "Por consiguiente -reza Arist. finalizando esta argumentación que comienza en el texto que se acaba de citar-, no todas las cosas se dicen accidentalmente y, por tanto, habrá algo además que signifique la *ousía*. Y si esto es así, queda mostrado que es imposible que las contradicciones se prediquen a la vez" (1007 b 16-18). Según Calvo Martínez, estas palabras del Estagirita "revelan con claridad que la mostración de la validez del principio de no-contradicción en su nivel más fundamental se hace depender de la identidad y unidad de sujeto y esencia en que consiste la entidad (*ousía*) como sujeto último de predicación." (*art. cit.*, nota 85, p. 61).

proposiciones contradictorias son verdaderas del mismo sujeto; esto último no ocurre en el caso de la *ousía*, en la cual el sujeto se identifica con la esencia: p. ej., Sócrates es hombre y su ser consiste en ser hombre (no en ser blanco, o ser sabio, etc.), cumpliéndose así en la *ousía* más plenamente la autoidentidad exigida por el PNC.

Pero más allá de las *ousiai* sensibles, materiales (en las cuales "se da mucho la naturaleza de lo indeterminado", pues en ellas hay mucho de potencialidad²⁸), la exigencia de autoidentidad (y con ella el PNC que la formula) se cumple plena y cabalmente en la *ousía* inmóvil, *i. e.* en la *ousía* que en absoluto se haya afectada de potencialidad, en la autoidentidad del acto perfecto. De atenernos a esto, las referencias a la existencia de una *ousía* inmóvil en la discusión del PNC no parecen casuales, sino que, más bien, parecen constituir una estrategia complementaria para reconciliar el hecho del movimiento con el PNC. Una de las estrategias en la argumentación es hacer ver que el movimiento no infringe las exigencias del principio, para lo cual Arist. recurre a la distinción entre acto y potencia (*vid.* 1009 a 31-36). La otra, la que insiste en mostrar que hay realidades no sometidas al movimiento y que parece dar cuenta de que a Arist. no le basta con la estrategia anterior, consiste en hacer ver que al menos allí donde no hay movimiento se cumple plena y cabalmente el PNC. Ambas estrategias no están desconectadas entre sí sino que apuntan a niveles diferentes de menor y mayor cumplimiento de la exigencia de autoidentidad formulada por el PNC. Para Arist., parece razonable concluir, el PNC, en la medida en que formula la exigencia de autoidentidad, no se cumple del mismo en todos los ámbitos de lo real. El nivel ínfimo de cumplimiento se halla en el movimiento y con él en el ámbito de las determinaciones accidentales de las *ousiai* sensibles. En mayor grado se cumple en el ámbito de la *ousía* en tanto que identidad de sujeto y determinación esencial. Su cumplimiento pleno y absoluto sólo se dan en la pura actualidad de la *ousía* inmóvil.

Por supuesto que esta interpretación de la doctrina aristotélica del PNC incide sobre el debate acerca de la unidad o dualidad de la "metafísica" de Arist., y ciertamente no resulta favorable a interpretaciones del segundo tipo (de ahí la molestia que le ocasionan a un dualista como Aubenque esos pasajes que hacen referencia en *Gamma* a la existencia de la *ousía* inmóvil²⁹).

²⁸ *Vid. Met. Gamma* 5, 1010 a 1-4 (*cf.* 4, 1007 b 26-29).

²⁹ Fiel a su interpretación dualista, Aubenque (*vid. op. cit.*, pp. 375-394) sostiene que estos "pasajes teológicos" del libro *Gamma* sorprenden "sobre todo por su carácter de partes añadidas, mal empalmadas al contexto, de intervenciones que parecen, sin juego de palabras, caídas del cielo...". Considera como "superflua" y "extraña" la invocación de la existencia de lo suprasensible en el

seno de la argumentación aristotélica en contra de los que niegan el principio de no-contradicción. Por si esto fuera poco, también refiriéndose a estos pasajes como añadidos, estima que "Aristóteles parece acumular..., coordinándolos torpemente mediante la vaga fórmula *éti dé*, argumentos que se excluyen". Cabe observar que Aubenque admite que estas "adiciones" "pueden haber sido hechas por el propio Aristóteles". A pesar de lo dicho, después de analizar el sentido de las "interferencias teológicas" de "la parte ontológica" (caps. 1-5) del libro *Lambda* (*vid.* pp. 380-386), reconsidera "las alusiones teológicas del libro *Gamma*": "Inoportunas, si se las considera como aportadoras de argumentos suplementarios a una investigación propiamente ontológica, adquieren todo su sentido si vemos en ellas la indicación, discreta porque no explícita en el pensamiento de Aristóteles, de la perspectiva que orienta esa investigación. Sin duda, el principio de contradicción puede ser establecido mediante argumentos puramente dialécticos, como condición de posibilidad de un discurso unitario, y la teología no parece tener nada que ver con ello. Pero la unidad del discurso no se daría nunca por sí misma, más aun, nunca sería "buscada", si el discurso no fuera movido por el ideal de una unidad subsistente. Hay como una *patria* del discurso, que es la esfera en que el discurso sería inmediatamente unitario, donde no habría necesidad de los equívocos auxilios de la dialéctica para mantenerse en una unidad amenazada sin cesar por la dispersión: la patria del discurso sería la esfera del ser uno, del ser que sólo tendría un sentido porque se nos daría en la univocidad de su presencia eterna. Ahora bien, dicha esfera existe, pues la entrevemos en el orden inmutable del Cielo, pendiente él mismo de una Presencia inmóvil. El discurso humano siempre está a punto de caer en la contradicción, porque las cosas de que habla, las cosas sensibles, son lo que no eran, no son lo que eran. Por el contrario, el ser divino, al ser inmutable, no es más que lo que es, pero también es todo lo que puede ser: mientras que las cosas físicas nunca son verdaderamente idénticas a sí mismas, la identidad subsistente del ser divino realiza inmediata y eminentemente la no-contradicción que el discurso humano experimenta como una difícil exigencia. Así se comprende que los negadores del principio contradicción hayan sido los mismos que negaban la existencia de lo suprasensible y que, a la inversa, sólo las certidumbres teológicas puedan mantener y orientar el esfuerzo dialéctico de sus defensores." (pp. 386 s.). Para Aubenque -lo anuncia al principio de las páginas que estamos considerando- todo esto no debe hacernos "olvidar la distinción entre ambas ciencias (ontología y teología)", ya que "el propio Aristóteles la afirma vigorosamente"; esto nos permite "comprender, sin dejar de mantener la radical separación entre los objetos de las dos ciencias (de una parte, ser del mundo sublunar en su unidad, de otra, ser divino), la imbricación de hecho, en los textos aristotélicos, de las consideraciones ontológicas y teológicas" (p. 375). Escindidas, se relacionan en la medida en que "la ontología aristotélica apunta a reconstruir...una unidad derivada que sea como el sustitutivo, en el mundo sublunar, de la unidad originaria de lo divino" (p. 388). *Cf. supra*, nota 1.

IV. La tercera temática previa al abordaje de la concentración del estudio del ente en cuanto ente en el de la *ousía* viene anunciada por aquella tesis, especificada en *Met.* para garantizar la posibilidad epistemológica de la ciencia del ente en cuanto ente, cuya discusión "constituye el umbral de la metafísica aristotélica"³⁰. Se trata de la significación plural de "ser" y de "ente". En varios textos de *Met.* se enumeran diversos grupos o matrices de sentidos de "ser" y "ente".³¹ El texto más completo, en la medida en que proporciona la clasificación más global, en la que se pueden incluir, o a la que se pueden subordinar las demás, ya por ser menos generales, ya por enumerar menos sentidos, es el de *Delta 7*.³² Arist. presenta en este cap. cuatro grupos de significaciones: (1) el ente que se dice *por accidente*, (2) el ente que se dice *por sí mismo*, (3) el ente en el sentido de *verdadero* (y el no ente en el sentido de *falso*) y (4) el ente en el sentido de *en potencia* y *en acto*. Es éste el lugar para detenerse únicamente en algunas precisiones que requiere esta cuádruple distinción de *Delta 7*.

Se notará, en cuanto al ente *por accidente*, que los ejemplos proporcionados en este cap. no dan lugar a dudas acerca de que se trata de las determinaciones accidentales de las *ousíai*, y se remite allí a dos rasgos de la accidentalidad³³: en primer lugar, tales determinaciones no se hallan en conexión ni necesaria ni universal con la *ousía* ni tampoco entre sí (este rasgo de *coincidencia* o mera ocurrencia *-symbebekénai-* llevará a Arist. a la tesis de que no hay ciencia del accidente propiamente dicho); en segundo lugar, tales determinaciones les ocurren a las *ousíai*, "*se dan (hypárkhein)*" en éstas, que son las cosas que son de modo autónomo, son -dirá Arist., en contraposición de los accidentes que se dan en ellas- "*por sí mismas (kath'hautá)*" (ninguno de los accidentes "es por sí mismo -son "en virtud de otro", *kath'állo*, i. e. de la *ousía* de la que son determinacio-

nes- ni tampoco, por ende, es capaz de darse separado de la *ousía*").³⁴

En relación con lo que acaba de decirse, sería de esperar que Arist., tras haber explicado qué cosas se dice que son *por accidente*, al disponerse a continuación a estudiar las que se dice que son *por sí mismas* se refiera exclusivamente a las *ousíai*. Pero el texto comienza así: "Por sí mismas se dice que son todas las cosas significadas por las figuras de la predicación. En efecto, cuantos son los modos en que se dice, tantas son las significaciones de 'ser'...". Se observa que aquí Arist. dice que son por sí *todas* las cosas significadas por las categorías, por tanto también las significaciones correspondientes a las categorías accidentales. Lo que ocurre es que Arist. aplica aquí la fórmula "por sí" para referirse a la relación entre los distintos predicados posibles y el ser: las determinaciones correspondientes a cualquier categoría son *por sí* en el sentido de que 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 (en cuyo caso entra en juego la otra aplicación de "por sí": sólo la figura de la predicación correspondiente a la *ousía* pertenece por sí al sujeto). De este modo se comprenden los ejemplos que Arist. da para explicar esta significación de 'ser': con "en nada se diferencia 'un hombre es convaleciente' de 'un hombre convalece', etc." Arist. trata de mostrar que es absolutamente irrelevante que se use o no explícitamente el verbo 'ser', pues el predicado expresa por sí un modo de ser, con independencia de que aparezca o no tal verbo.³⁵

No presenta problemas *Delta 7* en relación a la explicación del ente como verdadero y el no ente como falso y tampoco en relación al ente en sentido de lo que se dice en potencia y lo que se dice en acto. Cabe sólo destacar, respecto de este último grupo de significación, que el texto precisa que el ser según la potencia y según el acto abarca todos los significados del ser señalados anteriormente.

Lo importante con respecto al objetivo del presente artículo es la indagación acerca del lugar que ocupan, en caso de que lo hagan, estas significaciones del ser en el contenido u objeto de la ciencia del ente en cuanto ente.

(1) Arist. (*Met. Epsilon 2 y 3; cf. Delta 30, Kappa 8*) excluye del ámbito de la ciencia del ente en cuanto ente el ente *por accidente*. En realidad, sostiene que "no es posible *estudio (theoría)* alguno acerca del mismo" (1026 b 3 s.). "No hay ciencia del accidente" (1027 a 20) (ni falta

³⁴ Arist. subraya la pertinencia de esta aplicación de la fórmula "por sí" en distintos pasajes tanto lógicos como ontológicos. Dos significativos son *Segundos analíticos I 4, 73 b 5-10* y *Met. Zeta 1, 1028 a 20-27*. Un análisis de estos dos textos puede verse en Calvo Martínez, T., *art. cit.* en nota anterior, pp. 42 ss.

³⁵ Adherimos aquí a la interpretación de Calvo Martínez, T., *loc. cit.*, pp. 51 ss.

³⁰ Brentano, Franz, *Aristote. Les significations de l'être*, 1ª ed., Paris, Vrin, 1992 (trad. francesa de Pascal David, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seins bei Aristoteles*, Friburgo (Breisgau), Herder, 1862 -reimp., Hildesheim, Olms, 1960-), p. 20. *Vid.* también Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. VI - *Introducción a Aristóteles*, 1ª ed., Madrid, Gredos, 1993 (trad. castellana de Alberto Medina González, *A History of Greek Philosophy. Volume V - Aristotle. An Encounter*, Londres, Cambridge University Press, 1981), nota 2, p. 276.

³¹ *Cf. Gamma 2, 1003 b 5-10; Delta 7; Epsilon 2, 1026 a 34 - b 2; Zeta 1, 1028 a 10-13; Theta 10, 1051 a 34 - b2; Ny 2, 1089 a 26-28.*

³² *Cf. Brentano, F., op. cit.*, cap. I, pp. 21-23. El autor estructura el resto de su obra (caps. II-V) de acuerdo con la cuádruple partición de grupos de significados del ente presentados en este cap. de *Met.*

³³ *Vid. Calvo Martínez, T., "La fórmula kath' hautó y las categorías: a vueltas con Metafísica V 7", Méthexis 4 (1991), pp. 41 s.*

hace aclarar que este aserto refiere a la acepción fundamental de "accidente", que es la primera que aparece en *Delta* 30 y se distingue de la segunda, que en otras partes -*Met. Beta* 1, 995 b 20, 25; *Segundos analíticos* I 7, 75 b 1, I 22, 83 b 19- es llamado "accidente por sí", del cual sí hay ciencia y demostración) constituye la tesis central de *Epsilon* 2, que aparece justificada, en primer lugar, de modo inductivo: de hecho, "ninguna ciencia -ni práctica, ni productiva, ni teórica- lo tiene en cuenta" (cf. 1026 b 3-12). Y en segundo lugar, conceptualmente, previo análisis de la naturaleza y la causa del accidente: "Toda ciencia se ocupa de lo que es siempre o la mayoría de las veces" (1027 a 20-21); siendo por naturaleza el accidente lo que no es o no sucede ni siempre ni la mayoría de las veces, es evidente que no hay ciencia del accidente. Tanto *Epsilon* 2 como 3 analizan la cuestión de la causa del accidente y no lo hacen sino con el fin de sustentar la tesis de que no hay ciencia de lo accidental: en efecto, la causa de lo accidental -se afirma en *Epsilon* 2- es ella también accidental, *i. e.* no hay causa o potencia determinada de lo que es o deviene accidentalmente; o, lo que es lo mismo, su causa es el azar -*tò tykhón-*, que es indeterminado -*áoriston-* (*Delta* 30, 1025 a 24-25). Continuando con la exposición de la tesis de que las causas del accidente son ellas mismas accidentales, *Epsilon* 3 plantea la cuestión de que si uno remonta las causas de un suceso accidental, llegará a algún principio que, como tal, ya no puede retrotraerse a otra cosa. Y éste será, por tanto, el principio de lo accidental, y no habrá ninguna otra causa de la producción de esto. Arist. considera, y con esto finaliza el cap. 3, que es una cuestión a investigar muy especialmente la de a qué tipo de principio se reduce el accidente: si a una causa material, a una final o a una eficiente (omite la causa formal, y con razón, puesto que el accidente no se desprende de la esencia). La causa final se descartó en *Epsilon* 2, pues lo que acontece o es accidentalmente es o acontece al margen de la finalidad del agente, sea éste el arte o la naturaleza: "el accidente se produce o es, pero no *en tanto él mismo, sino en tanto que otra cosa*" (1025 a 28-29), es decir, no es perseguido o pretendido *por sí*; es otra cosa que el fin pretendido o perseguido, y es o acontece en cuanto tal, *i. e.* en *tanto que otra cosa* que el fin perseguido o pretendido. En ese mismo cap. se ha dicho que "la causa del accidente será la materia, que admite ser de otro modo del que la mayoría de las veces" (1027 a 8-15). La materia es la condición de posibilidad de que no todo sea por necesidad. Ahora bien, que la materia sea la causa del accidente no quiere decir que lo produce, sino que ella es sólo la condición de posibilidad del mismo en virtud de su potencialidad para los contrarios. La materia, en efecto, es potencia de los contrarios sin inclinación hacia uno u otro. Pero habrá una causa eficiente (accidental) del accidente (*Física* II 6, 198 a 2 ss.): lo "automático" (generación espontánea) en los seres vivos y la "elección" en el ámbito de las acciones humanas (cf. *Física* II 4-6 y *Sobre la interpretación* 9).

(3) También Arist. (*Epsilon* 4; cf. *Theta* 10, *Kappa* 8) invita a

"dejar de lado" del ámbito de la ciencia del ente en cuanto tal al ente como verdadero (y el no ente como falso), pues el ente y el no ente en estos sentidos "no se dan *en las cosas (en toís prágmasin)* sino en el pensamiento (*en dianoíai*)" y su causa es "una cierta afección del pensamiento". De este modo, "el ente en este sentido -dice expresamente Arist.- es un ente distinto de los entes *en sentido primordial (kyríos)*", o, mejor podría decirse, se reduce a éstos (*i. e.* a los entes por sí, que son las categorías), "pues -dice el Estagirita- el pensamiento une o separa el qué-es de una cosa, o la cualidad, o la cantidad, o alguna otra cosa". Así, "fuera de" los entes en sentido primordial, el ente en cuanto verdadero "no manifiesta que exista naturaleza alguna del ente" (1028 a 2). Y esta tesis de que el ente como verdadero no hace sino reiterar lo que está contenido en la matriz primordial de las significaciones del ente es válida también en la perspectiva de la llamada "verdad ontológica" que asume *Theta* 10 (donde se habla de una verdad en las cosas, *epi tón pragmatón*, que estaría dada por su ser-unidas o su ser-separadas, *tò synkeísthai è dieirèsthai*), perspectiva que no es contradictoria con la anterior (como se ha querido ver a veces), sino que, al igual que en el caso de la doble formulación del PNC, se manifiestan aquí dos caras de una misma moneda. Y, también como en ocasión del PNC, corresponde aquí la verdadera nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo" (*Theta* 10, 1051 b 6-9; cf. *Categorías* 12, 14 b 16 ss. y *Sobre la interpretación* 9, 18 b 37 ss.). Del mismo modo, tratándose de cosas no compuestas (*asýnthesa*, en otras partes denominadas *haplá* y también *adiáireta*³⁶), su ser se desvela no en el juicio (*katáphasis*) verdadero sino en la verdad de la captación enunciativa (cf. 1051 b 24: *tò mèn thigeîn kai phánaî*).³⁷ Teniendo en cuenta la doble perspectiva antedicha, puede decirse que para Arist. lo que el discurso dice que "es" (verdaderamente) siempre es (y se piensa como) algo según la matriz primordial de las significaciones del ser, *i. e.* según las categorías.

Expresamente dejados de lado el ente por accidente y el ente como verdadero (y el no ente como falso), quedan, pues, para la ciencia del ente en cuanto ente, el ente por sí (*i. e.* las categorías) y el ente en potencia y en acto o entelequia.

(4) Excepto su último cap., todo *Theta* está dedicado a la potencia y al acto (o entelequia). Desde la perspectiva del presente trabajo, pueden destacarse tres cuestiones: a) Ha de recordarse que en la clasificación de

³⁶ Cf. Ross, *op. cit.*, vol. II, "Commentary", p. 275; Tricot, *op. cit.*, vol. I, nota 4 de p. 344 y vol. II, nota 1 de p. 523.

³⁷ Arist. se cuida bien de recordar aquí que *katáphasis* y *phásis* no son lo mismo (1051 b 24-25).

los diversos significados de 'ser' y 'ente' en *Delta 7*, el texto precisaba que el ente según la potencia y el acto abarca todos los significados del ser señalados con anterioridad allí; pero sobre todo -podemos decir ahora, a la luz de textos de *Theta*- puede haber potencia y acto según cada una de las diversas categorías.³⁸ b) En relación con la categoría primordial, la estructura material y temática de los caps. 1-9 del libro revela que los caps. que preceden al sexto (que opera de pivote del libro) no tienen allí otro objetivo que el de preparar la ampliación por analogía de los sentidos de 'potencia' y 'acto', inicialmente relacionados exclusivamente con la explicación de la posibilidad y naturaleza del movimiento, para alcanzar también a la *ousía* compuesta de materia y forma; aquélla será potencia y ésta acto. He aquí el texto que opera el tránsito: "no todas las cosas se dice que están en acto del mismo modo, sino *de modo análogo*... En efecto, unas son acto *como el movimiento en relación a la potencia*, otras lo son, a su vez, *como la ousía en relación con una materia*" (1048 b 6-9). Como ej. de acto como movimiento en relación a la potencia, puede recordarse uno que Arist. pone allí: la relación entre el hombre que está ejercitando su saber y aquel que, siendo capaz de hacerlo, no lo está haciendo; y como ej. del acto como *ousía* en relación con la materia: la estatua de Hermes en relación con la madera sin tallar. c) Por lo demás, en este contexto, en la segunda parte del cap. pivote del libro se introduce una importante distinción (retomada en el cap. 8 del mismo libro) entre dos tipos de actividad, que Arist. propone denominar "movimientos" y "actos", distinción sobre la que se volverá más adelante por su relación con la doctrina teológica de la "*enérgeia akinesías*"³⁹.

(2) A "las cosas que se dice que son por sí mismas" -que no son otras que "todas las cosas significadas por las figuras de la predicación"-, pero sobre todo a la fundamental de entre ellas, están abocados los libros *Zeta*, *Eta* y en parte también *Theta*, que apunta, como acaba de verse, a la investigación del acto como *ousía*, opuesto a la potencia como materia. Los mismos se abordarán, siempre desde la óptica del contenido u objeto de la ciencia del ente en cuanto ente, en el § siguiente.

³⁸ Así, *Theta* 10, 1051 a 34 - b 1: "Puesto que 'ente' y 'no-ente' se dicen, en un sentido, según las figuras de la predicación [= categorías], en otro, *según la potencia o el acto de éstas*"; y también 3, 1047 a 18-24: "es evidente que potencia y acto son distintos... y, por tanto cabe que algo pueda ser, pero no sea, y pueda no ser, pero sea. E igual en las demás categorías: que siendo capaz de andar, no ande, y que no esté andando, aun siendo capaz de caminar".

³⁹ La expresión es de *Etica a Nicómaco* VII 14, 1154 b 27.

V. Como *primer paso*⁴⁰, en *Zeta 1* se efectúa una remisión, respecto de los distintos sentidos en que se dice "ente", al "libro sobre los diversos sentidos de las palabras"⁴¹, aludiéndose ahora sólo a la matriz primordial de sus significaciones: "ente", por un lado, significa la *ousía*, por otro, las demás categorías (1028 a 10-13).⁴² En un *segundo paso*, se introduce un argumento que tiene como fin precisar el sentido de la aserción anterior, de modo de descartar cualquier interpretación de la multiplicidad de significados de "ente" en términos de mera homonimia. El argumento consiste en exhibir la *prioridad ontológica* de la *ousía* respecto de los diversos tipos de determinaciones accidentales⁴³: "El

⁴⁰ La argumentación de *Zeta 1* puede dividirse en cuatro pasos claramente distinguibles. En este sentido: Vigo, Alejandro, "Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia", *Philosophica* 13 (1990) [en adelante: PO&PL], pp. 179-179; Calvo Martínez, T., nota 1 p. 179 de su trad. *cit.* de *Met.*

⁴¹ No hay razones para dudar de que la remisión es a *Delta 7*.

⁴² Ha de notarse que de entrada la *ousía* es aquí designada como *tí esti kai tóde ti*. La ambivalencia de esta expresión, que significaría al comienzo tanto la esencia (*tí esti*) cuanto el individuo concreto (*tóde ti*) no será evitada al establecerse, en el curso del primer cap., la prioridad de la *ousía* respecto de las demás categorías. Luego, en concordancia con el rumbo que tomarán *Zeta*, *Eta* y *Theta*, que es hacia una concepción esencial/formal de la *ousía*, se irán transfiriendo a *eídos* y *morphé* denominaciones que en otras lugares del *corpus* se aplicaban a los individuos concretos, entre las que se encuentra precisamente *tóde ti*. Pero esta transferencia no ocurre de un momento a otro en *Zeta*, pues siendo éste de carácter problemático, dialógico -incluso autodialógico-, subsisten empleos a lo largo del libro de expresiones como *tóde ti* o *ousía* para referir todavía a individuos concretos -en 11, 1037 a 1-2 incluso se utiliza la expresión *tóde ti* para designar al compuesto de materia y forma *en contraste* con la forma, *eídos*, sin materia. Esta variación de la expresión *tóde ti* tiene su término intermedio cuando se la utiliza de una manera indefinida en *Zeta*, cumpliendo así con una función estratégica, que es la de determinar a la vez qué sea *tóde ti* y qué resulte ser primordialmente *ousía* en ese contexto de investigación.

⁴³ Si bien Arist. no designa aquí por el nombre esta forma de prioridad, se trata, sin duda, no sólo por el tenor del argumento sino también por el carácter de las expresiones y ejemplos dados, de la usualmente denominada prioridad *phýsei* o *ousiai*, la cual es definida básicamente en términos de separabilidad y capacidad para existir independientemente (*Vid.* Vigo, A., PO&PL, nota 11 de p. 180). "La falta de denominación expresa no puede llamar aquí la atención si se tiene en cuenta la apariencia de petición de principio que hubiera podido producir la introducción de expresiones como *próton phýsei*, y sobre todo, *próton ousiai* dentro del presente desarrollo de ideas". "Por cierto que, aunque aquí se

primero" de todos los significados del ente, sostiene Arist., "es el qué-es, que significa la *ousía*" (siempre que respondemos al qué es, decimos "hombre", "dios" y no "malo", "blanco", o "de dos metros"). Las demás significaciones de la matriz categorial quedan referidas a este significado básico, ya que ellas se denominan "entes" en cuanto constituyen cantidades, cualidades o afecciones, etc., de aquello que es en el primer sentido. (Cf. 1028 a 13-20). Es en este carácter relativo o dependiente de la *ousía* donde reside el motivo fundamental por el que puede cuestionarse si determinaciones tales como 'el pasear' o 'el estar sano', etc. "*son o no son*"⁴⁴, pues ninguna de estas determinaciones es "por sí misma"⁴⁵ capaz de darse separada de la *ousía*", de modo que si algo ha de contarse entre las cosas que propiamente son, es más bien *lo que pasea, lo que está sano*, etc. Estas determinaciones parecen "entes", entonces, más bien porque cada una tiene un *sujeto determinado* (*tò hypokeímenon horisménon*), a saber, la *ousía* y el objeto particular (*he ousía kai tò kath'hékaston*) del caso, el cual se patentiza en la propia forma de expresar las determinaciones accidentales ("el que pasea", "el que está sano" manifiestan que *hay algo* que pasea, que está sano). Si se prescinde del sujeto determinado, dice Arist., no es posible hablar de 'lo que pasea', 'lo que está sano'. (Cf. 1028 a 20-29). La conclusión de este argumento es: puesto que cada una de las demás cosas es *en virtud de ella* (*dià taúten*)⁴⁶, la *ousía* constituye "lo que *primeramente* es (*tò prótos ón*), y no lo que es en algún aspecto, sino lo que es *simplemente* (*haplós*)" (1028 a 29-31).

Establecida esta prioridad de la *ousía*, Arist. procede a dar un *tercer paso*, consistente en prevenir una posible objeción al resultado alcanzado y, con ello, en precisar, ampliándolo, el verdadero alcance de

evita la introducción de una denominación como *próton phýsei* o *próton ousíai*, no es menos cierto que en otro contexto la aplica Aristóteles a la caracterización de esta misma relación entre la sustancia y sus atributos (*Metafísica*, Delta 11, 1019 a 5-6)" (Vigo, A., *loc. cit.*, p. 180 y nota 12). En "Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles", *Philosophica* 12 (1989) [en adelante: P&PO], pp. 94 s., escribe Vigo respecto de esta última referencia de *Met.*: "...conviene señalar que no hay petición de principio en la afirmación de que la sustancia o *ousía* es anterior a los accidentes *kata phýsin kai ousían*, ya que en esta última expresión la palabra *ousía* carece de significado técnico y no designa la primera categoría, sino que designa, al igual que *phýsis*, 'naturaleza', 'modo de ser' o bien 'ser'".

⁴⁴ Seguimos aquí la lectura de Jaeger a partir de J y E: *ón è mè ón*, en lugar de la de Ross a partir de Ab: *ón semáinei*.

⁴⁵ Aparece aquí *kath'hautó* para referir a la categoría no accidental.

⁴⁶ Cf. *Lambda* 5, 1071 a 1-2: "...sin las *ousíai* no existen ni las afecciones ni los movimientos"; 1071 a 34-35: "...las causas de las *ousíai* son como causas de todas las cosas, porque, eliminadas las *ousíai*, se eliminan todas las cosas".

éste.⁴⁷ La posible objeción provendría del hecho de que, como "'primero" se dice en muchos sentidos"⁴⁸, en presencia de dos o más cosas que guardan entre sí determinadas relaciones de antero-posterioridad, caben dos posibilidades generales: o bien que lo que resulta 'primero' o 'anterior' según uno de los significados de dichos términos no resulte 'primero' o 'anterior' (sino 'posterior' o 'último') según otro posible significado aplicable al caso, o bien que lo que resulta 'primero' o 'anterior' según un posible significado de estos términos lo sea también según todos los significados aplicables al caso. Si denominamos, con A. Vigo, 'esquema *próteron-hýsteron*' a la primera posibilidad y 'esquema *próteron-próteron*' a la segunda⁴⁹, la posible objeción estaría dada por la sugerencia de la existencia de un 'esquema *próteron-hýsteron*' entre los diversos significados de 'ente' en el ámbito categorial, de suerte que la prioridad atribuida a la *ousía* en el paso anterior podría depender de la perspectiva de análisis que se adopte entre las varias posibles. Pero Arist. descarta esta posibilidad, al decir que "en *todos*" los sentidos en que se dice "primero" es *primera* la *ousía*. Pone así de manifiesto que la relación de antero-posterioridad existente entre los diferentes sentidos de "ente" según el esquema de las categorías debe pensarse en los términos de un 'esquema *próteron-próteron*'. A pesar de aclarar que la *ousía* es primera en *todos* los significados de prioridad, sólo enumera a continuación tres de las posibles formas de prioridad (acompañando a la "ontológica", *i. e. phýsei* o *ousíai*, ya referida): la *ousía* es primera "en cuanto a la definición (*lógoi*), en cuanto al conocimiento (*gnósei*) y en cuanto al tiempo (*khronoi*)"⁵⁰.

Por lo demás, estas tres formas de prioridad introducidas en este paso del argumento quedan inmediatamente referidas a la prioridad ontológica introducida antes, la cual constituye el eje de la argumentación, y no vienen sino a reforzar la atribución de ésta a la *ousía*. Esto condice con la posición de Arist. respecto de que los diversos significados de prioridad no constituyen una mera pluralidad yuxtapuesta sino que están de alguna manera unificados por la común referencia a la forma

⁴⁷ Vid. en este sentido: Vigo, A., PO&PL, pp. 178 s.

⁴⁸ *Zeta* 1, 1028 a 31-32; cf. *Física* VIII 7, 260 b 16-17.

⁴⁹ Para la distinción entre estos dos esquemas y el uso por parte de Arist., cf. A. Vigo, P&PO, esp. pp. 97-110.

⁵⁰ Con todo, los tres significados aquí mencionados son precisamente los que el Estagirita emplea regularmente cuando se trata de mostrar que una cosa es primera o anterior en varios sentidos y de establecer así una relación de tipo *próteron-próteron*, en especial las prioridades lógica y temporal acompañando a la ontológica -cf. p. ej., *Met. Theta* 8, 1049 b 10-12; *Física* VIII 7, 260 a 26 - 261 a 27; VIII 9, 265 a 22-27- (A. Vigo, PO&PL, nota 10, p. 179. Para más detalles: *idem*, P&PO, pp. 105 s.).

primordial de prioridad expresada por la prioridad ontológica (vid. *Delta* 11, 1019 a 11-14⁵¹).

A la enumeración de estas tres formas de prioridad, siguen unas líneas explicativas. En primer lugar, Arist. retoma claramente la prioridad ontológica⁵²: "En efecto, ninguno de los otros categoremas es capaz de existencia separada (*khoristón*), sino solamente ella (*sc.* la *ousía*)".

La *prioridad lógica o en cuanto a la definición* es uno de los conceptos de prioridad no tenidos en cuenta por Arist. a la hora de distinguir los significados de 'primero' o 'anterior' sin tener a la vista una aplicación específica (*Categorías* 12 y *Met. Delta* 11). Pero Arist. con frecuencia introduce este tipo de prioridad, adjudicándola en diversos contextos a distintos tipos de cosas y aplicándola tanto en esquemas *próteron-próteron* (como es el caso que estamos viendo) como en esquemas *próteron-hýsteron* (p. ej. en *My* 2, 1077 a 36 - b11) siempre con un solo significado, a saber: entre dos cosas A y B, A es *lógoi* anterior a B si y sólo si en la definición o noción de B está de alguna manera incluida o presupuesta la de A, pero no viceversa.⁵³ Así, en *Zeta* 1 -considerando la relación entre los accidentes o afecciones en general y la *ousía* considerada en sí misma, *i. e.* con prescindencia de sus afecciones o atributos accidentales⁵⁴-, se lee que la *ousía* es *lógoi* anterior

⁵¹ Respecto de la interpretación de este pasaje, vid. Vigo, A., P&PO, pp. 110 ss.

⁵² A pesar de que una tradición que se remonta al Pseudo-Alejandro opina que se está refiriendo a la prioridad *khrónoi* de la *ousía*, cuyo posible significado ha de buscarse en realidad fuera de esas líneas. Vigo considera que la prioridad temporal de la *ousía* debe interpretarse en términos de la prioridad de la permanencia respecto de la sucesión en tanto modos del tiempo (Vid. Vigo, A., PO&PL, nota 11, p. 180; *idem*, "Prioridad y proyecto ontológico en Aristóteles. A propósito de una interpretación reciente", *Méthexis* 4 (1991) [en adelante: P&ProyectoO], nota 7 de p. 118; *idem*, "Aristóteles, Pseudo-Alejandro y la prioridad temporal de la sustancia (*Metaph. Zeta* 1, 1028 a 32 - b 2)", *Elenchos* 20 (1999), pp. 75-107).

⁵³ Para referencias del empleo aristotélico de la prioridad lógica, vid. A. Vigo, P&PO, p. 105.

⁵⁴ En cambio, en un contexto como el de *My* 2, 1077 a 36 - b 11 se considera la relación existente entre un accidente (p. ej., 'blanco') y la unidad accidental de la que forma parte ('hombre blanco', p. ej.). Y es precisamente en este punto en que reside la diferencia fundamental que separa la perspectiva de textos como el de *My* 2, en los que la prioridad lógica y ontológica aparecen en una relación de tipo *próteron-hýsteron* -'blanco' es lógicamente, pero no ontológicamente, anterior a 'hombre blanco' (1077 b 6-7)-, de aquellos textos como el de *Zeta* 1, en los que ambas formas de prioridad aparecen en una

a los demás categoremas, "pues en la definición de cada uno <de los categoremas> *está incluida* (*enypárkhei*) necesariamente la de la *ousía*". Esto significa que la definición de una afección dada obliga siempre a hacer referencia -explícitamente o no- a aquello de que es afección, mientras que, inversamente, la definición de algo que es por sí no necesita ni, en rigor, debe incluir referencia alguna a las afecciones que eventualmente esa cosa pueda poseer, si ha de tratarse de una definición en sentido estricto. No puede definirse, p. ej., el color sin hacer referencia a la superficie, ni ésta sin hacer referencia a los cuerpos, y ello porque el color *es de* una superficie, y ésta *es de* un cuerpo.⁵⁵ Podemos, en cambio, definir de manera autónoma un objeto corpóreo porque este *no es*, como tal, *de* otra cosa. Es en este punto donde se articulan las prioridades lógica y ontológica: sólo hay definición autónoma de aquello que es ontológicamente autónomo, mientras que aquello que funda su ser en otra cosa tiene sólo en sentido derivado una definición.⁵⁶

La *prioridad gnoseológica* de la *ousía* respecto de los demás categoremas es defendida así en *Zeta* 1: "creemos conocer cada cosa sobre todo cuando sabemos *qué es* el hombre o el fuego, más que si conocemos la cualidad o el dónde; y es que, incluso, conocemos cada una de estas cosas cuando sabemos *qué es* la cantidad o la cualidad". La prioridad *gnósei* tal como es allí introducida no tiene paralelo en otro pasaje del *corpus*. En ningún otro pasaje distingue Arist. las prioridades *lógoi* y *gnósei* como lo hace aquí.⁵⁷ La intención en el pasaje citado es destacar la prevalencia, entre los diversos conocimientos que pueden tenerse de una determinada cosa, del conocimiento en virtud del cual se conoce *qué es* esa cosa. De hecho, se puede preguntar de una cosa dada no sólo "qué es" sino también "cómo es", "dónde está", "cuánto es", etc.; y la respuesta de cada una de estas preguntas proporciona un cierto conocimiento de esa cosa. Sin embargo, señala Arist., no creemos poseer

relación *próteron-próteron*, lo cual, por lo demás, es lo habitual en el empleo aristotélico (Vigo, A., PO&PL, pp. 181-184; *idem*, "P&ProyectoO", pp. 123 s.).

⁵⁵ El ejemplo es de Ross, *op. cit.*, "Commentary", p. 161 y es tomado por Vigo en PO&PL, p. 184.

⁵⁶ Esto muestra que "la limitación que en el plano ontológico representa para las categorías accidentales su inseparabilidad o falta de autonomía se refleja en el plano lógico en la imposibilidad de explicar completamente su esencia sin hacer referencia a su relación con la *ousía*, y ello precisamente porque en tal relación se funda la esencia misma de dichas categorías. Si esto es así, queda ahora claro por qué se afirma en *Met. Zeta* 1 que el solo hecho de que la *ousía* sea la única separable entre las categorías la convierte, por eso mismo, en lógicamente anterior a las categorías accidentales" (Vigo, A., PO&PL, p. 186).

⁵⁷ Puede verse al respecto *idem* P&PO", pp. 105 s. y especialmente PO&PL, pp. 189-192.

genuino conocimiento de una cosa más que cuando podemos responder a la pregunta acerca de *qué es* la cosa en cuestión (1028 a 36 - b 1). La pregunta por el *qué-es* señala el ámbito gnoseológico fundamental, el centro de referencia de todos los posibles conocimientos acerca de una cosa. La prueba de ello es que incluso en el caso de las determinaciones tales como la cualidad, la cantidad, el dónde, etc. sólo poseemos genuino conocimiento cuando sabemos *qué es* la cualidad, la cantidad, etc. (1028 b 1-2). Anticipa así Arist. lo que establecerá con claridad en el texto de *Zeta* 4, 1030 16-32, a saber, que también a las categorías accidentales corresponde un cierto *tí esti* y, por tanto, una cierta definición.

Tal como aparecen las prioridades lógica y gnoseológica en *Zeta* 1 no puede identificárselas sin más, pero entre ambas hay una estrecha y esencial vinculación.⁵⁸ Lo que las diferencia es que mientras la prioridad lógica introducida aquí se refiere a la relación entre realidades que son y se definen por sí mismas y realidades que son y se definen por su relación con otra cosa, la prioridad gnoseológica apunta más bien a la relación existente entre aquello que una determinada cosa, sea ésta cual fuere, es por sí misma y aquello que esa misma cosa es tan sólo accidentalmente. Pero si en una primera instancia la prioridad gnoseológica introducida en *Zeta* 1 establece la primacía del conocimiento de lo que algo -algo que puede pertenecer a cada una de las categorías- es *por esencia* frente a todos los otros posibles conocimientos de esa misma cosa, en una segunda instancia (y téngase aquí en cuenta el texto mencionado de *Zeta* 4) la prioridad gnoseológica establece, en la medida en que la esencia misma de las demás categorías comporta una referencia a la *ousía*, la primacía del conocimiento de aquello a lo que en sentido propio corresponde lo que se denomina esencia frente a aquello a lo que sólo corresponde una esencia en sentido derivado o relativo. Lo que vincula estrechamente estas dos formas de prioridad en *Zeta* 1 es precisamente la restricción de sus ámbitos de aplicación, el de la prioridad lógica a la relación entre aquello de lo que hay en sentido propio definición y aquello de lo que la hay sólo derivadamente, y el de la prioridad gnoseológica a la relación entre el conocimiento de lo esencial y el de lo no esencial. Esta doble restricción hace posible que la relación entre estas dos formas de prioridades se presente aquí necesariamente como una relación de tipo *próteron-próteron*, sin que resulte necesario identificar una y otra forma de prioridad. "Como centro unificador al que ambas quedan referidas aparece aquella categoría que es presupuesto tanto del ser como de la definición y el conocimiento de todo lo demás, esto es, la *ousía*"⁵⁹.

Luego de haber establecido los distintos sentidos en que la *ousía* es primera respecto de los demás categoremas, en el *cuarto* y *último*

⁵⁸ Sobre esto: *idem*, PO&PL, pp. 194 s.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 195.

momento de la argumentación de *Zeta* 1, Arist. establece, en consonancia con la argumentación anterior, una importante conclusión relativa al objeto de la ciencia del ente en cuanto tal: "y, ciertamente, lo que desde antiguo, ahora y siempre se está indagando y siempre resulta *problemático* (*aporoumenon*): *qué es el ente, esto es, qué es la ousía...* Por eso también nosotros debemos estudiar, sobre todo, en primer lugar, y -por así decirlo- exclusivamente, respecto de este modo de ser, *qué es*" (1028 b 2-7). La consecuencia de la argumentación anterior se ve explicitada en este texto. En efecto, la atribución a la *ousía* de una prioridad ontológica, temporal y lógica permite *concentrar* el tratamiento de la cuestión del ente en general en el de la forma particular que ella representa, y la atribución de la prioridad gnoseológica, además de reforzar la determinación del objeto básico de toda ontología posible, permite poner de relieve lo que se impone saber acerca de éste, y justifica así la pregunta por el lado del predicado: no tenemos simplemente que saber cualquier cosa de la *ousía*, como si sólo se tratara de coleccionar predicados referidos a ella, sino que debemos saber *qué es* la *ousía*. Únicamente a partir de esta indagación será posible y justificado plantearse (lo que efectivamente se hará al final de *Zeta* 2) cuestiones tales como cuáles son la *ousíai*, si hay algunas además de las sensibles, y cuál es el modo de ser de éstas, y si hay o no alguna *ousía* separada fuera de las sensibles. Ha de notarse que la cuestión acerca de si hay "*ousíai* además de las sensibles" se diferencia de la de si hay alguna "*ousía* separada fuera de las sensibles". La primera apunta a las formas de las cosas sensibles, mientras que la segunda apunta a la posibilidad de que haya alguna forma pura con capacidad de existencia separada. Con esta última cuestión Arist. puede estar aludiendo a la divinidad tal como la concibe en *Lambda*, haciendo corresponder de modo estratégico este fin del cap. 2 con el comienzo del último cap. de *Zeta*, donde, como se recordará *infra*, se alude a la *ousía* divina.

Después de haberse determinado en *Zeta* 1 que la cuestión fundamental de la filosofía es *qué es la ousía*, previa revista en *Zeta* 2 de opiniones de predecesores acerca de lo que '*ousía*' denota, se emprende en el resto del libro, juntamente con *Eta*, la indagación de esa cuestión primordial, centrándose fundamentalmente en el estudio de *las realidades sensibles* (*tà aisthetá*), pues "se está de acuerdo" en que *ousía* denota ciertas realidades sensibles (*Zeta* 3, 1029 a 34-35; cf. *Eta* 1, 1042 a 24).⁶⁰ A partir del cap. 3 de *Zeta* esta investigación adquiere un marco más

⁶⁰ Obedece en esto Arist. a su frecuente propuesta metodológica de proceder de lo menos cognoscible por naturaleza (pero más cognoscible para nosotros) a lo más cognoscible por naturaleza (*Met. Zeta* 3, 1029 b 4-8; puede verse también, con distintos matices, *Física* I 1, 184 a 16 ss.; *Acerca del alma* II 1, 413 a 11; *Segundos analíticos* I 2, 71 b 33 ss; *Ética a Nicómaco*, V 1, 1129 b 5; *Tópicos* VI 4, 141 b 34 - 142 a 8).

"sistemático": En efecto, en primer lugar, se establece una clasificación (*prima facie* imprecisa y en el avance de la investigación se va aclarando) de los posibles candidatos a recibir en sentido primordial la denominación de *ousía* de cada cosa, *hekástou ousía*: los candidatos genuinos terminan siendo 1) la materia, 2) el compuesto particular de materia y forma, 3) el universal y 4) la *esencia* (*tò tí ên eínai*) o *forma* (*eídos, morphê*). En segundo lugar, se establecen los principales requisitos a reunir por el pretendiente a tal denominación: a) Sujeto de toda predicación ("aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo <se diga>, a su vez, de ninguna otra"⁶¹) y b) *el ser capaz de existencia separada y algo determinado* (*tò khoristôn kai tò tóde ti*)⁶².

No es posible aquí, teniendo en cuenta estos requisitos, hacer un seguimiento -no olvidando que lo que se está indagando en este contexto es *qué es la ousía* como objeto central de una ciencia, *i. e.* como *he katà tòn lógon ousía*⁶³- de la evaluación aristotélica de los cuatro candidatos. Arist. va eliminando los aspirantes 1, 2 y 3 y quedándose con 4. Se recorrerá, esquemáticamente y atendiendo fundamentalmente a los resultados a los que se va arribando, el arduo camino en que 4 es erigido en el contexto filosófico presente como la *ousía* por antonomasia, la *próte ousía*. Este recorrido implica principalmente *Zeta* 4-6, 10-12 y 17 -se hará una ocasional referencia a caps. 7-9-, así como también algunos pasajes de *Eta* y *Theta* que complementan *Zeta*.

Zeta 4-6 encara el estudio de la *ousía* entendida como esencia. Los caps. 4 y 5, a partir de un análisis "*logikôs*" -que comienza con una imprecisa caracterización de "*la esencia de cada cosa (tò tí en eínai hekástou)*" como lo que de cada cosa "*se dice <que es> por sí misma*

⁶¹ 1028 b 33-34.

⁶² 1029 a 27-28. Respecto de estas notas de la *ousía*, puede verse, además, *Delta* 8, 1017 b 24-25 y *Lambda* 5, 1070 b 36. Cf. *My* 10, 1086 b 16-19, 1087 a 18-23 y *Categorías* 5.

⁶³ Cf. *Zeta* 10, 1035 b 14-16. Cf. Düring, Ingemar, *Aristóteles - Exposición e interpretación de su pensamiento*, 1ª ed., México, U.N.A.M., 1987 (2ª ed. corregida, 1990) (trad. castellana de Bernavé Navarro, *Aristoteles - Darstellung und Interpretation seines Denkens*, ed. de Carl Winter, Universitätsverlag, Heidelberg, 1966), pp. 910 s. y 916; Guthrie, *op. cit.*, pp. 223 s., 227, 229 y 233 s.; Lear, Jonathan, *Aristóteles - El deseo de comprender*, 1ª ed., Madrid, Alianza, 1994 (trad. castellana de Pilar Castrillo Criado, *Aristotle. The Desire to Understand*, Cambridge University Press, 1988), p. 313. Cf. también Hamelin, O., *El sistema de Aristóteles*, 1ª ed., Buenos Aires, Estuario, 1946 (trad. castellana de A. E. Jascalevich, *Le système d'Aristote*, Paris, editado por L. Robin, 1920 -2ª ed., 1931-), p. 473.

(*légetai kath'hautó*)⁶⁴, y que luego se va matizando y precisando⁶⁵-, confirmado por un análisis que podría denominarse *physikôs* (en la medida en que no atiende a las expresiones sobre las cosas sino a "su modo de ser"⁶⁶), se establece que habrá *esencia* y *definición* (*horismós*), que es el *enunciado* (*lógos*) de la esencia, a) *en sentido primario y absoluto* (*prótos mèn kai haplôs*), de las *ousíai*, identificadas con *tà génous eide*, b) *posteriormente* (*eíta*) o *en sentido derivado* (*epoménos*), tanto de b') las otras categorías como de b'') los *syntheta*, *i. e.* los compuestos de *ousía* y otra categoría (p. ej., 'hombre blanco') y de b'') los *syndeduasména*, *i. e.* compuestos de un sujeto y una determinación que pertenece a aquél por sí mismo (p. ej., nariz chata, ser humano macho o hembra, cantidad igual, número impar). Cabe aclarar que Arist. entiende, naturalmente, que la esencia de la *ousía* y las esencias de cada una de las categorías no guardan entre sí ni una relación de sinonimia (como si pertenecieran a un género común) ni de mera homonimia, sino una

⁶⁴ 1029 b 13-14.

⁶⁵ Ya con esta caracterización inicial se tiene que no todo lo que de una cosa se dice que es pertenece a su esencia, sino sólo lo que se dice que por sí misma es, con lo que ya se excluye a los accidentes o al menos a aquellos que no son "accidentes por sí" (La esencia de un hombre no es ser músico, pues nadie es por sí mismo músico). Pero esta caracterización se matiza precisándola: 1) No todo lo que se dice de una cosa que es por sí misma es la esencia de dicha cosa. Pues 'por sí mismo' tiene varios significados y, según uno de ellos -cf. *Met. Delta* 18, 1022 a 29-33 y *Seg. anal.* I 4, 73 a 37 - b 2-, se dice de la superficie que es *por sí misma* blanca (para indicar que ella es el sujeto inmediato del color y entra necesariamente en la definición de éste), pero está claro que la esencia de la superficie no consiste en ser blanca. 2) La esencia es lo que de cada cosa se dice que es por sí misma, pero esa cosa ha de ser *algo determinado*, lo que corresponde exclusivamente a la *ousía* (y no a los *syntheta* del tipo *ousía* + categoría accidental, que, entonces, con esta nueva matización, no tienen esencia en sentido pleno). 3) En coextensión con la matización anterior: habrá esencia de aquellas cosas cuyo *enunciado* (*lógos*) es *definición* (*horismós*). Y para que haya *horismós* el *lógos* tendrá que serlo de *algo primero*, *i. e.* de alguna de las cosas que se expresan *sin predicar algo de algo*. Por lo tanto, no habrá esencia más que de las cosas que sean especies de un género (*tà génous eide*), pues sólo éstas pueden expresarse "no por participación ni como afección ni como accidente", a diferencia de *tà mè génous eide* o de los compuestos de *ousía* y accidente. La argumentación a favor de esta afirmación de que de lo único de lo que hay esencia (en pleno sentido) es de *tà génous eide*, puesto que sólo ellas son primeras y no entrañan predicación de una cosa de otra, está aún pendiente a esta altura del libro *Zeta*. Habrá que esperar a *Zeta* 12 y *Eta* 6.

⁶⁶ Cf. 1030 a 27-28.

relación *pròs hén*⁶⁷, a saber, por relación a la esencia *prótos kai haplós*, que es la esencia de las *ousíai*.

El cap. 5 concluye reafirmando la tesis que, en realidad, constituye el *leitmotiv* de los caps. 5-6 tal como los tenemos: "es evidente, pues, que la definición es el enunciado de la esencia y que la esencia pertenece a las *ousíai*, bien exclusivamente, bien en grado sumo, de modo primario y en sentido absoluto" (1031 a 11-14). Ha de notarse que con lo dicho hasta aquí acerca de la esencia, no está claro aún qué relación guardan la *ousía de cada cosa* (*he hekástou ousía*) y uno de los candidatos a ella, *la esencia* (*tò tí ên eínai*). Hasta ahora, los dos primeros caps. dedicados a la esencia sostienen la tesis de que sólo hay esencia en sentido estricto *de las ousíai* (*ousiôn*) o que la esencia *se da* (*hypárkhei*) en las *ousíai*. ¿Ocurre que sólo las *ousíai* tienen esencia o que sólo las *ousíai* son esencias? El cap. 6 se encarga de alguna manera de esta cuestión.

Zeta 6 plantea como algo útil para la investigación de la *ousía* el problema de saber si *la esencia* (*tò tí ên eínai*) y *cada cosa* (*hekáston*) son lo mismo o distintas (1031 a 15-17). Cuestión extraña, pues "cada cosa no parece ser algo distinto de su *ousía*, y la esencia se dice que es la *ousía* de cada cosa" (1031 a 17-18). Cuestión necesaria, sin embargo, pues se ve uno obligado a responder que son distintas en el caso de las cosas compuestas de una *ousía* y una determinación accidental, a las que Arist. llama abreviadamente *tà legómena katà symbebekós*, pues *hombre blanco*, p. ej., al no tener otra esencia que la de hombre, pero no confundiendo, sin embargo, con *hombre*, es diferente de su propia esencia. Sería de esperar, en cambio, que cada cosa coincidiera con su esencia en el caso "*de las cosas primeras* (*tôn próton*)", que también denomina *tà kath'hautà legómena*. Pero aquí tropieza Arist. con la teoría de los platónicos, según la cual la esencia de una cosa, aunque es *por sí*, está separada de la cosa y proyectada fuera de ella bajo el nombre de Idea. Arist. critica esta doctrina platónica de la separación de la esencia de la cosa de la que es esencia mediante argumentos como el del tercer hombre, o el de que no se podrá conocer o hacer ciencia de la cosa, pues "conocer cada cosa es conocer su esencia", concluyendo, por su parte, que nada "impide que algunas cosas -es el caso "*de las cosas primeras* y *que se dicen por sí* (*tôn próton kai kath'hautà legómenon*)" (1032 a 5)- sean inmediatamente (*euthýs*) su esencia, si -como lo piensa Arist.- la esencia es *ousía*". "Pero no es que solamente -agrega- se identifican, sino que también su *enunciado* (*lógos*) es el mismo" (1031 b 31-1032 a 1). La esencia se identifica con la cosa de la que es esencia, y el enunciado de la esencia es lo mismo que el enunciado de la cosa. La cosa, a su vez, se identifica con su *ousía*. Esta identificación de la esencia, cuyo enunciado

⁶⁷ 1030 b 2-3. Línea 3: *kath'hén* = *synónymos*.

es la definición, con la *ousía de cada cosa* (*he hekástou ousía*)⁶⁸ era de esperar después de haberse mantenido en los dos anteriores caps. que sólo las *ousíai* eran definibles. Ahora bien, resulta claro que en este contexto la *ousía* es *he katà tòn lógon ousía*, i. e. la *ousía* como objeto de conocimiento científico, que en *Zeta* 7-11 aparece identificada, además de con la esencia, con la forma.⁶⁹

La conclusión recién referida aparece más explícita al final de *Zeta* 11: "...la esencia y cada cosa se identifican en algunos casos. Tal es el caso de las *ousíai* primeras (*tôn próton ousiôn*)... (Y llamo primera a la que no se dice tal porque una cosa se dé en otra cosa, es decir, en un sustrato material⁷⁰). Por el contrario, en el caso de las cosas consideradas como materia o en unión con la materia, <la esencia y cada cosa> no se identifican, como tampoco en una unidad accidental como, por ejemplo, Sócrates y músico. Estos, en efecto, se identifican accidentalmente" (1037 a 34 *ad finem*). Se verán, no obstante, las vacilaciones de Arist. en los caps. 10 y 11 respecto de identificar la esencia sólo con la forma, esto es, de incluir o no la materia en la definición.

Hasta ahora se ha observado que la *ousía*-esencia es *algo determinado* (*tóde tí*), lo cual constituye, según *Zeta* 3, uno de los requisitos a reunir por el candidato a la *ousía* de cada cosa. Pero acaba de verse que Arist. no considera que la *ousía*-esencia, que se identifica con la cosa, esté separada de ella. Esto suscita la cuestión de si, con esta decisión, el Estagirita niega a la *ousía* el requisito que, incluso en el contexto presente, insiste que debe tener, a saber, *el ser capaz de existencia separada* (*tò khoristón*). Se volverá sobre esto *infra*, considerando un pasaje de *Eta*.

Luego de establecerse en *Zeta* 7, 8 y 9 (caps. cuya función en este libro se discute) la *prioridad* de la forma en la generación de las cosas naturales y de los artefactos, así como su identidad con la esencia de cada cosa⁷¹, se reanuda la discusión de la esencia.

Zeta 10 y 11: Puntualmente interesan aquí no las cuestiones que

⁶⁸ Cf. *Delta* 8, 1017 b 21-22: "la esencia, cuyo enunciado es la definición, también ella se llama *ousía* de cada cosa".

⁶⁹ *Zeta* 7, 1032 b 1-2 y 1034 b 14; 8, 1033 b 17; 10, 1035 b 14-16 y 32.

⁷⁰ La forma, identificada con la esencia, recibe aquí el título de *próte ousía*, pero, como puede verse en esta frase, no con mucha claridad, pues precisamente "la forma aristotélica (en cuanto pretende oponerse a la platónica) está en la *materia*, hasta el punto de que ella imprime su sello sobre todo lo que hay en el mundo físico. No obstante, el propósito que aquí le ocupa es distinguir los atributos puramente formales, como la curvatura, de los que implican su realización en una clase particular de materia, como el ser chato puede cualificar la carne de la nariz" (Guthrie, *op. cit.*, nota 40, p. 229).

⁷¹ Respecto de esta identidad, *vid.* pasajes referidos *supra*, nota 69.

explícitamente se plantean sino más bien las diversas dimensiones de realidades que surgen en el curso de la discusión. Distinguiéndose: a) la materia, la forma y el compuesto de materia y forma, b) dentro del compuesto, a su vez, el compuesto tomado universalmente y el compuesto individual, y c) materia sensible y materia inteligible (esta última aquí = extensión⁷²), resultan, en resumen, reconocidos los siguientes tipos de (dimensiones de) realidades: I) la *forma*: p. ej., el alma, la cual se identifica con su esencia (1036 a 1); II) la *figura geométrica en general*, que se identifica con la esencia de la misma, pero, tal como la entiende aquí Arist., implica materia inteligible. P. ej., el círculo inteligible en general (*i. e.* el círculo inteligible -compuesto- tomado universalmente), que es identificado con la esencia de la circularidad (*i. e.* con la forma del círculo) (1036 a 1-2, 16-18); III) el *individual inteligible*, esto es, la unión de la forma con una particular materia inteligible, es decir, con una particular extensión. P. ej., el círculo geométrico individual (*i. e.* el círculo inteligible -compuesto- individual, o sea los distintos círculos de que hablan los matemáticos, cada círculo inteligible que está presente en cada círculo individual de madera o bronce); IV) el *universal materializado* (sensible), esto es, el compuesto de materia sensible y forma tomados universalmente. Ej.: el círculo de bronce en general o el hombre de carne y huesos y alma tomados universalmente; V) el *individual sensible*, compuesto de la forma y una materia sensible particular. Ej.: este o aquel círculo de bronce, o Sócrates.

El compuesto individual inteligible (III) y el compuesto sensible tomado universalmente (IV), son importantes innovaciones, ya que a esta altura del libro el único compuesto de materia y forma, aparentemente era el compuesto sensible individual (V).

Naturalmente, siguiendo con la cuestión fundamental de la ciencia del ente en cuanto ente, han de analizarse las realidades aquí reconocidas en cuanto a la candidatura a la *ousía* en sentido primordial. Del individuo sensible (V) se ocupa *Zeta* 15 y se ha señalado que en este contexto, en el que se trata de adecuar lo real a lo inteligible, no es considerado *ousía* en sentido primordial. Del universal materializado (sensible) (IV) se dice expresamente en 10, 1035 b 27 que no es *ousía*. Además, está incluido

⁷²Respecto de la *materia inteligible (hýle noeté)*, la expresión aparece en dos lugares de *Zeta*, precisamente en los caps. que estamos considerando: 10, 1036 a 9-10 y 11, 1037 a 4. Aquí *hýle noeté* es algo que existe en los individuos (11, 1037 a 1-2) -en los individuos no-sensibles (11, 1036 b 35) o en los individuos sensibles no considerados como sensibles (10, 1036 a 11)-, y los únicos ejemplos dados de estos individuos son figuras matemáticas (1036 a 4, 12, 1037 a 2). Parece que es equivalente a *he tón mathematikón hýle* de *Kappa* 1, 1059 b 15. De acuerdo con esto, Alejandro la identificó con la extensión, interpretación que sería satisfactoria para los investigadores posteriores.

en la eliminación del universal como aspirante. Del modo de existencia de las realidades matemáticas (incluiría aquí III y II) se ocupan *My* 2 y 3. Estas son puras abstracciones, que no pueden pretender la dignidad de ser *ousíai*. Arist. considera que dichas realidades (números, líneas, superficies, etc.) existen, pero no separadas de los cuerpos sensibles. Existen potencialmente, en la medida en que pueden convertirse en objeto de consideración; su actualización resulta del acto de la abstracción o separación efectuado por el matemático. En fin, la forma (I) resulta aquí la privilegiada, y es denominada *próte ousía*.

Queda ahora ver cómo se comportan estas diversas realidades respecto de la cuestión de la definición. Lo de la forma está claro, pues se ha visto que se identifica con la esencia, cuyo enunciado es la definición. En cuanto al compuesto particular de materia y forma, en *Zeta* 10, 1036 a 2-8 se expresa que de los individuos, sean sensibles o inteligibles (*i. e.* III y V), en cuanto tales, no hay definición, sino que son aprehendidos con la ayuda del pensamiento (en el caso de los últimos) y de la percepción sensible (en el caso de los primeros). El problema surge con el universal materializado (sensible o inteligible) (*i. e.* parte de II y IV), pues Arist. encuentra difícil decidir si hay definición de ellos en cuanto tales, definición que incluiría entonces una referencia a la materia, o sólo la hay de la forma. No cabe duda en aquellos casos en que una forma puede realizarse en sustratos materiales de distinta especie, como el círculo que puede realizarse en distintas materias sensibles: en bronce, piedra, etc. Allí los materiales no entran en la definición; incluso en el caso de que todos los círculos observados fueren, p. ej., de bronce, el bronce no sería parte de la definición del círculo. Pero ¿qué ocurre en los casos en los que un tipo de materia no es irrelevante respecto de la realización de la forma: las carnes y los huesos y partes de este tipo respecto de la forma del hombre, o las líneas y el continuo (materia inteligible) para la del círculo (*i. e.* ¿es el círculo meramente un número o una relación numérica, a la que le sucede que está encarnada en una extensión?)? No, pues el círculo y el hombre son esencialmente "*esto en esto (tóde en tóide)*", formas que requieren un particular tipo de materia. Arist. vacila mucho en *Zeta* 11 respecto de si en estos casos la definición ha de incluir o no la materia. Esta vacilación entre dos posiciones opuestas (la de que no hay definición en estos casos más que del compuesto hombre, p. ej., y la de que no hay definición más que de su forma -alma-) parece tener en *Eta* (*vid.* 2, 1043 a 14-21 y cap. 3) una suerte de síntesis: habría una definición y esencia en sentido estricto, que no será más que de la forma y el acto, y una definición en sentido amplio, que sería la del compuesto, definición ésta que se refiere a aquélla "*como a algo uno (hos pròs hén)*" (1043 a 37). Es éste el único caso en que la expresión *pròs hén* es aplicada a la relación del compuesto con la forma.

En *Zeta* 12 (y *Eta* 6) Arist. plantea una cuestión que considera

"de utilidad para el tratamiento de la *ousía*": Siendo que, por un lado, la *ousía* (= esencia) es "aquello cuyo enunciado decimos que es definición" y que, por otro, la definición (incluso la definición en sentido estricto, *i. e.* la definición de la *ousía-forma-esencia*, que es a la que aquí apunta Arist.) parece ser una pluralidad (la definición de hombre como "animal bípedo"), ¿por qué la *ousía* sería algo uno y no, en cambio, una pluralidad (para el caso, animal y bípedo)? Arist. es consciente de que "es preciso que cuantas cosas entran en la definición [en sentido estricto] constituyan una unidad", puesto que la definición [en sentido estricto] "es un enunciado de la *ousía* y, por tanto, ha de ser un enunciado de algo unitario", ya que "*la ousía significa algo que es uno y determinado (he ousía hén ti kai tóde ti semainei)*" (1037 b 24-27). El problema, entonces, es cómo y por qué la definición [en sentido estricto] constituye una unidad. Arist. analiza aquí las definiciones *por divisiones* (*katà tàs diairéseis*) del género en sus especies, lo que era de esperar, pues son éstas las definiciones en sentido estricto, y -como lo dirá más adelante- es ésta la definición que "parece corresponder a la forma y al acto" (*Eta* 2, 1043 a 19-20). En este tipo de definiciones "no hay otra cosa que el género denominado primero y las diferencias". "Las diferencias producen las especies (*eide*)". El Estagirita prueba la unidad de esta clase de definición mostrando I) que, puesto que "el género no existe de modo absoluto aparte de las especies del género, o si existe, existe como materia" de las mismas, esto no ofrece ningún obstáculo a la unidad, y de acuerdo con esto la definición puede ser considerada como si consistiera sólo en las diferencias (1037 b 29 - 1038 a 9); y II) poniendo a continuación de manifiesto que las múltiples diferencias -obtenidas por divisiones sucesivas- se reducen todas a la *diferencia última* (*he teleutaía diaphorá*), la cual "*será la ousía y la definición de la cosa (he ousía toû prágmatos éstai kai ho horismós)*". "Si, pues, hay diferencia de la diferencia, una sola, la última, será la forma y la ousía (*mía éstai he teleutaía tò eidós kai he ousía*)". (1038 a 9- 26). En conclusión, puede decirse que "la definición es el enunciado constituido a partir de las diferencias, y si es correcta, a partir de la última de ellas" (1038 a 29-30).

Eta 6 vuelve sobre la cuestión planteada en *Zeta* 12. El problema es siempre el de saber cuál es la causa de la unidad de una definición en sentido estricto (como ej. sigue "animal bípedo"). Al comienzo del cap. se dice que la definición es una porque es definición de algo que es uno, *i. e.* la unidad de la definición reside en la unidad de lo definido. Después de criticar a los platónicos por su incapacidad para explicar la unidad por considerar las Ideas como existentes cada una separadamente y en acto, Arist. propone la siguiente doctrina, para la que la unidad de la definición dejará de aparecer como un problema: I) La unidad de lo compuesto (sean cosas que se generan, sean definiciones) ha de entenderse en términos de

materia (sensible en el caso de las cosas que se generan, inteligible⁷³ en el caso de las definiciones) y *forma, potencia y acto*. En el caso de un *genneton* como el bronce redondo, el bronce es materia y potencia, su redondez es forma y acto. En el caso de las definiciones, el género es materia y potencia, la diferencia es forma y acto. II) Ahora bien, aparte de estos coprincipios, no hay, en el caso de las cosas que se generan, otra causa de la unidad que la causa eficiente o *productora* (*tò poiêsan*), causa que no se da en el caso de las definiciones, pues el género no existe primero indiferenciado, como el bronce existe primero sin ser redondo. En efecto, como se ha señalado, el género no existe aparte de sus especies. De este modo, como lo señala Tricot, "la unidad de la esencia es pues planteada *d'un bloc*, y el problema de su constitución y de su génesis se encuentra por eso mismo suprimido"⁷⁴. III) La explicación de que una especie está unificada por el hecho de que su género existe sólo como la materia de su diferencia, y su diferencia sólo como la forma de su género, no es aplicable a las cosas que no tienen materia, ni sensible ni inteligible (*i. e.* género), como las categorías. Sin embargo, la unidad de éstas no necesita explicación⁷⁵, ya que "*cada una de ellas es inmediatamente algo uno, como también un ente (euthýs hóper hén tí [eînai] estin hékastón, hóper kai hóper ón)*"⁷⁶.

Por último, se señala que algunos han intentado resolver el problema de la unidad de la definición y de su objeto recurriendo a las nociones de *participación* (*méthexis*), de *coexistencia* (*synousía*), de *composición o conexión* (*synthesis è syndesmos*). Pero todo esto, según el Estagirita, no lleva a nada. La causa de su error "consiste en que buscan la *razón unificadora* (*lógon henopoiòn*) de la potencia y la entelequia, y <a la vez> la diferencia entre ellas. Pero, como se ha dicho⁷⁷, la *materia*

⁷³ "Materia inteligible" refiere aquí al género, considerado por Arist. como materia en las definiciones (*vid.* también *Delta* 24, 1023 b 1-2 y 28 1024 b 4). *Cf.* el otro sentido de la expresión "materia inteligible" en *Zeta* 10, 1036 a 9 y 11, 1037 a 4.

⁷⁴ Tricot, *op. cit.*, vol. II, nota 1, p. 475. En el mismo sentido, Dumoulin *op. cit.*, p. 276.

⁷⁵ *Vid.* 1045 b 4-6.

⁷⁶ 1045 a 36 - b 1. Nótese que siendo que las definiciones se componen de género y diferencia, resulta que las categorías, que son los *summa genera*, como lo nota el Pseudo Alejandro, no son definibles (Ross, *op. cit.*, vol. II, "Commentary", p. 238; Tricot, *op. cit.*, vol. II, nota 1, p. 477).

⁷⁷ 1045 a 22-23.

última (*he eskháte hýle*)⁷⁸ y *la forma* (*he morphè*) son uno y lo mismo, aquello en potencia y esto en acto" (1045 b 16-19), y, por consiguiente, buscar cuál es la causa de que constituyan una unidad es lo mismo que buscar la causa de la unidad en general⁷⁹, lo cual, como anotan Ross y Tricot⁸⁰, no tiene ningún sentido.

Después de haber decidido que es la esencia/forma a lo que debe llamarse *ousía* en el sentido más verdadero y pleno, Arist. "cobra nuevos bríos"⁸¹ y en el cap. que cierra *Zeta* y los primeros de *Eta* intenta precisar su significado.

El tema de *Zeta* 17 sigue siendo "*qué es* lo que debe denominarse *ousía*", por lo que se relaciona con los caps. anteriores. Pero aquí se encara dicha cuestión desde "otro punto de partida": el de la *ousía* como "principio y causa" que hace que algo sea lo que es y responde a la pregunta *por qué* -pregunta que según Arist. ha de hacerse en una dirección determinada para que adquiera sentido. El *propósito* del cap. es, una vez más (recuérdese el señalado final de *Zeta* 2), preparar el camino para el estudio de la *ousía* que se da separada de las *ousíai* sensibles (*vid.* 1041 a 7-9).

Ingresando en el tema y la perspectiva propia de *Zeta* 17, puede decirse que a partir de *Alpha* 3 (983 a 24-29) conocemos la *ousía* como causa y principio que hace que algo sea lo que es y responde a la pregunta *por qué*.⁸² Ahora bien, preguntar *por qué* -se encarga Arist. de aclarar ahora en *Zeta* 17- no es preguntar "*por qué una cosa es ella misma* (*dià tí autò estin autò*)", como, p. ej., ¿por qué el hombre es hombre?, ¿por qué el hombre músico es hombre músico? o ¿por qué una casa es una casa?, pues ello implica "no investigar (*zeteîn*) nada". "El porqué se investiga siempre de este modo: *por qué una cosa se da en otra*", "*por qué algo se da en algo*", como, p. ej., ¿por qué el hombre es tal tipo de animal?, ¿por qué truena, *i. e.* por qué se produce estruendo en las nubes?, ¿por qué el hombre es músico?, o ¿por qué estos materiales

⁷⁸ "Materia última" ha de entenderse, obviamente, no como la materia primera indeterminada, sino como la materia próxima y propia de cada *ousía* (Calvo Martínez, trad. *cit.* de *Met.*, nota 40, p. 361. *Vid.* también Ross, *op. cit.*, vol. I, "Introduction", p. cvi). Puede verse que, en general, los autores traducen directamente por "materia próxima".

⁷⁹ Línea 20: *toû henos* = *de la unidad en general*. En este sentido: Ross, *op. cit.*, vol. II, "Commentary", p. 239 y Tricot, *op. cit.*, vol. II, nota 2, p. 478.

⁸⁰ Lugares citados en nota anterior.

⁸¹ Guthrie, *op. cit.*, p. 229.

⁸² La diferencia es que en *Alpha* 3 se sabe de entrada que la *ousía* de la que allí se está hablando es la *esencia*, pues allí se habla de *tèn ousían kai tò tí ên eînai* (983 a 27-28), *i. e.* de la causa formal, mientras que en *Zeta* 17 es a lo que se pretende llegar.

-maderas y piedras- son una casa? Dicho de otro modo, la pregunta correcta no ha de ser del tipo "¿por qué A es A?", sino del tipo "¿por qué A es B?", donde A puede designar la *ousía* por relación a sus accidentes o -lo que interesa más en este cap.- la materia por relación a la esencia o forma. Pero no basta con formular correctamente la pregunta por la causa, sino que, además, respecto de aquello por lo que se pregunta, "*es preciso que el que y el ser* [efectiva o verdaderamente] *estén previamente claros* -por ejemplo, *que la luna se eclipsa*"; o, en otras palabras, no basta con buscar de manera correcta, de modo que la pregunta adquiera la forma "por qué algo *se da* en algo", sino que de antemano "*el hecho de que se da debe estar claro*"; caso contrario, de nuevo "*nada se investiga*". Estas consideraciones de Arist. sobre el sentido y los presupuestos del "*investigar*" el *porqué* ponen de manifiesto una peculiaridad de su ontología: la de que parece no poder responder, porque no se la plantea, a la pregunta acerca de por qué hay algo y no más bien nada.

En este cap. se produce un deslizamiento de la explicación del porqué de afecciones pasajeras o acontecimientos como el eclipse o el trueno (cuyo punto de partida puede verse claramente en *Segundos analíticos* II 8) a la explicación del porqué de compuestos pertenecientes a la primera categoría, como casa, hombre, sílaba, etc., *i. e.* a la "causa de la materia", al porqué la materia es tal cosa. La forma/esencia (*eídos, tò tí ên eînai*) será la respuesta, será la *ousía* de cada cosa = "causa primera de su ser". El texto central que opera este deslizamiento, después del cual el cap. sólo se ocupa de los compuestos mencionados, es el sig.: "Es, pues, evidente que se investiga *la causa* (*tò aition*) [= forma, causa formal⁸³]; y ésta es, *hablando lógicamente* (*hos eipeîn logikôs*), *la esencia* (*tò tí ên eînai*), que en algunos casos es el *a fin de qué* (*tínos héneka*) [*i. e.*, la causa final], p. ej., seguramente en el caso de una casa o de una cama, pero en otros casos es *qué inició el movimiento* (*ti ekínese prôton*) [*i. e.* la causa eficiente]; pues también esto es una causa. Pero esta causa [la eficiente] se investiga en relación con la generación o corrupción <de las cosas>; en cambio, la otra [la causa final⁸⁴], <se investiga> también *en relación con su ser* (*epì tou eînai*)" (1041 a 27-32). Considerado en su

⁸³ Que la esencia es la causa en cuanto forma puede verse en *Eta* 4, 1044 a 32 - b 20. En este sentido, Owens, Joseph, *op. cit.*, cap. 12, p. 375 y nota 9 de esa pág. También Tricot (*op. cit.*, vol. I, nota 1, p. 449) entiende que aquí causa es causa formal. Lo mismo Calvo Martínez, trad. *cit.* de *Met.*, nota 103, p. 338.

⁸⁴ En que *tháteron* refiere aquí a la causa final concuerdan Ross (*op. cit.*, vol. II, "Commentary", nota *ad loc.*, p. 223), Tricot (*op. cit.*, vol. I, nota 4, p. 449), Dumoulin (*op. cit.*, p. 247). Cf. la opinión de Aubenque en "La pensée du simple dans la *Métaphysique* (*Zeta* 17 et *Theta* 10)", en Pierre Aubenque (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI^e symposium aristotelicum*, Paris, Vrin, 1979, p. 78.

integridad este texto, dicho sea de paso, puede verse que las causas final y eficiente se hallan absorbidas en el estudio de la causa formal⁸⁵, la cual en lo que sigue del cap. será objeto de tratamiento en el caso de las compuestos como casa, hombre, etc., en los cuales -como se dijo al pasar en este texto y en este cap. no volverá a mencionarse- se identifica con la final.

Habiendo ya establecido que lo que se busca es la causa formal, y específicamente en relación con el ser de las cosas compuestas pertenecientes a la primera categoría, y determinado que la pregunta por la causa *siempre* ha de ser del tipo ¿por qué A es B?, Arist. sostiene que "lo que se investiga pasa inadvertido cuando los términos no se predicán unos de otros", cuando "se utiliza una expresión simple sin distinguir que 'estas cosas son esto'", como cuando se pregunta, p. ej., ¿qué es el hombre? o ¿qué es una casa? Para estos casos, el Estagirita declara la necesidad de articular la pregunta a fin de aclarar lo que se investiga, pues de no ser así, nuevamente se halla uno en la situación de "no investigar nada". Lo que se declara es la necesidad de llevar la cuestión de *quid* a la cuestión del *propter quid*: "Y puesto que el ser <de la cosa> debe conocerse y darse, es evidente que se investiga por qué la materia es <tal cosa>" (1041 b 4-5), como, p. ej., en el caso de la pregunta por la casa, "¿por qué estos materiales son una casa?", a lo que se responde "porque en ellos se da la esencia de la casa", o, en el caso de la pregunta por el hombre, ¿por qué este cuerpo (o estos nervios, huesos, etc.) es un hombre?, a lo que se responde: porque en él se da la esencia de hombre, esto es, el alma humana. "Por consiguiente, se investiga la causa de la materia (y ésta es la forma (tò eidos))⁸⁶, causa por la que aquélla es algo; y esta causa es la ousía" (1041 b 7-9).

Si lo que se investiga es la causa de la materia, lo que ocurre en el caso de los seres simples, i. e. los *hápla*, es lo sig.: "Así pues -agrega Arist. en virtud de que la causa ha de investigarse siempre de modo tal que la pregunta sea del tipo ¿por qué A es B?-, es evidente que, tratándose de las cosas simples (epì tòn haplôn), no cabe investigación ni enseñanza, sino que la actitud acerca de ellas ha de ser otra que la investigación" (1041 b 9-11), i. e. la intuición o *captación* (*thigeîn*)

⁸⁵ Owens, *op. cit.*, cap. 12, p. 375. Vid. también Ross, *op. cit.*, vol. II, "Commentary", p. 223 (cf. vol. I, "Introduction", pp. cxi ss.); Tricot, *op. cit.*, vol. I, nota 4, p. 446 s.; Calvo Martínez, trad. *cit.* de *Met.*, nota 103, p. 338.

⁸⁶ Jaeger en su citada edición (p. 164) pone las palabras *toûto d'esti tò eidos* entre corchetes, pero por más que se las suprima "parece bastante legítimo sobreentenderlas: el contexto, el fin de *Zeta* 17 y *Zeta* 3, 1029 a 28 indican ciertamente que es la forma la que da a la materia su determinación" (Dumoulin, *op. cit.*, p. 248).

intelectual.⁸⁷ A continuación, *Zeta* 17 retoma el problema que viene tratando, desde un ángulo aparentemente diverso, el de las relaciones entre los elementos de una cosa y el factor de unidad de esos elementos; se trata, sin embargo, de la relación de la materia y la forma en el compuesto. La forma como principio unificador de los elementos (materiales⁸⁸) del compuesto no puede ser ella misma ni un elemento ni algo compuesto de elementos, sino que deberá ser "*alguna otra cosa*" (1041 b 17 y 19), pues si fuera un elemento, habría de buscarse otro principio que lo unificara con los demás elementos del compuesto, y así *ad infinitum* (1041 b 20-22); y si fuera compuesta de elementos, el razonamiento sería el mismo y se caería igualmente en un proceso infinito (1041 b 22-25). "Parecería, pues, que esto [i. e. la forma] es algo, pero no un elemento (*stokheion*), y que es la causa de que esto sea carne y esto sea una sílaba; y lo mismo en los demás casos. Y esto es la *ousía de cada cosa* (*ousía...hekástou*) (pues esto es la causa primera de su ser (*aition próton tou êinai*))" (1041 b 25-28).

Se cierra *Zeta* con un pasaje (1041 b 28-31) en el que se restringe la denominación de *ousía* en el más pleno sentido a las formas de las cosas naturales por oposición tanto a los *artefacta* como a los acontecimientos naturales, restricción que es concordante con la conclusión de *Delta* 4, cap. dedicado a la noción de *phýsis* (vid. 1015 a 13-19). En el libro *Eta*, que declara en su primer cap. estar dedicado a las *ousiai* sensibles (o materiales, pues "las *ousiai* sensibles tienen todas materia"), se ve corroborada -en particular en los caps. 2, 3 y 4, que se plantean la cuestión de "qué es la *ousía* de las cosas sensibles entendida como acto"- esta posición del Estagirita.

Una de las cuestiones más importantes del libro *Eta* en relación con los objetivos del presente artículo es que se dice en él en qué sentido reúne la forma/esencia, que en este contexto aparece como la *ousía* en el más pleno sentido, uno de los requisitos exigidos en *Zeta* 3 para merecer tal privilegio: el de ser separada.⁸⁹ La cuestión surge porque, aunque se transfiera aquí el término *ousía* en su más pleno sentido, que en otros lugares y contextos era propio de los individuos concretos, a la forma/esencia, la *ousía* en el sentido de *eidos* / *tò tí ên êinai* es la *ousía hekástou*, que se descubre en un análisis de las cosas a las que siempre les es

⁸⁷ Así Ross (*op. cit.*, vol. II, "Commentary", nota *ad loc.*, p. 225), Tricot (*op. cit.*, vol. I, nota 5, p. 450). Cf. Dumoulin (*op. cit.*, pp. 248 ss.; puede verse también pp. 288-292 y esp. nota 30 de pp. 290-292) y Aubenque (*El problema del ser... cit.*, p. 462 y nota 222 de la misma pág.).

⁸⁸ "Elemento es aquello en que la cosa se descompone y que es inmanente a ella como materia, por ejemplo, de la sílaba, la 'a' y la 'b'" (1041 b 31-33).

⁸⁹ Esta cuestión se la ha suscitado *supra*, hacia el final del análisis de *Zeta* 6.

inherente. Esto suscita la cuestión de si, con esta decisión, Arist. no niega a la *ousía* en el sentido de forma/esencia el requisito que insiste debe tener, a saber, la de ser separada. Es que las *ousíai*-formas del mundo sublunar existen sólo en la materia; únicamente los compuestos de ambas llevan una existencia absolutamente separada e independiente. ¿De qué modo, entonces, posee la forma/esencia este requisito? No lo posee del mismo modo que el compuesto de materia y forma perteneciente a la primera categoría. La diferencia se pone de relieve en *Eta* 1, 1042 a 26-31, que, en relación con las *ousíai* sensibles, dice: "Y *ousía* es el sujeto (*tò hypokeímenon*), en un sentido la materia (y llamo materia a lo que no siendo en acto algo determinado (*tóde ti*), es en potencia algo determinado); en otro sentido, la forma y la configuración (*ho lógos kai he morphē*)⁹⁰, que, siendo algo determinado, es separada en la noción (*tôi lógoi khoristón*); en tercer lugar, en fin, el compuesto de ellas, el único del que hay generación y corrupción, y es separado en sentido absoluto (*khoristón haplós*); en efecto, de las *ousíai* entendidas como forma (*tôn katà tòn lógon ousiôn*) unas lo son y otras no". Tres casos diferentes son considerados en este texto: a) la forma del compuesto sensible, que es separada en la noción; b) el compuesto sensible, que es separado en sentido absoluto; y c) formas que son separadas en sentido absoluto. El último anuncia que hay *ousíai* inmateriales, como el *noús*⁹¹. Lo que aquí interesa es la forma del compuesto sensible, que es la forma de la que fundamentalmente se ha venido tratando. Se dice de ella que es separada *lógoi*⁹². Es decir, respecto de las *ousíai* materiales, la forma es conceptualmente separada, separada en el pensamiento o mediante la definición, de modo tal que la definición incluya sólo las partes de la forma, prescindiendo de las materiales⁹³. Como forma/esencia, se concibe a la *ousía* como objeto del conocimiento científico, de manera que se la considera

⁹⁰ Respecto de que *lógos* aquí, como en otros casos, significa *eídos* y, por tanto, es traducible por "forma", están la mayoría de acuerdo: Ross, *op. cit.*, vol. II, "Commentary", nota *ad loc.*, p. 227 (el comentario a la remisión que hace lo verifica); Tricot, *op. cit.*, vol. II, traducción, p. 455 y nota 1 de p. 456; Owens, *op. cit.*, cap. 13, § 2, p. 381; Guthrie, *op. cit.*, p. 232; Calvo Martínez, trad. *cit. de Met.*, pp. 344 s. y nota 59 de p. 315. En efecto, *lógos* es el enunciado, pero también es lo enunciado en él: la forma (*eídos*).

⁹¹ Así: Ross (*op. cit.*, vol. II, "Commentary", p. 227), quien remite a *Lambda* 7, 9; *Acerca del alma*, 413 b 24, 429 b 5, 430 a 22. En este sentido también Calvo Martínez, trad. *cit. de Met.*, nota 10, p. 345. Cf. Owens, *op. cit.*, cap. 13, § 2, p. 381 y nota 18 de la misma pág.

⁹² Respecto de esto, cf. Owens, *op. cit.*, cap. 13, § 2, pp. 381 ss.; Guthrie, *op. cit.*, pp. 231-234; Lear, *op. cit.*, pp. 327 s.; Calvo Martínez, trad. *cit. de Met.*, nota 9, p. 345.

⁹³ Cf. *Zeta* 11. Puede verse esp. 1036 a 31 - b 7.

como separada, porque, al ser inteligible y definible, se la puede pensar por sí misma. Esto no implica que la forma o esencia carezca de existencia. Es una *ousía* inmutable y no material que existe, pero existe sólo en unión con la materia, no en un mundo trascendente. Nótese que la *ousía*-forma no es una mera abstracción lógica, como se ha dicho ya que, para Arist., son las realidades matemáticas, que existen en las cosas pero de manera potencial, y son consideradas por los matemáticos como si fueran separadas, sin serlo.

Junto al de separación, otro de los requisitos exigidos en *Zeta* 3 para ser *ousía* en sentido primordial que puede traer alguna dificultad es el de la sujetualidad. Como se vio, se requiere que la *ousía* sea sujeto de toda predicación, es decir, "aquello de lo cual se dicen las demás cosas, sin que ello <se diga>, a su vez, de ninguna otra". Cabe preguntarse en qué sentido ha de interpretarse que la *ousía* entendida como forma o esencia reúne esta exigencia. Teniéndose en cuenta textos como *Analíticos segundos* I 4, 73 a - b 24, parece cumplir con dicha exigencia en el sentido de que la esencia o forma no se dice de ningún sujeto que sea algo distinto de ella misma, siendo ella el sujeto de todos los atributos no incluidos en su definición.

Una cosa más de *Eta*: A través de todo el libro se manifiesta una tendencia, que aparece más esporádicamente en *Zeta*, a identificar la forma con el acto y la materia con la potencia. *Theta* (con la excepción de su cap. 10) es precisamente un tratado dedicado a las nociones de potencia y acto. Ya se ha aludido a este libro en la consideración de estas nociones en el marco de uno de los cuatro grupos de sentidos de 'ser' y 'ente'. Importante es ahora detenerse en ellas en relación con sus implicancias "teológicas". Se ha dicho ya que en este libro Arist. amplía por analogía la significación de las nociones de 'acto' y 'potencia', utilizadas inicialmente de manera exclusiva para designar el movimiento en relación con la capacidad de efectuarlo, para pasar a designar también la forma en relación con la materia (en realidad, cualquier tipo de forma, sea una forma accidental o una forma-*ousía*; y, en verdad, cualquier tipo de sustrato, sea este un sustrato propiamente material, sea un sustrato -que también Arist. denomina "materia"- que es una *ousía*⁹⁴: de acuerdo con esto se tiene que las nociones se utilizan en el nuevo sentido en dos direcciones: a) para designar la relación entre una forma accidental -cualidad, p. ej.- y su sustrato o "materia", que es una *ousía* -como, p. ej., el músico en relación con el hombre -cuerpo y alma-, y b) la relación de una forma que es *ousía* y su materia -ej.: la estatua de Hermes en relación con la madera sin tallar). Todavía dentro del sentido inicial, en el que 'acto' refiere al movimiento en relación a la 'potencia' respectiva, la última parte

⁹⁴ Que la *ousía* es "sustrato o materia" de su afeción accidental, puede verse, p. ej., en *Zeta* 7, 1033 a 7-10.

del cap. 6 propone una diferenciación dentro de este uso de la noción de 'acto (*enérgeia*)'. Se propone diferenciar entre "movimientos (*kinéseis*)" propiamente dichos y "actos (*energeiai*)" propiamente dichos. 1) Los movimientos son aquellas acciones (*práxeis*) que no son un *télos*, sino algo relativo a un *télos*, *télos* que una vez alcanzado pone término (*péras*) a este tipo de acción. Ninguna de estas acciones, sostiene Arist., es acción o, al menos, no es acción perfecta (*teleia*), sino imperfecta (*atelés*) (así, p. ej., es un movimiento la acción de edificar, que no es un fin en sí misma, sino relativa a un fin, que en este caso es la casa, lograda la cual la acción termina; lo mismo ocurre con la acción de adelgazar, de sanar, de aprehender). 2) El *acto*, por el contrario, es una acción perfecta, la cual constituye un *télos* en sí misma, i. e. no hay en este tipo de acción un fin distinto de ella, que constituya aquello para lo cual ella sea realiza, sino que ella misma es el fin. De modo que las acciones perfectas o actos, o acciones propiamente dichas, no tienen de suyo un término, no tienen por qué cesar de suyo en un momento determinado (así, es un acto la acción de ver, la cual, siendo un fin en sí misma, no tiene de suyo por qué terminar -uno sigue viendo aun cuando ya haya visto-; lo mismo ocurre con la acción de pensar o de ser feliz). En el cap. 8 se retoma y desarrolla esta distinción (vid. 1050 a 21 - b 2): Allí se precisa que tanto la acción perfecta o *enérgeia* como la acción imperfecta o *kinesis* requieren un sujeto o un sustrato, i. e. no son un *hypokeímenon*, sino en *hypokeíménoi*. Ahora bien, ellas se diferencian en que una *poíesis* o acción imperfecta como la construcción es la actualización tanto del constructor -*agente* (*energoûn*) que tiene la capacidad de construir- cuanto de la casa -*érgon* (que es *télos*) de dicha actividad-, y el acto reside, en cierto sentido, en ambos (vid. *Física* III 3, 202 a 13-16). Pero aquello en lo que más propia y directamente reside (*hypárkhei*) es en la casa, con la cual la acción de construir *llega a ser y es al mismo tiempo* (*háma gígnetai kai ésti*). En cambio, en el caso de una *práxis* propiamente dicha como la visión, no hay un *érgon* (que sea *télos*) fuera del acto, y el acto reside en el *agente* (*energoûn*) mismo ("por ejemplo, la visión en el que está viendo, la contemplación en el que está contemplando, y la vida en el alma -y, por tanto, también la felicidad, pues es cierta clase de vida").

Esta distinción entre *kinesis* y *enérgeia* propiamente dicha tiene importantes aplicaciones en la doctrina teológica aristotélica y parece preparar en particular para la perspectiva adoptada en *Lambda* 7 y 9.

Una tesis clave en la doctrina aristotélica de la potencia y el acto es la de la *prioridad* de éste respecto de aquella. A ella está dedicado en su integridad el cap 8 de *Theta*. El acto es anterior a la potencia en todos los sentidos de 'primero' o 'anterior' aplicables al caso: en cuanto a la definición, en cuanto a la *ousía* y, en cierto sentido, en cuanto al tiempo.

— *En cuanto a la definición* (*lógoi*) (vid. 1049 b 12-17), el acto es anterior a la potencia, pues ninguna potencia puede ser definida ni conocida sin recurrir a la noción de acto respectiva.

— *En cuanto al tiempo* (*khronoi*) (vid. 1049 b 17 - 1050 a 3), el acto es anterior a la potencia en cierto sentido, pero en otro no. Es anterior de este modo: "*lo actual, idéntico en cuanto a la forma, es anterior, pero no numéricamente* (*tò tòi eidei tò autò energoûn próteron, arithmói d'ouí*)", i. e. no tratándose del mismo individuo. En el *plano del individuo*, la potencia precede al acto. P. ej., respecto de este hombre determinado que es en acto, de este trigo y de alguien que está viendo, son temporalmente anteriores las respectivas potencias: la materia, la semilla y el que es capaz de ver. En cambio, en el *plano del eidos*, el acto precede a la potencia, puesto que en dicho plano a cualquier miembro potencial de un *eidos* precede en el tiempo un miembro actual del *mismo eidos*: "Y es que siempre, de lo que es en potencia, es generado lo que es en acto por la acción de algo que es en acto, por ejemplo, un hombre por la acción de un hombre, un músico por la acción de un músico, *habiendo siempre un primer motor, y el motor está ya en acto* (*aei kinoúntós tinos prótou* tò dè kinoûn energeiai éde éstin*)". Por lo demás, después de señalar que, en el caso de los individuos, las potencias preceden temporalmente a los actos, Arist. sugiere, sin embargo, que en el caso de potencias que se adquieren por ejercicio (p. ej.: la capacidad de construir, la de tocar la cítara, o cualquier tipo de saber adquirido por el ejercicio), la actividad, el acto, es anterior, en cierto modo, a la posesión de la potencia (siempre que, por supuesto, se comparen actos tentativos e imperfectos con potencias perfecta y plenamente adquiridas): Así, sólo tocando la cítara (acto) se llega a adquirir la capacidad de tocarla, sólo construyendo se llega a ser un constructor, a tener la capacidad de construir, sólo se llega a poseer un saber determinado si antes ya se posee algo de dicho saber.

— *En cuanto a la ousía* (*têi ousíai*) (vid. 1050 a 4 - 1051 a 2), Arist. distingue aquí dos sentidos de esta prioridad, el primero de los cuales no aparece en las listas en que él enumera las acepciones de "anterior" y "primero" (*Categorías* 12, *Met. Delta* 11), pero su empleo es tan frecuente como el del sentido que sí aparece definido en esas listas.⁹⁵

Ese primer sentido de prioridad ontológica (o en cuanto a la *ousía*) al que recurre Arist. en *Theta* 8 no guarda una especial vinculación con la prioridad del acto, sino que se halla esencialmente vinculado con la oposición entre lo primero en la génesis y lo primero en la *ousía-eidos*. Según este concepto de prioridad ontológica, *una cosa A es ontológicamente anterior a otra B si es el fin o causa final de B*. Como se ve, este concepto no se vincula esencialmente con un orden de condiciones

⁹⁵ Vigo, A., P&ProyectoO, p. 121.

necesarias sino que se conecta con el horizonte de explicación teleológica.⁹⁶

En el marco de este primer sentido, Arist. sostiene que el acto es anterior a la potencia, "porque en primer lugar las cosas que son posteriores *en cuanto a la generación (têi genêsei)* son anteriores *en cuanto a la forma, es decir, en cuanto a la ousía (tôi eidei kai têi ousiai)*" (así, el adulto es anterior al niño, y el hombre al esperma; pues lo uno posee *la forma (tò eidos)* y lo otro no), "y porque todo *lo que se genera (tò gignómenon)* progresa hacia un principio, es decir, hacia un fin ..., y *el acto (he enérgeia)* es fin, y *la potencia (he dýnamis)* se considera tal en función de él", y no al revés (así, los animales no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver, y de igual modo, se posee el arte de construir, y la capacidad de teorizar para teorizar⁹⁷).

"Además -agrega Arist.-, la materia es en potencia porque puede llegar a su forma, y una vez que está en acto, está ya en su forma. Y lo mismo en los demás casos, incluso en aquellos en los que el fin es el movimiento"; es decir, que el principio de que lo que es en potencia lo es en relación a un *eidos* que puede alcanzar y que constituye su actualización es igualmente verdadero cuando no está implicada una materia que ha de recibir su forma (como el niño que ha de recibir el *eidos* del hombre, que es su acto, o en la *poiesis* el objeto material que ha de ser informado y en el cual reside el acto con mayor propiedad que en la acción que lo produce) de tal manera que el fin consiste en el movimiento mismo, esto es, en el caso de la *práxis* (como la visión, p. ej.), que en *Theta* 6, se vio, se denomina "acto" en sentido propio. Acto este que es el "acto" propiamente dicho del agente. De ahí que Arist. emplea esta comparación: "Así como los que enseñan consideran que han alcanzado el fin cuando han mostrado al alumno actuando, así también la

⁹⁶ *Idem*, P&PO, pp. 102-105 y P&ProyectoO, pp. 121 s. Este sentido de la prioridad ontológica aparece claramente caracterizado en *Acerca de las partes de los animales* II 1, 646 a 24 - b 10. Para un estudio de este texto y referencias a otros, *vid.* Vigo, A. primer lugar *cit.* en esta nota.

⁹⁷ Arist. hace aquí una reserva: "...la capacidad de teorizar para teorizar, pero no se teoriza para tener la capacidad de teorizar, a no ser los que están ejercitándose: y es que éstos no teorizan, a no ser de este modo, o bien porque no necesitan en absoluto teorizar". El sentido de esta reserva es muy discutido y ha dado lugar a diferentes interpretaciones (*Cf.* Ross, *op. cit.*, vol. II, "Commentary", pp. 262 s.; Tricot, *op. cit.*, vol. II, nota 1, p. 511). En principio, habría razones para inclinarse a favor de la interpretación a la que adhiere Calvo Martínez en *AM*, nota 39, p. 383, según la cual el sentido sería el siguiente: Los que se ejercitan en la especulación, como aprendices, no teorizan propiamente hablando, a no ser de este modo (es decir, como ejercicio); y si en algún caso lo hacen, *es que no necesitan teorizar para aprehender* (tal sería el caso, p. ej., de una teorización matemática sencilla).

naturaleza" no está contenta cuando exhibe unos seres capaces de actos como la visión, sino cuando los ha exhibido en el pleno ejercicio de dicho acto.

"Y de acuerdo con este razonamiento" (que, basándose en la prioridad del fin, ha consistido fundamentalmente en mostrar que la *forma - eidos-* es acto, y el acto es *fin -têlos-*), Arist. extrae la consecuencia de que "es evidente que, en cuanto a la *ousía*, el acto es anterior a la potencia, y ... *siempre* un acto precede a otro en el tiempo, hasta llegar al acto de aquello que siempre mueve *primariamente*". Esta retrotracción siempre hacia el acto y en último término hacia una realidad actual que mueve siempre, introduce la argumentación siguiente a favor de la prioridad del acto en el otro sentido de la prioridad ontológica.

El segundo sentido de la prioridad ontológica del acto respecto de la potencia es aquel que ya se ha tenido oportunidad de citar, aquel según el cual *una cosa A es ontológicamente anterior a otra cosa B cuando A es condición necesaria de la existencia de B y no a la inversa*. Arist. declara aquí que es éste un sentido "*más fundamental (kyriotéros)*" de la prioridad en cuanto a la *ousía* y lo aplica aquí no ya en el plano horizontal de la relación *ousía*-determinaciones accidentales, sino en el plano vertical de la relación mundo supralunar-mundo sublunar. En el sentido mencionado, "*las cosas eternas (tà aidia)* son, en cuanto a la *ousía*, anteriores a las cosas corruptibles (*tôn phthartôn*), y nada que es en potencia es eterno", pues todo lo que tiene potencia de ser tiene la potencia de no ser. Por lo tanto, el acto es *ousiai* anterior a la potencia. El primer motor, se verá, carece de todo tipo de potencia, es acto puro. El sol, las estrellas, la esfera exterior de los cielos no tienen potencialidad de no ser en cuanto a la *ousía*, es decir, que no son corruptibles *en sentido absoluto (haplôs)*, sino sólo *según el lugar (katà tópon)*; en efecto, su única materia es la *hýle topiké*⁹⁸, la cual sólo implica potencialidad de cambio local. Así, su eternidad y la eternidad del movimiento de estas realidades está garantizada. Sólo el lugar de su movimiento cambia. Esta eternidad de las cosas incorruptibles en sentido absoluto es *imitada* por las cosas corruptibles del mundo terrestre, las cuales, además de que pueden corromperse en cuanto al lugar, en cuanto a la cantidad y/o en cuanto a la cualidad, son corruptibles en sentido absoluto (*i. e.* en cuanto a la *ousía*). Aquí los individuos no son eternos, pero por la transformación cíclica de los elementos (agua, tierra, fuego, aire) y la sucesión de las generaciones la eternidad de la forma y del movimiento está asegurada.⁹⁹

Estas líneas de pensamiento de *Theta* 8 tienen implicancias

⁹⁸ *Cf.* *Eta* 1, 1042 b 3.

⁹⁹ *Cf.* *Acerca del alma* II 4, 415 a 26 - b 3; *Acerca de la generación y la corrupción* II 10, 336 b 25 ss. y *Acerca de la generación de los animales* II 1, 731 b - 732 a 3.

teológicas en *Lambda*, especialmente en conexión con los caps. 6 y 7.

VI. Con el fin de abordar la cuestión crucial del objeto de la "metafísica" de Arist., *i. e.* la articulación del objeto de la ciencia o filosofía del ente en cuanto ente y el de la ciencia o filosofía calificada de *theologiké*, preciso es detenerse en el objeto de esta última. A tal efecto han de considerarse brevemente *Epsilon* 1 y *Lambda* 6-10.

— *Epsilon* 1 es de particular importancia porque se ocupa del estatuto y el lugar de la ciencia teológica dentro del cuadro de las ciencias teoréticas y, por otra parte, constituye, en su conjunto, un texto fundamental para cualquier discusión acerca de la posibilidad de articular la ciencia del ente en cuanto ente y la ciencia teológica.

En A) la primera parte (1025 b 3-18) de este cap. se opone la ciencia del ente a las ciencias particulares, proporcionando rasgos negativos de estas últimas en relación con aquélla: Por un lado, a) circumscriptas a un género, las ciencias particulares no tratan "acerca del ente *haplós* [*¿= kathólou* de *Gamma* 1, 1003 a 24?] ni en cuanto ente"; por otro, b) no dan explicación alguna "del qué es (*toû tí estin*)" y, por último, c) nada dicen las ciencias particulares acerca de "si existe o no existe (*ei éstin è mè ésti*) el género del que se ocupan".

En B) la parte central del cap. (1025 b 18- 1-26 a 23) se establece el estatuto de la ciencia o filosofía *theologiké* en el marco de la clasificación general de las ciencias (teoréticas, productivas, prácticas) y en particular en el marco de las ciencias teoréticas, las que Arist. considera preferibles a las demás. Establece el Estagirita una jerarquía de las ciencias teoréticas (matemática, física y teológica) de conformidad con los objetos de que se ocupan. Frente a las matemáticas (dedicadas a *akhórista* -de la materia- *kai akíneta*) y la física (dedicada a *akhórista* -de la materia-¹⁰⁰ *kai ouk akíneta*), la ciencia o filosofía teológica (dedicada a

¹⁰⁰ Toda la tradición manuscrita presenta aquí, en 1026 a 14, *akhórista*. Bekker y Bonitz han retenido esa lectura. Pero en las ediciones (y traducciones) del siglo XX suele adoptarse *khóristá*, a partir de una enmienda que propuso Schwegler. Si se mantiene la lectura de Schwegler, los términos *khóristón* y *akhóriston* han de entenderse como "subsistente" y "no subsistente" respectivamente, de tal manera que, de acuerdo con esta enmienda, la física trata de realidades *subsistentes*, pero no inmóviles, las matemáticas, de realidades inmóviles pero *no subsistentes*, y la ciencia teológica de realidades *subsistentes* e inmóviles. Si se mantiene el texto tal cual los manuscritos lo transmiten, deben entenderse como "separado de la materia (=inmaterial)" y "no separado de la materia (=en la materia)". Aunque hay razones a favor de la enmienda, hay sobre todo una razón que permite y aconseja mantener la lectura de los manuscritos: en la línea siguiente a la caracterización de las realidades de que se ocupa la física como no separadas pero no inmóviles, se caracteriza las realidades de que

khóristá -de la materia- *kai akíneta*, consideradas como *theía*) versa sobre "el género más digno de estima" y, por tanto, ella es la ciencia o filosofía "más digna de estima", preferible a las demás ciencias teoréticas y "anterior (*protéras*) a ambas". En definitiva: *próte philosophía*, como será calificada en la tercera parte del cap. Puede destacarse, en reacción con el que hasta aquí es el objeto de la ciencia teológica, un pasaje en el que Arist. afirma: "...todas las causas son necesariamente eternas, pero sobre todo lo son éstas [las *khóristá kai akíneta*], ya que éstas son causas para lo que nos es manifiesto de entre las cosas divinas" (1026 a 16-18). El sentido parece ser éste: Todas las causas, *i. e.* las primeras causas, deben ser eternas, pues de otro modo se incurriría en un regreso infinito. Esto es verdad "sobre todo" para "éstas" causas, *i. e.* las separadas e inmóviles, que obran como causas de los movimientos de "las que nos son manifiestas de entre las cosas divinas", *i. e.* de los cuerpos celestes, cuya eterna revolución es causa de los demás movimientos. Y si uno se pregunta lo que Arist. quiere significar por estas causas separadas e inmóviles, la respuesta es dios, que mueve la esfera de las estrellas fijas, y los otros seres inmutables y eternos que mueven las esferas que dan cuenta del movimiento de los planetas (*Lambda* 1072 a 19 - 1073 b 3).

Por lo que va del cap., todo parecería indicar que la filosofía o ciencia teológica es una ciencia particular: primera, pero particular. De una parte, porque encuentra un lugar junto (y frente) a las matemáticas y la física, ambas caracterizadas explícitamente como ciencias particulares. De otra parte, su contraposición a estas ciencias determina la demarcación de su objeto propio y particular: aquellas realidades que son a la vez separadas e inmóviles.

Sin embargo, en C) la última parte del cap. (1026 a 23-32), donde se suscita precisamente la cuestión de si "la filosofía primera es universal, o bien se ocupa de un género y de una sola naturaleza", Arist. responde a favor de la primer alternativa: Si hay una *ousía akínetos*, la ciencia que a ella se dedique "será anterior y filosofía primera, y será universal de este modo: *por ser primera*. Y le corresponderá estudiar el ente en cuanto ente, y el qué-es, y lo que por sí le pertenece en cuanto ente". Se volverá *infra* sobre este texto.

A mostrar que efectivamente hay una *ousía akínetos* y a determinar su naturaleza están dedicados los llamados caps. "teológicos" de *Lambda* (6-10). No es necesario analizar aquí la argumentación de los caps. 6 y 7 -argumentación de carácter cosmológico, que tiene como punto de partida la *ousíai* sometidas a movimiento y en la cual juegan un importante rol tanto la *prioridad* de la *ousía* respecto de los demás modos de ser como la *prioridad* del acto respecto de la potencia- que le

se ocupan las matemáticas como no separadas, sino como inherentes en la materia (1026 a 15).

lleva a Arist. a concluir que "hay cierta *ousía* eterna e inmóvil, y separada de las cosas sensibles", que "es preciso que haya un *principio* tal que su *ousía* sea *acto*" "sin materia", que "hay ciertamente algo que sin moverse mueve y que es eterno, *ousía* y *acto*". Se hará, en cambio, incapié en la explicitación de la *naturaleza* de esta *ousía* que el cap. 7 lleva a cabo:

a) En primer lugar, Arist. se ve en la necesidad de aclarar cómo puede algo mover sin ser movido. Y encuentra que, en el ámbito que conocemos de manera inmediata, mueven de ese modo lo deseable y lo inteligible. De esa misma naturaleza es la causa del motor inmóvil que mueve el primer cielo: "mueve *como* siendo amado, mientras que las demás cosas mueven al ser movidas". Es decir, la causalidad del primer motor es final. Y el cielo y todas las cosas naturales tienden a ese fin último realizando lo más perfectamente posible su propia naturaleza, su forma y actividad propias, de ninguna manera superándola¹⁰¹, de ninguna manera, por tanto, intentando alcanzar la naturaleza del primer motor¹⁰².

b) A continuación, Arist. muestra la inmutabilidad y la necesidad, que mutuamente se implican, como caracteres del motor que primariamente mueve: lo que mueve, "siendo ello mismo inmóvil y estando en *acto*, no puede ser de otro modo <que como es> en ningún sentido", ni siquiera según el lugar (como la esfera de las estrellas fijas), pues está desprovisto de toda potencialidad. Es, por lo tanto, un ente necesario en el sentido fundamental de la palabra "necesario", *i. e.* en el sentido de "lo que no puede ser de otro modo, sino que es absolutamente <como es>"¹⁰³ (las *supra* señaladas alusiones al motor inmóvil en *Gamma* tienen que ver justamente con este carácter). Y, en cuanto que es necesario, es "*de modo bello* (*kalós*)".

¹⁰¹ Vid. en este sentido: Dumoulin, *op. cit.*, pp. 313 s; Guthrie, *op. cit.*, pp. 270 s. También puede verse Jaeger, *op. cit.*, cap. VI, nota 60, pp. 177 s.

¹⁰² Aun que parece entender la *imitación* como un intento por parte de lo que no es el motor inmóvil de alcanzar la naturaleza del mismo, el cual es un ideal (que, claro, resulta inalcanzable). Es fundamentalmente a partir de la frase "mueve como siendo amado" que los comentaristas de Arist. tratan de completar las lagunas de estos caps. respecto del "sistema" del mundo aristotélico. El primer interrogante que les surge es el de si al menos el primer cielo, que es lo movido directamente por el motor inmóvil, tiene un alma, pues de otro modo no podría desear la perfección de la actividad del primer motor. Sin que se opte en el presente artículo por una u otra postura, quizá habría que tener en cuenta si el "como" de la frase discutida tiene algún sentido. No se intentará aquí replantar las oscuridades y lagunas de estos textos de Arist. Los intentos realizados, teniendo en cuenta algunas veces otros textos de Arist. y, otras, siendo sólo conjeturas de lo que podría haber pensado el de Estagira, llegan a resultados diferentes, a veces no sólo en cuanto a los detalles.

¹⁰³ Sobre los sentidos de "necesario", *vid. Met. Delta 5*.

c) "De tal principio, agrega Arist., *dependen* (*értetai*) el cielo y la naturaleza". Esto ha de entenderse no en el sentido de que el motor inmóvil es causa productora o creadora (recordemos que "las mismas cosas han existido siempre"¹⁰⁴), sino en el sentido de que es directamente causa del movimiento del cielo y causa de la existencia de los seres del mundo sublunar en el sentido de que es causa indirecta de la generación y la corrupción¹⁰⁵. Es causa precisamente de que las mismas cosas hayan existido siempre. Esto concuerda con la referida prioridad del acto en el sentido fundamental de la prioridad ontológica (*Theta 8*), *i. e.* en el sentido de que las cosas eternas son condiciones necesarias de la existencia de las cosas corruptibles y no a la inversa.

d) Este principio, denominado aquí *ho theós*, es *vida, la mejor y eterna* (*aristé kai aidíos*) vida: es *noús* que en su *nóesis* se identifica con lo *noetón*, *noetón* que en este caso no puede ser otra cosa que la propia *nóesis* del *noús*. Sobre esto vuelve particularmente el cap. 9: Su *acto*, su *ousía*, que es la *ousía mejor* (*he aristé ousía*), es *nóesis* y su *nóesis* es *noéeseo nóesis*.

Razones astronómicas lo llevan a Arist. en *Lambda 8* a demostrar que, además del "primer motor" -denominado también allí "*ousía primera* e inmóvil" y también "el principio y el primero de los entes"- hay otras "*ousíai* de naturaleza eterna e inmóviles por sí mismas y carentes de magnitud" que producen el movimiento de las esferas que trasladan a los planetas. A continuación de la declaración de esta necesidad de que haya varios motores inmóviles, en este mismo cap., Arist. declara la imposibilidad de que pueda haber más de un *universo* (*ouranós*) por la razón de que sólo puede existir un único (específica y numéricamente) principio, un único "primer motor inmóvil" o "esencia primera" (en efecto, si hubiera muchos universos, "el principio de cada uno de ellos sería específicamente uno, pero numéricamente muchos; ahora bien, las cosas que son muchas numéricamente tienen materia", porque la materia es lo que diferencia entre sí a los individuos de una especie. Mas justamente un *primer motor* que es inmóvil, "entelequia", no tiene materia, "sino que es uno tanto en cuanto a la forma como en cuanto al número").

Se ha señalado a veces la dificultad de la coexistencia de la pluralidad de motores inmóviles y de esta declarada unidad del *primer*

¹⁰⁴ *Lambda 6*, 1072 a 8.

¹⁰⁵ Vid. Dumoulin, *op. cit.*, p. 315. Cf. Guthrie, quien escribe: "Aquí [se refiere al mundo sublunar] la obtención y perpetuación por cada ser individual de su forma específica, y su decadencia posterior, dependen también en última instancia del Primer Motor, a través del movimiento circular eterno de las estrellas fijas y, de una forma más próxima, por el del sol en la elíptica que origina el ciclo de las estaciones (*Acerca de la generación y la corrupción II*, cap. 10)" (*op. cit.*, p. 277).

motor inmóvil. La dificultad principal es cómo puede haber más de un motor inmóvil eterno, cuando la pluralidad, según se acaba de decir, implica materia, y cada uno de ellos tiene que ser, por definición, forma sin materia. La opinión de Philip Merlan, ampliamente adoptada, es que cada uno de ellos es el único miembro de su especie. Cada motor inmóvil constituye una especie separada que contiene un solo miembro. Arist. parecería servirse aquí, como señala Guthrie, de una "doctrina lógica notable" aplicada por Platón a sus Formas, a saber, que ninguna forma común es compartida por las cosas en niveles diferentes, permaneciendo entre sí en relación de anterior y posterior.¹⁰⁶ La relación de antero-posterioridad entre los motores inmóviles es expresamente establecida en este cap. 8. En efecto, Arist. habla, en relación con los demás motores inmóviles, del "primer motor eterno y uno", y, a su vez, establece que los demás motores inmóviles también se hallan entre sí en una relación de antero-posterioridad en el mismo orden que guardan las esferas que cada uno de ellos mueve. Así se lo lee en 1073 b 1-3, donde hablándose de los motores inmóviles, se dice: "Así, pues, es evidente que son *ousíai*, y que una de ellas es *primera*, y otra, segunda, según el mismo orden de de las traslaciones de los astros". La relación entre los cuerpos celestes, y por ello la de sus motores, satisface la ya referida de antero-posterioridad en cuanto a la *ousía*, en su sentido principal, que el mismo Arist. declara que es "platónico", *i. e.* en el sentido de que A, lo anterior, puede existir sin B, lo posterior, pero no B sin A. Cada esfera con su motor podría existir y comportarse como lo hace sin las que hay en su interior o debajo de ella, pero no a la inversa. No existe, por tanto, una especie "motor inmóvil" a la que pertenezcan los motores separados. Cada uno de ellos tiene, o mejor, *es* su propio *eídos*, y estas *eíde* no están agrupadas bajo ningún *génos* único. Esta peculiaridad posibilita que pueda existir más de uno de estos seres divinos, aunque sean formas puras sin materia.

Lo que no puede haber, entonces, es más de un universo, por la razón de que habría más de un "primer motor inmóvil", y estos motores ya no serían anteriores o posteriores entre sí, sino paralelos, miembros de una misma esencia, de un mismo *eídos*; lo cual, dado que por definición carecen de materia, es imposible. Consecuente es, pues, la afirmación de que "el primer motor, siendo inmóvil, es uno en cuanto a la forma y también en cuanto al número".

Finalmente, desde una perspectiva diferente, *Lambda* 10, probablemente de elaboración anterior a los otros caps. "teológicos" del libro pero sin dejar de ser una preparación coherente a los estadios

¹⁰⁶ Guthrie, *op. cit.*, p. 285.

teóricos de aquéllos¹⁰⁷, termina con una nueva declaración de unidad del principio primero.

VII. Ahora sí es posible centrarse en el planteo de la posibilidad de articular la ciencia o filosofía del ente en cuanto ente y la ciencia o filosofía *theologiké*.

Como un primer paso, cabe recapitular algunas (y mencionar otras) observaciones relativas a conexiones textual-temáticas tendientes a mostrar que *Lambda* -y, en particular, los caps. "teológicos"- es exigido por los libros precedentes de *Met*.¹⁰⁸ Las referencias de *Gamma* en la discusión del PNC a cierta *ousía* inmóvil constituyen claramente una de dichas observaciones. Asimismo, el anuncio en la parte central de *Epsilon* 1 de temas de la segunda mitad de *Lambda*, no sólo al ubicar entre las teóricas y dar un nombre a la ciencia que se ocupe de las *ousíai* separadas (de la materia) e inmóviles, sino también al señalar que éstas son causas para los cuerpos celestes, cuya eterna revolución, a su vez, es causa para las demás cosas. Una vez concentrada la ciencia del ente en cuanto ente en la cuestión de *qué es* la *ousía*, cuestión que *Zeta*, *Eta* y *Theta* (este último estudiando las nociones de potencia y acto) emprenden centrándose en *tà aisthetá*, se termina por denominar *ousía* en sentido primordial, como objeto de conocimiento científico, a la *forma*, identificada con la *esencia*. Con tal privilegio de la forma, a la vez que se posibilita el objeto de tratamiento científico, se abren las puertas a una respuesta afirmativa de la cuestión gnoseológicamente posterior acerca de *si hay* alguna *ousía* separada, fuera de las sensibles, *i. e.* inmaterial, puesto que si la *ousía* en sentido primordial hubiera resultado ser, p. ej., la materia o el compuesto particular de materia y forma, tal cuestión habría sido eliminada. Por lo demás, se ha destacado que en *Zeta* el estudio de la *ousía* en el ámbito de las realidades sensibles se explicita en más de una ocasión no como un fin en sí sino como una preparación para la indagación acerca de las *ousíai* separadas de las sensibles (final de *Zeta* 2, comienzo de *Zeta* 17; *vid.* también 11, 1037 a 11-13). *Eta*, dedicado también a las *ousíai* sensibles, estudia primero la *ousía* entendida como materia (cap. 1 *in fine*), luego en el sentido de forma o esencia (caps. 2 y 3) y luego (caps. 4 y 5) entendida como compuesto de materia y forma, estudiando de ese modo el movimiento (generación y sus causas) de las realidades sensibles. En la medida en que en el cap. primero se pone de relieve que hay formas separadas en sentido absoluto, en que en los caps. 2 y 3 se

¹⁰⁷ Martín, José Pablo, "Sobre la cita de Homero que cierra el libro *Lambda* de *Metaphysica* de Aristóteles", en Héctor Jorge Padrón (ed.), *Aristóteles*, Mendoza, Editorial de Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1998, p. 317.

¹⁰⁸ Por las limitaciones de este trabajo, se tienen en cuenta sólo los libros que aquí se han abordado precedentemente.

considera (en concordancia con *Zeta* 17) a la forma como causa de que una cosa sea lo que es¹⁰⁹, y en que en el cap. 3 se establece la referencia *pròs hén* de la definición del compuesto de materia y forma respecto de la de forma, parece preparar el camino a *Lambda* 6-10 en la misma línea que *Zeta*. Pero, en la medida en que considera el compuesto de materia (potencia) y forma (acto) en cuanto tal y se pregunta por las causas de su generación (caps. 4 y 5) y, además, tiende a considerar *ousiai* en el sentido pleno del término sólo a las naturales -tendencia que aparece ya en la consideración de la *ousía* desde la perspectiva causal en *Zeta* 17- anuncia *Lambda* de otra manera: requiriendo la acción de un primer motor. Y en esta perspectiva la consideración de las cosas sensibles (naturales) sirve finalmente de pedestal a la de la divinidad. Es de este último modo que los caps. 1-5 de *Lambda*, refiriéndose a las causas y principios de las *ousiai* sensibles, preparan el camino para los caps. "teológicos" del libro.¹¹⁰ *Theta*, con la distinción hecha en la última parte del cap. 6, y desarrollada en el 8, entre "movimientos" propiamente dichos y "actos" propiamente dichos parece prepararnos para el tratamiento en *Lambda* 7 y 9 de la *enérgeia* propia del primer motor inmóvil. Por otro lado, la doctrina de la prioridad ontológica en un primer sentido (en el de que A es anterior a B si es fin o causa final de B) del acto respecto de la potencia conduce a la retrotracción siempre hacia el acto y en último término hacia una realidad actual "que siempre mueve primariamente". Y esto, a su vez, le sirve allí a Arist. para introducir la argumentación a favor de la prioridad ontológica del acto en un sentido más fundamental (según el cual una cosa A es anterior a B si A puede existir sin B y no viceversa), de cuya aplicación resulta que las *ousiai* eternas, incorruptibles y actuales son anteriores a las corruptibles y afectadas de potencia. Esta línea de pensamiento tiene implicancias en *Lambda* 6, 7 (en la prueba de la existencia del primer motor inmóvil) y 8 (en la prueba de la existencia de los motores inmóviles de las esferas que producen los diversos movimientos de los planetas).

Por estas solas observaciones -a las que, sin duda, pueden agregarse varias-, parece que quitar *Lambda* de *Met.* llevaría a "descoronar todo el edificio"¹¹¹, lo cual constituye un indicio de la unidad de la "metafísica" aristotélica. Cabe insistir, no obstante, sobre textos y temas fundamentales que avalarían fuertemente este indicio.

¹⁰⁹ Vid. respecto de la forma como causa de que una cosa sea lo que es en *Zeta* y *Eta*, Owens, *op. cit.*, cap. 13, § 3, pp. 394 s. y 398.

¹¹⁰ Nótese las expresas referencias de los finales de los caps. 4 y 5: "Y, además de estas causas, está aquello que mueve todas las cosas, al ser la primera de todas ellas" (1070 b 34-35); "...además [como causa de todas las cosas] está lo que es primero en entelequia" (1071 a 35-36).

¹¹¹ La expresión es de Dumoulin, *op. cit.*, p. 347.

Para cualquier discusión acerca de las relaciones entre la ciencia del ente en cuanto ente y la ciencia teológica tiene especial importancia la tercera y última parte de *Epsilon* 1 (1026 a 23-32), donde se suscita precisamente la cuestión de si "la filosofía primera es universal, o bien se ocupa de un género y de una sola naturaleza". La respuesta de Arist. a esta pregunta constituye la afirmación -difícil de explicar para interpretaciones dualistas- más explícita y tajante de la conexión entre la ciencia del ente en cuanto ente y la ciencia teológica. En efecto, la misma reza: "... si no existe ninguna otra *ousía* fuera de las constituidas por naturaleza, la física sería ciencia primera. Pero, si hay alguna *ousía* inmóvil, ésta [i. e. la ciencia que a ella se dedique] será anterior (*protéra*) y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar el ente en cuanto ente, y el qué-es, y lo que por sí le pertenece en cuanto ente". La argumentación esgrimida en este pasaje pone de manifiesto que para Arist. la ciencia universal del ente en cuanto ente ha de vincularse necesariamente y siempre a una ciencia que verse sobre un tipo determinado de *ousía*, a condición, eso sí, de que sea precisamente la ciencia que versa sobre la *ousía* primera.¹¹² Si no existieran *ousiai* inmateriales e inmóviles, reza el texto, "la física sería ciencia primera". Y conforme con la lógica de la argumentación, ha de concluirse que, en tal supuesto, la física sería universal, precisamente por ser primera y, por tanto, a ella quedaría vinculado el estudio de las cuestiones ontológicas de carácter universal. Ha de tenerse en cuenta que esta afirmación aristotélica según la cual las cuestiones ontológicas han de estar asociadas al estudio de un determinado tipo de *ousía*, la *ousía* primera, aparece también en *Gamma* 3, 1005 a 27 - b 2, en relación con el principio de no-contradicción: puesto que este principio es universal, dice allí Arist., su estudio corresponderá a la ciencia del ente en cuanto ente y no a ciencia particular alguna; algunos "físicos", sin embargo, se han ocupado de él, y con razón, añade Arist., ya que pensaban que las únicas *ousiai* existentes son las físicas, las naturales; no obstante, concluye, "puesto que hay alguien por encima del físico... su investigación corresponderá al que investigue lo universal y la *ousía* primera".

"Y será universal de este modo: por ser primera". Esta es una frase clave del texto de *Epsilon* 1 que se acaba de citar, con la que Arist. pretende zanjar definitivamente, al parecer, el problema de la relación entre la ciencia del ente en cuanto ente y la ciencia teológica, afirmando

¹¹² Puede notarse en paralelo que la concentración de la ciencia del ente en cuanto ente en el estudio del modo de ser particular de la *ousía* pone de manifiesto que para Arist. no hay incompatibilidad alguna en que la ontología sea universal a pesar de que se concentre en un tipo de realidad, a condición, eso sí, de que se trate de la primera, es decir de la que "las demás cosas dependen (*értetai*) y en virtud de la cual reciben su denominación correspondiente".

su unidad en un único saber o ciencia cuyo nombre adecuado sería el de ciencia o filosofía primera. En la articulación aristotélica de las perspectivas ontológica y teológica parecen desempeñar un rol muy importante la referencia *pròs hén* y el empleo de las nociones de prioridad, en particular la ontológica y la lógica.

Al referirse Arist. a la relación del universo con "la *ousía* primera", "el primer motor inmóvil", utiliza expresiones *materialmente* idénticas (*értetai* y *pròs hén*) a las que utiliza en *Gamma* para caracterizar la relación de los distintos modos y sentidos de 'ser' o 'ente' con la *ousía* como principio primero de los mismos.¹¹³ Ahora bien, tanto en el plano "horizontal" como en el plano "vertical" la referencia *pròs hén* se basa en la *prioridad* de uno de los términos de la relación respecto de los demás. Se ha analizado extensamente *supra* lo que comporta ser "primero" en la relación de referencia *pròs hén* en el plano "horizontal". Lo problemático y lo peculiar del modelo *pròs hén* aparece en el plano "vertical": Por lo pronto, Arist. nunca afirma de modo explícito la prioridad lógica de la *ousía* primera o "primer motor inmóvil" en relación con los demás tipos de *ousíai*. Por otro lado, si se atiende a la prioridad ontológica explícitamente establecida en el plano "vertical" (oportunamente se han destacado relaciones de dependencia ontológico-causal entre las *ousíai* del mundo sublunar, las del mundo supralunar y, por último, la/s *ousía/ai* suprasensible/s), se advierte aquí la aplicación de la versión fuerte del modelo *pròs hén*, denominada habitualmente unidad "por sucesión (*tôî ephexés*)"¹¹⁴, modelo que, además de la dependencia de múltiples términos respecto de un término básico, involucra también sucesivas relaciones de dependencia entre los diferentes términos secundarios. El problema es si Arist. sigue en este plano su concepción habitual y pretende también aquí una correlación entre las prioridades lógica y ontológica, tal como en el plano "horizontal", o bien se contenta en este caso con un modelo más débil y procede a un divorcio entre los órdenes lógico y ontológico. La decisión de esta disyuntiva, como bien señala A. Vigo¹¹⁵, es clave para el diseño ontológico todo de Arist. La insistencia de *Gamma* en remitir a la existencia de la *ousía* inmóvil para justificar en última instancia el cumplimiento del PNC, que es un principio de los entes en cuanto entes, podría tenerse como un indicio a favor de inclinarse por la primera alternativa. Teniendo en cuenta el significado de la prioridad lógica en

¹¹³ Así, como se ha notado *supra*, *Lambda* 7, refiriéndose a la *ousía* inmóvil que primariamente mueve, dice: "De tal principio, pues, *dependen* (*értetai*) el cielo y la naturaleza", y en *Lambda* 10, en un texto *supra* no citado, en relación con el orden del universo, señala que "*todas las cosas están co-ordenadas en relación a una* (*pròs mèn gàr hèn hápanta syntéaktai*)" (1075 a 18-19).

¹¹⁴ Cf. *Met. Gamma* 2, 1005 a 8-11.

¹¹⁵ Vigo, A., P&ProyectoO, p. 125.

Arist. (A es lógicamente anterior a B significa tan sólo que no podemos circunscribir conceptualmente B ni explicar su esencia *de modo completo* sin presuponer mediata o inmediatamente la referencia a A), sería en última instancia el conocimiento de la *ousía* que "necesariamente es como es" lo que nos haría comprender *de modo completo* o *cabal* el cumplimiento del PNC en los demás tipos de *ousíai* y, en general, en los demás entes. Ahora bien, de cómo entiende Arist. la prioridad lógica resultarían importantes precisiones y límites de interpretación en cuanto a las consecuencias posibles de derivar en caso de aceptarse la mencionada alternativa: Por un lado, el conocimiento de la *ousía* primera, del primer motor inmóvil, sería condición de comprensión, pero sólo de comprensión *cabal* o *completa*, de las demás *ousíai* y, en general, de los demás entes, lo que implicaría, en cuanto condición de tal comprensión, poner en aprietos a interpretaciones que tienden a anular -incluso eliminando como inauténticos varios textos *corpus*- la vertiente teológica de la "metafísica" de Arist.¹¹⁶ y, en cuanto condición únicamente de comprensión *cabal* o *completa*, no negar autonomía a las ciencias particulares, aunque poniendo de manifiesto que dicha autonomía se paga siempre con el precio de la renuncia a la autofundamentación (las ciencias particulares emplean, según Arist., nociones y principios lógico-ontológicos que, por ser propios del ente en cuanto ente, no analizan). Por otro, sería condición *necesaria* (pero no suficiente) de tal comprensión *cabal*, lo que implicaría, a pesar de algunas interpretaciones¹¹⁷, que el conocer el primer motor inmóvil no entrañaría en sí el conocimiento *cabal* de todos los entes. Ni siquiera de los entes considerados en cuanto entes, de lo que se derivarían cuestionamientos importantes a interpretaciones de la "metafísica" aristotélica para las que la ciencia teológica termina por absorber a la del ente en cuanto ente.¹¹⁸

Las consideraciones que se han hecho constituyen indicios o señales que abogan por una particular dirección en el amplio espectro de

¹¹⁶ Se piensa aquí en interpretaciones que van desde la de Paul Natorp -*Tema e disposizione della "Metafisica" di Aristotele. Con in appendice il saggio sulla unautenticità del libro K della "Metafisica"*, 1ª ed., Milano, Vita e Pensiero, 1995 (trad. italiana de Vincenzo Cicero, "Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik", *Philosophische Monatshefte* 24 (1888), pp. 37-65, 540-574; "Über Aristoteles' Metaphysik K 1-8, 1065 a 26", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1 (1888), pp. 178-193)- a la de Annick Stevens -*op. cit. supra*.

¹¹⁷ *Vid.*, p. ej., Tricot, *op. cit.*, vol. I, nota 1, pp. 171-173, esp. p. 173; nota 4, p. 190; vol. II, nota 2, pp. 672-674, esp. p. 673; Guthrie, *op. cit.*, p. 147; Ardiles, Osvaldo, "El objeto de la ciencia suprema en los libros "A", "B", "G" y "E" de la metafísica aristotélica", *Eidos* 2, 1970, pp. 169-172.

¹¹⁸ Se piensa aquí en versiones unitaristas como la de Joseph Owens y la anterior y más radical de Philip Merlan.

interpretaciones unitaristas de la "metafísica" de Arist. Podrá discutirse -y hay muchos motivos para ello- la coherencia interna de la "metafísica" del Estagirita, pero su intención -y en esto está de acuerdo hasta un dualista como Aubenque- parece haber sido la de unificar las vertientes ontológica y teológica. Pero si bien Aubenque piensa que Arist. no pasó del proyecto -no solamente en cuanto a la unidad de su filosofía, sino aun en cuanto a la constitución de la ontología como ciencia y en cuanto a la teología como ciencia positiva-, corriendo la opinión de que Aristóteles efectivamente realizó el proyecto (así como ocurrió con la imposición del nombre "metafísica") por cuenta de comentaristas posteriores más conformistas que el autor del *corpus*, más verosímil parece, textos en mano, pensar que Arist. se habría convencido -desde su perspectiva, claro, y no bajo los cánones kantianos de Aubenque- de haber alcanzado de alguna manera una cierta unidad de su filosofía, luego llamada "metafísica", sin con ello haber creído dar una respuesta estática a la eterna pregunta por el ente que la tradición le había legado y aún hoy nos convoca. Su respuesta ha sido verdadera en la medida en que con ella sólo ha buscado mantener viva la pregunta, convirtiendo así su filosofar en un estar en camino que no excluye un "sistema", si por tal se entiende no la antítesis de la búsqueda sino una dirección determinada de la indagación, susceptible siempre de ulteriores profundizaciones, correcciones y desarrollos. Sólo con las reservas hechas en este último párrafo puede hablarse de la unidad del objeto de la metafísica aristotélica.

Bibliografía

Por motivos de espacio, de las ediciones de las obras aristotélicas, sólo se listan aquí las ediciones utilizadas de *Metafísica*. A continuación, la bibliografía secundaria citada.

- Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics - A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 vols., 1ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1924 (4ª reimp., 1966).
- Jaeger, Werner, *Aristotelis Metaphysica - Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, 1ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1957 (4ª reimp., 1973).
- Anton, John Peter, *Aristotle's Theory of Contrariety*, 1ª ed., London, Routledge & Kegan Paul, 1957.
- Ardiles, Osvaldo, "El objeto de la ciencia suprema en los libros 'A', 'B', 'G' y 'E' de la metafísica aristotélica", *Eidos* 2 (1970), pp. 148-172.

- Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, 1ª ed., Madrid, Taurus, 1981 (reimp., 1984) (trad. castellana de Vidal Peña, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962).
- "Aristoteles und das Problem der Metaphysik", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15 (1961), pp. 321-333.
- "La pensée du simple dans la *Métaphysique* (Zeta 17 et Theta 10)", en Pierre Aubenque (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI^e symposium aristotelicum*, Paris, Vrin, 1979, pp. 69-88.
- Berti, Enrico, *Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima - Con saggi integrativi*, 1ª ed. -sin los ensayos-, Padova, Cedam, 1977 (1ª ed. -con los ensayos-, Milano, Bompiani, 2004).
- Bréhier, Emile, *Historia de la filosofía. Vol. I - Desde la Antigüedad hasta el siglo XVII*, 1ª ed., Madrid, Tecnos, 1988 (trad. castellana de Juan Antonio Pérez Millán y M. Dolores Morán, *Histoire de la philosophie*, 1ª ed., Paris, Presses Universitaires de France, 1931).
- Brentano, Franz, *Aristote. Les significations de l'être*, 1ª ed., Paris, Vrin, 1992 (trad. francesa de Pascal David, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seins bei Aristoteles*, Friburgo (Breisgau), Herder, 1862 -reimp. Hildesheim, Olms, 1960-).
- Calvo Martínez, Tomás, "El principio de no-contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico", *Méthexis* 1 (1988), pp. 53-70.
- "La fórmula *kath'hautó* y las categorías: a vueltas con *Metafísica* V 7", *Méthexis* 4 (1991), pp. 39-57.
- Aristóteles. Metafísica - Introducción, traducción y notas*, 1ª ed., Madrid, Gredos, 1994.
- Dumoulin, Bertrand, *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, 1ª ed., Montréal - Paris, Bellarmin - Les Belles Lettres, 1986.
- Düring, Ingemar, *Aristóteles - Exposición e interpretación de su pensamiento*, 1ª ed., México, U.N.A.M., 1987 (2ª ed. corregida, 1990) (trad. castellana de Bernavé Navarro, *Aristoteles - Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1966).
- Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega, vol. VI - Introducción a Aristóteles*, 1ª ed., Madrid, Gredos, 1993 (trad. castellana de Alberto Medina González, *A History of Greek Philosophy. Volume V - Aristotle. An Encounter*, Londres, Cambridge University Press, 1981).
- Hamelin, O., *El sistema de Aristóteles*, 1ª ed., Buenos Aires, Estuario, 1946 (trad. castellana de A. E. Jasclevich, *Le système d'Aristote*, Paris, editado por L. Robin, 1920 -2ª ed., 1931-).

- Jaeger, Werner, *Aristóteles - Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, 1ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1946 (2ª reimp., 1992) (trad. castellana de José Gaos, *Aristotle - Fundamentals of the History of his Development*, 1ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1934 (trad. inglesa de Richard Robinson, *Aristoteles - Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1923).
- Lear, Jonathan, *Aristóteles - El deseo de comprender*, 1ª ed., Madrid, Alianza, 1994 (trad. castellana de Pilar Castrillo Criado, *Aristotle. The Desire to Understand*, Cambridge University Press, 1988).
- Martín, José Pablo, "Sobre la cita de Homero que cierra el libro Lambda de *Metaphysica* de Aristóteles", en Padrón, Héctor Jorge (ed.), *Aristóteles*, Mendoza, Editorial de Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1998, pp. 313-327.
- Natorp, Paul, *Tema e disposizione della "Metafisica" di Aristotele. Con in appendice il saggio sulla unautenticità del libro K della "Metafisica"*, 1ª edición, Milano, Vita e Pensiero, 1995 (trad. italiana de Vincenzo Cicero, "Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik", *Philosophische Monatshefte* 24 (1888), pp. 37-65, 540-574; "Über Aristoteles' Metaphysik K 1-8, 1065 a 26", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1 (1888), pp. 178-193).
- Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics*, 1ª ed., Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1951 (3ª ed. revisada, 1978).
- Stevens, Annick, *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, 1ª ed., Paris, Vrin, 2000.
- Torreveiano Parra, Mercedes, "Teología y ciencia "universal y primera" en Aristóteles", en AA. VV., *En torno a Aristóteles - Homenaje al profesor Pierre Aubenque*, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 203-226.
- Tricot, J., *Aristote. La Métaphysique - Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire*, 2 vols., 1ª ed., Paris, Vrin, 1966 (reimp., 1991).
- Vial Larrain, Juan de Dios, *Una ciencia del ser*, 1ª ed., Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1987.
- Vigo, Alejandro, "Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles", *Philosophica* 12 (1989), pp. 89-113.
 "Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia", *Philosophica* 13 (1990), pp. 175-198.
 "Prioridad y proyecto ontológico en Aristóteles. A propósito de una interpretación reciente", *Méthexis* 4 (1991), pp. 115-127.
 "Aristóteles, Pseudo-Alejandro y la prioridad temporal de la sustancia (*Metaph. Zeta* 1, 1028 a 32 - b 2)", *Elenchos* 20 (1999), pp. 75-107.

Acerca de la edición y recepción de la obra de G.W.F. Hegel

El ejemplo de la *Fenomenología del espíritu*

por Víctor Duplancic

1. Introducción

Lo que quisiera exponer en este artículo es un aspecto de la historia de la interpretación de la obra hegeliana que, por desconocimiento de su existencia o de su importancia, en muchos casos ha sido pasado por alto y, hoy en día, constituye un elemento ineludible a la hora de encarar una lectura de Hegel: el rol que ha jugado y juega la edición de sus obras. Para ilustrar esta relación entre edición e interpretación tomaré como ejemplo la *Fenomenología del espíritu*.

2. La "idea" de la *Fenomenología del espíritu*

El determinar la idea, importancia o actualidad de una obra de Hegel nos coloca en el terreno de conjunción de la tarea interpretativa y editorial que aquí quiero presentar. *La Fenomenología del espíritu* (en adelante *Fen*) es una de las obras que más polémica ha generado en torno a su idea y a ella recurriré para ejemplificar la relación y estado de los trabajos filosóficos-filológicos de la obra hegeliana.

Otto Pöggeler traía a colación ya hace unos años¹ la historia de la problemática de la determinación de la "idea" de la *Fen*. La primera indicación es dada por el mismo Hegel, que en carta a Schelling le comenta poco después de la publicación de la *Fen*. (1º de mayo del 1807) que está expectante de su opinión acerca de la *primera parte del sistema* que debía constituir esa obra. Inmediatamente Hegel agrega que esa *primera parte* es más bien en realidad "la introducción"² al sistema. Schelling no contesta esa pregunta. No puede hacerlo porque con la *Fen* Hegel ha iniciado su propio camino filosófico, que no sólo no puede ser ya comprendido desde las premisas de la filosofía de la identidad, sino que ese camino presenta una nueva concepción de cómo debe ser entendida la filosofía y la historia. En todo caso, esta primera dificultad,

¹ Pöggeler, O., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. 2. ed. Freiburg/München, Alber: 1993.

² Hegel, G.W.F., *Briefe von und an Hegel*. Editado por: J. Hoffmeister. Hamburg, Meiner: 1969. Pág. 161.