



**Universidad de Guanajuato**

**División de Ciencias Sociales y Humanidades**

**Doctorado en Filosofía**

**“La filosofía primera de Aristóteles”**

*Interpretación de los textos Lambda y Gamma sobre el problema de lo uno  
y lo múltiple*

Tesis presentada para obtener el grado de Doctor en Filosofía por:  
Armando Isaac Quezada Medina

Directora de Tesis:  
Dra. Patricia Castillo  
Becerra

27 de Octubre de 2017

# Índice

Introducción.....I

Parte I El tránsito de los Fenómenos a los principios.....1

## Capítulo Primero Los principios naturales y el desarrollo del concepto

§1 .....5

§2 .....12

§3.....19

## Capítulo Segundo La naturaleza de los principios. Teología y filosofía primera

§ 4.....24

§ 5.....32

Parte II La funcionalidad de los principios.....45

## Capítulo Tercero Los principios y la realidad (proporción y no contradicción)

§ 6.....48

§ 7.....60

## Capítulo Cuarto Los principios y los fenómenos

§ 8.....69

§ 9.....85

**Capítulo Quinto**  
**De las Categorías a la Filosofía Primera**

<b>§ 10</b> .....	91
<b>Notas</b> .....	101
<b>Conclusiones</b> .....	134
<b>Bibliografía</b> .....	141

## **Introducción**

### **Textos y problemas**

¿Qué es un autor clásico en filosofía? En apariencia esta pregunta tiene un sentido preciso que indaga por la relevancia y trayecto en la historia del pensamiento manifestado por el desenvolvimiento teórico o práctico de un filósofo, sin embargo, también suele considerarse como un hecho, muchas veces tradicionalista y unilateral, implícito en la congruencia y esquematismo que parte de la raíz de una lengua impronunciable hasta las ramas y hojas que desconocen los nutrientes, los minerales y la tierra de donde brotaron. A veces esa consecuencia ilusoria de llamar “clásico” a un autor es la fuente de la subestimación en su tratamiento y puesta en escena de su rendimiento en las problemáticas contemporáneas. Y esta reacción vale tanto para los clásicos antiguos como modernos y actuales.

En el caso de Aristóteles esta denominación puede ser tan cierta como falsa, en primer lugar porque su obra científica y filosófica constituyó el corpus canónico de las universidades escolásticas contra las que fluyó el pensamiento de la modernidad, comprendido desde los compendios del siglo I a. C. que reunieron su ópera entera, pasando como un exponente avisado de la doctrina de Platón en la interpretación de los neoplatónicos y cristianos, hasta los escolásticos que renunciaban a una completa identificación entre las tendencias de dichos filósofos griegos por mediación de los árabes. En la modernidad los autores más críticos eran los que menos lo conocían directamente, el fulcro decisivo fue la traslación hecha entre hablar de obras sobre metafísica a mentar la metafísica como un tópico o una ciencia, es decir, de trabajar al autor se pasó al vituperio del edificio construido en su nombre.

Por otro lado, siendo la tradición y manuales de historia de la filosofía un constitutivo recurrente para el conocimiento de las doctrinas “clásicas”, se vuelve menester tornar la vista de nuevo al conjunto, como lo han hecho los estudios de finales del siglo XIX y

principios del XX, para combatir lo denominado clásico en sentido peyorativo, como tantos textos tan citados y poco leídos con el cuidado propio de la filosofía.

### **Sobre la filosofía primera de Aristóteles**

Manteniendo el marco interpretativo actual en la investigación del tema se puede argüir que un estudio de los libros Gamma y Lambda contendría el núcleo de la filosofía primera o, por lo menos, un entendimiento más adecuado de la posición que guarda respecto a otras ciencias y disciplinas del contexto aristotélico. De ello se desprende que el presente desarrollo, para que pueda tener la especificidad necesaria que implica un análisis exhaustivo, enfrentará el objetivo de establecer la unión entre estos dos polos teóricos.

El campo problemático que afronta la primera parte de la investigación de manera directa y que mediaría una investigación sobre el rendimiento puede comprenderse mejor con base en la siguiente cuestión: i) ¿Existe una postura homogénea y unitaria en los planteamientos filosóficos de Aristóteles sobre la doctrina de la *filosofía primera*?, cuestión que contiene dos pasos más ii) ¿Cómo y en qué medida es que se da tal posibilidad?, y iii) ¿Cuál es la naturaleza de tal unidad?

Como es ampliamente conocido, el problema de cada una de dichas partes desembocó en la clásica distinción moderna de la *metaphysica specialis* y *metaphysica generalis* (de base suareciana), por lo que su tratamiento tendría un espectro de resonancia mucho mayor que el histórico y tampoco se quedaría en el campo meramente analítico con las herramientas filológicas de los editores y comentaristas. Por otro lado, el entramado conceptual, que fue difuminado a través de las traducciones medievales y la gran influencia de la tradición árabe, entró en ellas como molde sistemático y, en su mayoría, construyó buena parte de la jerga filosófica moderna y fue el blanco de sus ataques. Todo ello llevó a la necesidad de comprender el origen material de dichas interpretaciones justificando con propiedad recurrir a una nueva interpretación, la cual no tendría por objetivo ni siquiera el denostar a dichas lecturas sus faltas, pero sí realizar una evaluación reflexiva del progreso y rendimiento que un trabajo así podría tener en el pensamiento contemporáneo.

Como primera consideración el preguntar por el contenido efectivo de la obra es teóricamente neutro, no conlleva una toma de postura anterior que presuponga una disciplina en la cual se adscribe, posteriormente, el resultado de dicha pregunta puede extenderse hacia el marco de la reflexión filosófica superando la mera empresa analítica, que es la que da sustento, es decir, la *ratio essendi* es tratada sintéticamente mientras la *ratio cognoscendi* prosigue desde la analítica, según la metodología inherente al presente proyecto. En segundo lugar, es mucho más concreto dilucidar el camino desde la raíz de donde surgen las ramas y el tronco, senda que no está libre de obstáculos, pero que presenta un orden relativamente natural.

Ahora bien, retornando a las preguntas directrices hay que decir lo siguiente: sobre la primera, respecto a la ciencia de los primeros principios, que el análisis propuesto no necesariamente se reduce a los márgenes expositivos de los libros en cuestión, pero si tiene en ellos la materia medular para conectar los puntos de intersección existentes en otras obras, con la entrada de la segunda y tercera preguntas ya se supone la existencia de una cierta unidad que deberá ser justificada por medio de la red reflexiva que conecta los vértices de las interpretaciones que se ofrecerán aquí como postura y brindará los andamiajes técnicos que articularán los resultados.

Puesto que en un primer momento el material se encontrará disperso y dilatado por las versiones tradicionales se hará un recorrido longitudinal en el corpus del hijo de Nicómaco con un objetivo exploratorio, para posteriormente discriminar y sentar las bases que defiendan la elección del presente trabajo. Ello es necesario en vistas a la demarcación de los distintos principios para cada una de las ciencias en el pensamiento de este autor, además de mostrar la conformación que fue teniendo lugar desde sus escritos, ahora perdidos, donde se distanciaba de su maestro Platón.

Sin embargo, el cuerpo principal del proyecto consistirá en un análisis histórico-crítico de los libros *Gamma* y *Lambda* con el fin de proceder de manera consecuente tanto en lo terminológico como en lo doctrinal, ofreciendo un esquema reflexivo de la estructura interna de ellos junto con las condiciones que permitan suponer la mentada unicidad y una

síntesis que colacione lo obtenido con el conjunto de la producción para dar un soporte más estable a las interpretaciones. Así, el escrito Gamma resume en sus palabras iniciales un tratamiento acerca de la ciencia buscada:

“Existe una ciencia que teoriza acerca de *lo que es en tanto que es* y de sus propiedades conforme a sí mismo. Ésta misma [ciencia] no es ninguna de las que mientan las partes, en efecto, ninguna de las otras examina lo universal acerca de *lo que es en tanto que es*, sino una parte de él (separándola <del resto>) y estudia el accidente de tal parte, e. g. las ciencias matemáticas.”<sup>1</sup>

Más adelante, y como también se aclara en el índice de los términos filosóficos (i. e. Δ), se especifica que el problema central radica en la acepción esencial de ‘lo que es’ como οὐσία y según tantas de ellas existan tantas partes de la filosofía habrá. En la historia del pensar ello diversificó las condicionantes de inteligibilidad sobre la ciencia primera, así como la posibilidad de entenderla como onto-teología<sup>2</sup>. Aquí es importante remarcar el hecho de que en el hilo conductor histórico la manera de mentar dicho estudio se cimentó en la versión tradicional de Andrónico, desde Alejandro de Afrodisias hasta los árabes, el primero en darnos cuenta de ese nombre en texto escrito es Nicolás Damasceno en su obra Sobre la filosofía de Aristóteles, como mediación de la obra aristotélica a la escolástica<sup>3</sup>, y en detrimento de la observación directa se dan cambios significativos para la disciplina como sus objetos de estudio, materiales y formales, su connotación epistemológica y su relación con problemáticas de índole teológicas que ciertamente no se daban en los tiempos del filósofo de Estagira y que bien pueden llegar a confundir los motivos originales de su exposición.

---

<sup>1</sup> Aristóteles, *Metafísica*. Γ, 1. 1003a21ss. Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῆ· οὐδεμίᾳ γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν.

<sup>2</sup> El término se encuentra en Kant, también es utilizado por Schopenhauer y por Heidegger con especial énfasis en su conferencia titulada: *La constitución onto-teológica de la metafísica*.

<sup>3</sup> Por ejemplo, en árabe se utilizó la designación “ما بعد الطبيعة” (ma ba'd al-tabia')” más allá de la naturaleza o de la física, Averroes en su epítome sobre el alma utiliza esta forma, Avicena emplea el término *Al-Ilāhiyyāt* que forma parte del *Al-Shifā*, pero era conocido de la fórmula literal como se ve en su autobiografía. Tomás de Aquino en su proemio al *Comentario* unifica el conjunto de la ciencia por medio de los objetos que puede llegar a tratar y por lo tanto es trinomial: *Theologia, Metaphysica (Transphysica)* y *prima philosophia*. Suárez ofrece un compendio más amplio en la primera *Disputación*: Sabiduría, prudencia, filosofía, filosofía primera, teología natural y Metafísica. El texto de Nicolás Damasceno ha sido editado desde una traducción al siríaco: Lulofs, D. *Nicolaus Damascenus on the philosophy of Aristotle*. Brill, 1969.

La indagación aristotélica sobre los principios tiene su limen dentro de los comentarios y críticas a sus predecesores, difícilmente podrían comprenderse las aporías, las construcciones y los resultados de ella sin el auxilio de la revisión antigua y contemporánea (histórica-contextual) de la llamada Grecia Clásica, los constitutivos primordiales de los presocráticos, las informaciones de los pescadores, carniceros, criadores de animales y de la misma gente, la gran enseñanza de su maestro Platón, y por supuesto el auge retórico de los oradores y la reconducción educativa de los sofistas y sus posturas sobre el lenguaje, además de la tradición médica e histórica, trágica/ética, etc.

Todos estos elementos propiciaron en el filósofo de Estagira una búsqueda por las causas y los primeros principios, si bien con una metodología y condición diferente a la de sus antecesores, para ellos existía una cierta amalgama inseparable de la constitución de los conocimientos y de la realidad, incluso en Platón, aunque en éste se observe por vez primera una sugerencia de delinear disciplinariamente la multiforme variedad, la pregunta por el ἀρχή penetraba en los confines de lo que puede y no puede verse, como el λόγος de Heráclito que además de su representación fenoménica tiene su papel legislativo, es ley para los hechos, como el tiempo en Anaximandro o la necesidad en Parménides, en Platón las condiciones que transmiten las posibilidades de acción a los fenómenos son las Formas y sus relaciones (en lo que respecta a la doctrina escrita), si bien existe un tramo inabarcable de separación entre la jerarquía de unas y otras. ¿Cuál es pues la novedad de Aristóteles? En él las disciplinas adquieren una independencia, una autonomía de justificar sus propios contenidos y métodos, división de la filosofía que venía haciéndose necesaria a la conciencia de los pensadores ante el desbordante conjunto de materiales para trabajar, pero a su vez surge la idea rectora de un principio y de una forma de llegar a él, no sólo la lógica como norma del pensar sino también los orígenes de la naturaleza como leyes del comportamiento de los fenómenos, el establecimiento de la ciencia hegemónica, como en sus tiempos realizará Hegel; dentro del mismo contexto se podría pensar también en Demócrito pero dado lo fragmentario de su transmisión es arduo proceder por su camino.

Además de las condiciones intrínsecas, las investigaciones posteriores han dado una nueva visión sobre el orden y naturaleza de las obras por sí mismas y en conjunto lo que convierte



el estudio de Aristóteles en una empresa de difícil acercamiento en lo formal, aquí se ve una disyuntiva primordial: con qué comenzar, con el contenido directo o bien con la forma del contenido, parafraseando al mismo filósofo: ¿qué es lo más cognoscible para nosotros y lo más cognoscible por naturaleza? En este paso no hay una respuesta que pueda convencer a todos y, en efecto, una sola caería en el terreno de la unilateralidad, es por ello que aquí se propondrá un método de trabajo paralelo suponiendo con ello la profundidad y el rigor que implica.

Con respecto al problema de la vinculación interna que guardan las obras los ejes de apoyo son más vastos pero compensan esa variedad con la relativa poca estabilidad de las condicionantes de dicho enjambre teórico, y la metáfora no es aquí gratuita, en efecto, los factores de concomitancia entre la cronología junto con los contenidos filosóficos, las referencias externas de autores antiguos y modernos, las circunstancias contextuales como las descripciones de lugares y animales, el léxico y, por supuesto, los autotestimonios (citas internas), además de otros óbices propios de la tradición manuscrita que en muchos casos son insalvables o bien comprometen la determinación a seguir, todo ello será trazado desde un aspecto multidisciplinario, en la medida de lo posible, vertiendo los resultados de forma individual en un primer esquema que servirá para una comprensión global de los contenidos y de igual manera hará más visibles los enlaces y las contradicciones.

A razón de establecer las vertientes que nutren los esbozos teóricos de la constitución de las ciencias la navegación habrá de enfrentarse a las relaciones fundamentales entre ellas y que se encuentran en la exposición de otras obras, la delimitación que tendrá lugar en esta parte será consecuente con la afirmación que contiene el margen tentativo de proyección resolutive del trabajo entero.

## **Hipótesis y consecuencias generales**

Primeramente se tomará distancia de la consideración que propone justificar el hecho de que efectivamente hay una “metafísica” en el pensamiento de Aristóteles, ofreciendo para ello la constitución de los escritos a tratar con base en ciertos términos fundamentales que aquí guiarán la investigación desde un plano paralelo en el cuerpo del trabajo. Por un lado, se atenderá al sentido que guarda la palabra λόγος para el conocimiento y realidad de las cosas. Ha sido mencionado por varios autores que es en Suárez donde la disciplina cobra la sistematicidad suficiente no sólo por la manera de compendiar los problemas sino además por la resolución de los mismos con tintes de la filosofía de Duns Escoto y Ockham, de ahí podría uno suponer que esta ciencia fue imprecisa, inconclusa y bilateral en su origen y por tanto achacar a su fundador esa incomprensión acerca de la llamada “verdad ontológica” de las cosas, es decir, la determinación del ser gracias a su mayor participación de realidad (οὐσία) y decir que no podía darse por ello una distinción fundamental entre esencia y existencia, por otro lado, la aporía suscitada por la finitud que media entre el νοῦς humano y el divino del motor inmóvil, así como la situación psicológica en la que el primero yace.

Aquí se planteará la unificación de los episodios disyuntivos en consideración a los enlaces que complementen su campo cognoscitivo, en este sentido se desplazará la idea general de que la ciencia primera por ser la hegemónica pueda entenderse por sí misma, cuando claramente Aristóteles señala las distintas etapas del conocimiento a seguir para alcanzar los más altos grados de verdad. De la misma manera el camino que emprende el análisis biológico y que raramente es utilizado en las disquisiciones de interpretación ‘metafísica’ será relacionado directamente con los problemas que surgen de las limitaciones que tiene el alma humana con la inteligibilidad del entendimiento que se piensa a sí mismo.

Existen otras fuentes de las cuales se puede extraer material de trabajo que coadyuve a dicha asimilación del proyecto de la filosofía primera, por ejemplo desde el ámbito lógico al ético, sin embargo aquí se dará prioridad al aspecto físico-biológico del conocimiento y de la realidad, estableciendo la relación de νοῦς - οὐσία - λόγος, sin dejar de mantener

cerca los otros tratados de la *Metafísica*, pero desde la síntesis teórica que suponen los escritos *Gamma* y *Lambda*.

Aquí hay que decir que el esquema no se ceñirá de manera exclusiva a estos tres términos y sus relaciones pero sí los considerará como el fundamento, una vez realizada la exposición se procederá al establecimiento (principal en la investigación) de manifestar la unión de los dos libros en cuestión y aclarará por qué se da una separación con la visión clásica del nombre *Metafísica*.

En principio el presente trabajo suscribe la idea de Ross acerca de la naturaleza del conjunto de libros titulado '*Metafísica*'<sup>4</sup>, pero no precisamente que sea un conjunto y que sea un proyecto metafísico. Respecto a Jaeger la diferencia esencial se encontraría en la dependencia recíproca de los tratados que este autor llama más científicos de los puramente teóricos, lo cual conllevaría no sólo un distanciamiento de contenido sino también con base en la adscripción de una cronología sin más evolutiva. Otro estudio que puede ser mencionado aquí como fundamental es el realizado por Düring, este intérprete también manifiesta su rechazo de llamar a los tratados de filosofía primera como *Metafísica* y en su monografía sobre el filósofo de Estagira mantiene un ordenamiento cronológico muy estable pero que separa quirúrgicamente cada uno de los episodios y que tal y como se quiere realizar en el presente proyecto no ofrece una síntesis<sup>5</sup>.

El propósito que aquí se persigue consiste en presentar las cronologías relativas y construir una red interpretativa, en virtud de los textos mismos y con fundamentación tanto teórica como externa (lingüística, contextual, referencial, etc.), que pueda sostener la diversificación de ciencias, de objetos reales y de formas de conocimiento en la unidad que Aristóteles llama filosofía primera, también es importante aclarar que no se pretende realizar una apología del discurso aristotélico en determinadas facetas de sus doctrinas, sino

---

<sup>4</sup> Ross, W. D. *Aristotle's Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary. Vol. I. Oxford, 1924. p. LXXVI. "His method is aporetic... (LXXVII) without any attempt to reach a dogmatic result. The *Metaphysics* as a whole expresses not a dogmatic system but the adventures of a mind in its search for truth."

<sup>5</sup> Aparte de estos autores existen infinidad de interpretaciones que también han establecido su propio punto de vista, para mencionar simplemente a los más importantes: Aubenque, Reale, Owens, Menn, Primavesi, Fazzo, Frede, Calvo, etc.

mostrar la importancia y rendimiento que podría tener una recuperación consciente de los estatutos aporemáticos y de las funciones filosóficas aplicables al contexto contemporáneo.

Remitirse a un problema antiguo, clásico, no es ciertamente justificación suficiente para su tratamiento, y en la reflexión filosófica cada vez lo es menos por cuestiones históricas o por razones de presentar un comentario, en mi opinión personal hacen falta mucho estas últimas dos partes si bien no tienen el rango de entrada hacia las grandes obras filosóficas, siendo así, el presente trabajo intentará aunar la cuestión analítica de la investigación, el comentario, con la reflexión de proponer no sólo una lectura sino una nueva forma de encarar los problemas sobre la realidad, en segundo lugar un análisis de la *Metafísica* supone una nueva interpretación y colación de los textos para la comprensión de su pensamiento.

Lo primero que hay que aclarar es la situación actual de los estudios en la filosofía de Aristóteles y con ello poner en escena el horizonte de su recepción en la senda del pensamiento considerado occidental, por obvias razones expositivas esta presentación tendrá un orden inverso en el desarrollo del trabajo.

Düring, uno de los autores más versados en el presente tema, ha realizado un avance significativo<sup>6</sup> que, sin embargo, poco ha sido conocido en el ámbito académico, especialmente de habla española, y en los manuales de historia o de disciplinas específicas, ahora bien este avance no presupone ser la panacea de la comprensión sobre la filosofía aristotélica pero por el peso argumentativo y científico de sus conclusiones filológicas tiene que ser tomado como autoridad (parcial) igual que otros autores más conocidos y, ciertamente, se echa de menos en muchas de las bibliografías especializadas en traducciones de la *Metafísica*, pues cuando se cita poco se le toma en cuenta, destino diferente ha corrido la interpretación de Owens, Aubenque o Reale, aunque el primero casi siempre de forma indirecta. Sin detenerse aquí en las directrices que marcan las pautas de cada uno se puede decir que no es la pretensión el contraponer esos resultados en una prolongación de lo que también es la *Metafísica*, por lo menos patente en algunos de sus

---

<sup>6</sup> Düring, I. *Aristóteles*. (Traducción y edición de Bernabé Navarro) UNAM. México, 1990.

libros, es decir, un estado aporético, del cual deberán vislumbrarse los cauces que son consumados en tal contexto, repensados o bien con un estatuto de resolución progresiva.

### **La naturaleza de los principios. Teología y la doctrina de la οὐσία**

La conexión entre los dos posibles determinantes de las teorías analizadas en el cuerpo principal del proyecto constituye el problema radical formal donde se encuadra la distinción fundamental de los principios de la naturaleza y la naturaleza de los principios. Haciendo un eco kantiano para dicha distinción se podría decir que estos son la *ratio essendi* del problema, la cual, por supuesto, no conlleva a los problemas críticos y sus matices, no propone una duplicidad de sensibilidad e inteligibilidad del mundo, sino presupone una estructura (sea o no única, pues aún es problemática) de cierta representación que contenga la relación de lo uno y lo múltiple.

Tal posibilidad consiste precisamente en el análisis, y ello no implica que el argumento sea retórico, más bien requiere de una precisión contenedora de sus momentos, cada uno de los cuales exponga la variedad ilimitada en proposiciones limitantes en cuanto tal, es decir, no que sean límites en sí mismas, sino que limiten exclusivamente esa multiplicidad. El segundo estadio metodológico es sintético pues desarrolla la aplicabilidad de los momentos en el conjunto como un organismo. Por lo tanto, el despliegue de los momentos tenderá a ofrecer, por lo menos veladamente, la concreción de la relación o la conexión.

### **Preámbulo teórico del proyecto**

(Primer momento)

Después de establecer el punto de partida donde se genera el vínculo entre el problema y los principios (*Timeo - De Caelo*) se presentaron históricamente, por lo menos, dos vertientes con múltiples caudales conectados a la dinámica del ser (lo permanente) y el movimiento (lo que siempre está en proceso de llegar a ser pero nunca es). Una de las vertientes presentaba la realidad como algo que es en sí necesario en todas sus facetas y que

sólo en sus singularidades concedía al entendimiento confusión y pretensión dual de los elementos generales para demarcar su estado, error manifiesto expresado por los conceptos de ser y no ser. Por otro lado, el aspecto principal de una teoría del conocimiento desarrollada desde aquí se bifurcaba en la dimensión de la verdad y la opinión, en tanto una ofrece el camino de lo permanente, mientras la segunda es falsa y no ofrece ningún camino. Las erratas más frecuentes de interpretación dependen en última instancia de la segunda proposición pensada como vía.

La segunda vertiente es la que toma el movimiento como fundamento de la realidad y ofrece además una pretensión de unidad en la condición y estado de la multiplicidad a través de la medida en sentido tanto físico como ontológico, ahora bien, aparentemente su camino se tornaría por la vía que en la primera vertiente resultó falsa, sin embargo, ello no es correcto, pues la interpretación aplica dentro de los márgenes de lo permanente en tanto ello consume el todo de lo real, en cambio al lidiar con el movimiento en cuanto condición de los opuestos que conforman la realidad el proceso del entendimiento cambia igualmente y subordina en algún sentido sus contenidos al principio que no deja de ser natural, y por lo tanto no nos hace pasar a un momento diferente de la constitución de aquél.

Una vez que este desenvolvimiento se hizo consciente para el pensamiento filosófico las raíces en ambas dimensiones (real y representable)<sup>7</sup> crecieron en diferentes y variadas formas, una de esas formas se dio en la sofística, de hecho en ella se encuentra un gran interlocutor de los momentos posteriores, otro en las variopintas intervenciones de Sócrates apuntando litigios externos a las doctrinas platónicas, por ejemplo, la teoría atómica de la verdad por medio de la percepción en el *Teeteto*, pero más importante que ellas (por lo menos para el discurso aquí buscado) se desprende del *Parménides* como un embate ilimitado en sus formas pero limitante de sus contenidos.

---

<sup>7</sup> En realidad estas dimensiones nunca fueron conscientes en su plenitud en toda la filosofía griega (y el esbozo que puede trazarse a partir de ahí es siempre anacrónico, pero no necesariamente incorrecto), sin embargo, sus expresiones sí que se diferenciaban, de ahí el hecho de mencionarlas por separado. Lo que llegó a las mentes de los filósofos fue la capacidad misma de los sistemas anteriores para unificar los problemas de verdad-opinión, reposo-movimiento, ser-no ser, etc.

Esquema de explicación:

Primer momento

Primera vertiente

Definiciones

El ser es

El no ser no es

Axiomas (Proposiciones)

‘Lo que es’ es idéntico a sí mismo y diferente de ‘lo que no es’

Lo mismo es ser y pensar

Demostración indirecta del segundo axioma (único que aparentemente contiene un elemento extraño)

Puesto que ‘lo que es’ es idéntico a sí mismo debemos suponer que hay algo diferente a él o no hay nada, si hay algo diferente a él entonces *es* ‘lo que no es’ y surge una contradicción, por lo tanto, no existe (*es*) algo ‘*diferente*’ ni otra cosa que no sea ‘lo que es’, dado que se puede pensar lo que es, el pensar no puede ser algo diferente, sino que es ‘lo que es’ y es lo mismo. Ahora el hecho no surge del pensar sino de la naturaleza de ‘lo que es’, por ello él es idéntico a sí mismo y a su vez es lo mismo que el pensar. Lo mismo implica aquí algo distinto que lo meramente idéntico sin atentar contra su unidad, por el contrario la reafirma asentando que el pensar (en general) no sólo es sobre ‘lo que es’ sino que él mismo lo es.

Parménides al definir el ser como esférico contempla esta posibilidad. Una esfera desde el punto de vista físico o matemático puede ser cortada o dividida internamente, lo primero implica una trasgresión hacia la figura misma y aquí no interesa, lo segundo en cambio mantiene la figura, pero se duda ya de que conserve una unidad pura. Cuando se define la esfera en sentido estático<sup>8</sup> es lo mismo que ella más no idéntica. Otro caso sería definirla

---

<sup>8</sup> Parménides, Fr. 8, vv. 43 y ss. Aristóteles, *De Caelo*, 297a24: “ἴσου γὰρ πάντα προστιθεμένου ἴσον ἀνάγκη ἀπέχειν τοῦ μέσου τὸ ἔσχατον· τοῦτο δὲ τὸ σχῆμα σφαίρας ἐστίν.”

genéticamente<sup>9</sup>, lo cual aquí tampoco viene al caso. La esfera no puede tampoco ser dividida ni traspasar sus límites, la definición no es algo diferente sino lo mismo. Por lo tanto, su expresión es dada ontológicamente, de igual manera que el pensar es lo mismo que el ser.

Primer momento

Segunda vertiente

Principios

Internamente en las cosas móviles se da algo invariable y esto se enuncia como lo mismo

La presencia de lo invariable se da gracias a la existencia de cosas contrarias

Corolario I

Puesto que las cosas de la naturaleza se manifiestan como lucha de contrarios en cada uno de ellos se da algo invariable que es lo mismo

Corolario II

Si una de tales cosas naturales dejara de ser (se consumiera completamente) se perdería la presencia de lo invariable

Consecuencias

Siempre debe existir una contraposición natural que dé origen a la unidad de la realidad, nada puede dominar de manera absoluta sobre el terreno de los fenómenos y en consecuencia el principio de unidad-multiplicidad tiende a ser bivalente.

Como se ha matizado antes las raíces que se desprenden de estas vertientes ofrecen distintas concepciones en orden a la conexión del primer momento, que en última instancia nos lleva al tránsito de los fenómenos a principios, siguiendo el camino trazado por el problema de lo

---

<sup>9</sup> Euclides, *Elementos*, L. XI, Def. 14 “Σφαῖρά ἐστιν, ὅταν ἡμικυκλίου μενούσης τῆς διαμέτρου περιενεχθὲν τὸ ἡμικύκλιον εἰς τὸ αὐτὸ πάλιν ἀποκατασταθῆ, ὅθεν ἤρξατο φέρεσθαι, τὸ περιληφθὲν σχῆμα.”



uno y lo múltiple así como por el orden teórico, se dejan de lado algunas presentaciones para llegar al emplazamiento platónico en donde se encuentra precisamente dicho tránsito.

Dos concepciones principalmente dibujan el horizonte que enhebra la totalidad del primer momento, una, como se expuso en el capítulo precedente, inicia por un proceso doble que permite expresar en conjunto las distinciones de la realidad platónica, la ascensión a través del conocimiento desde la conjetura hasta el intelecto y otra que desciende desde el origen trascendente de dicha realidad hasta el objeto de conocimiento. En el sentido ontológico este desarrollo es mucho más complicado y en ocasiones hasta supeditado al problema cognoscitivo, lo cual ciertamente es manifestado negativamente, la presuposición de una teoría de la realidad tendría que venir dada positivamente y esto sólo se logra (y para algunos de manera caótica y llena de lagunas) hasta la exposición del *Timeo*. Como quiera que sea, lo importante para la actual consideración es el proceso que se presentó como originario y la participación existente en los niveles que habían permanecido separados en el primer momento.

Antes de proseguir conviene realizar una aclaración. Anteriormente no se explicó con detalle el orden de presentación de los argumentos (los capítulos y en ellos los autores y sus obras ahí tratadas) dado que se quería presentar el primer tránsito sin andamiajes históricos (todas las doctrinas e ideas internas que precedieron a tal panorama quedaron pues excluidas), ahora se tiene que presentar la segunda concepción que completa los otros detalles del horizonte a través de las críticas intermedias de los diálogos *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político*. Por el carácter de la presentación aquí sólo se hablará de la función del primero y el tercero e incidentalmente pero de manera implícita de los otros dos.

Partir de uno u otro supuesto constitutivo a pesar de enunciarlo en forma de unidad tal como inicia el argumento central del *Parménides* resulta en una ambigüedad no sólo lógica sino semántico-ontológica, es decir, Platón es consciente cabalmente de las dimensiones que emplazarán y se anudarán en cada una de las hipótesis, ellas pueden representarse como el conjunto de los fenómenos y el estrato de las Ideas. Este estrato (οὐσία) mostró

ser el fulcro diferenciador pero a la vez el origen de la realidad y el dotador de sentido, pues sin él no hay una verdadera participación de la verdad<sup>10</sup>.

De la ilimitada cantidad de interpretaciones surgidas en la lectura de un diálogo tan heterogéneo se pueden distinguir tres principales que son la lógica, la ontológica y la trascendental, ciertamente la segunda contiene aunque de manera parcial y delimitada las otras dos. Ella nos provee de un andamiaje para prevenir las ambigüedades (por otro lado, éstas no pueden visualizarse en un sistema o conjunto del mundo que contemple un único momento o incluso una única vía entre lo sensible e inteligible<sup>11</sup>), además nos brinda un esquema que necesariamente debe incluir un tránsito hacia el siguiente momento. Digo necesariamente porque de no ser así no habría cambio y éste se da precisamente en la manifestación de la reflexión que acompaña la frase “naturaleza de los principios”, además no el uso disciplinario sino natural de la intelección lleva al puente entre la condición semántica y ontológica del problema ‘uno y múltiple’.

Además de ello la indiferencia entre estados y momentos constitutivos de los siguientes esquemas superan esa dualidad y evitan caer (por lo menos en un ejercicio riguroso de la actividad filosófica) en unilateralidades. Estos esquemas forman la parte central del tránsito que a su vez se presenta en dos estadios, el primer tránsito ha sido suficientemente aclarado al tomar como concepto orgánico al estrato (οὐσία) platónico, el segundo tuvo un prolegómeno en la dilucidación de las *Categorías* y es del que se presenta a continuación el segundo momento que por condiciones reflexivas tiene que ser tratado así, sin separarse realmente (teórica y naturalmente) del primer momento.

---

<sup>10</sup> Este asunto en realidad es muy complicado. Desde un punto de vista trascendental se puede decir que el origen de todo es a fin de cuentas el proceso mismo que va desde el Bien a las Formas y de éstas a los fenómenos, a través de la dimensión matemática y la actividad demiúrgica, siendo conservadores tendría que decirse que sólo el Bien es origen propiamente. Según las doctrinas no escritas lo Uno y la díada indefinida constituirían las dos capas principales en que toda la realidad se presenta, en algún sentido nuestro problema de lo uno y lo múltiple sería aquí no un problema sino un principio, ahora bien cabría hablar desde la postura manejada en el *Teeteto* de una simple opinión verdadera con razón (λόγος) lo cual es muy cercano (cognoscitivamente) a la segunda vertiente, pues lo invariable y común a todas las cosas es el logos, lo más cercano a una verdad serían pues las hipótesis matemáticas como construcciones y no como naturaleza. Sin embargo, según la exposición del *Timeo* esta versión queda rechazada.

<sup>11</sup> Sobra decir que tal disparidad no es en Platón igual que en autores de la modernidad, especialmente Kant, pero la legitimidad de su uso en ambos radica en la función que acaece dentro del problema, en ese sentido la afirmación que aquí se hace vale para ambas posturas, teniendo en cuenta que Platón en realidad no concede un puente infranqueable entre sus dos dimensiones.

(Segundo momento)

Primera parte

La tendencia hacia el principio

Atendiendo a la rigurosidad entrañada en las argumentaciones dirigidas del tránsito de los fenómenos a los principios y de los principios naturales a la naturaleza de los principios, era menester que se diera una disciplina acerca del evento que marcó la primera sección de tal proceso, la cual no podía ser otra que una *περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρίας*<sup>12</sup>. Esta investigación acerca de la ‘sustancia’ o del ‘estar’ reúne la diversidad de las raíces, pero aún no las vertientes ni los momentos de los que se ha hablado más arriba<sup>13</sup> y los dirige a un puerto único, de ahí que su llegar a ser pueda ser nombrado con toda propiedad *tránsito* en el proceso descrito. Este es pues el inició que habrá de merecer la atención del siguiente proyecto.

---

<sup>12</sup> *Metafísica Λ*, 1. 1069a18.

<sup>13</sup> En realidad la aplicación de estos u otros términos es indiferente, aquí se usan simplemente para aclarar con uniformidad teórica lo que en el cuerpo propio del trabajo es libre, como el discurso orgánico formador de dichos momentos.

## Parte I

### El tránsito de los fenómenos a los principios

#### Introducción

Naturaleza y cosmos en el pensamiento griego antiguo forman un vínculo de mutua dependencia. En los ‘sistemas’ filosóficos encontramos que este par se sostiene en causas superiores por estratos superiores, es decir, por medio de una representación ontológica. En cambio, en el mundo fenoménico la explicación atiende recíprocamente a las condiciones de la homogeneidad, como Alcmeón de Crotona mantenía, la *isonomía* es lo que regula el cuerpo<sup>1</sup>, para los hipocráticos también será la *homeostasis* fuente de acuerdo entre contrarios.

Sin embargo, existe una demarcación aparentemente unilateral a la hora de acceder al principio fundamental de las cosas. La investigación actual sigue en desacuerdo sobre la cronología de la idea de ‘principio’<sup>2</sup>, y en dado caso si es anacrónica su aplicación a los autores antiguos por parte de Aristóteles, pero comprendiendo un poco la etimología de la palabra no sólo como origen sino además como gobierno, puede usarse sin mayores problemas, recordando que muchas formulaciones de los llamados ‘fisiólogos’ derivaban del lenguaje jurídico.

Un primer camino que llevó al hijo de Nicómaco a establecer la anterior denotación fue la presunta conformación natural por los llamados elementos (στοιχεῖα), noción que sabemos empezó a tener propaganda con Platón, aunque él mismo decidiera utilizarla en un sentido más preciso, Empédocles les había llamado raíces (ῥιζώματα) identificándolas con Dioses, el ateniense, en cambio, con los triángulos. Este último entendió que aquellos eran más bien condiciones variables de las cosas, es decir, estados. Y de cierta manera en Aristóteles también encontramos tal idea aunque siga manteniendo la denominación que ya estaba haciéndose tradicional.

Pero lo importante es aquello que maquinaba el estado de cosas como se presentaba y que ciertamente era invisible, el principio originario no podía ser material en todos sus aspectos como Aristóteles les recriminaba a los fisiólogos. Desde otra perspectiva otros presocráticos confirieron, sin explicitar en algunos casos y es probable que inconscientemente en otros, una importancia capital a un fenómeno cultural del que parece surgió la idea del cosmos (orden, todo, estructura), y es la arquitectura, en particular idea adquirida de los pueblos jónicos y su relación con pueblos orientales como Egipto, en este sentido tendríamos una de las primeras expresiones de un demiurgo o arquitecto en sistemas tan antiguos como el de Anaximandro.

Tal esquematismo cosmogónico precedería a todos los sistemas que propusieron una mente o hacedor activo del mundo, exceptuando las filosofías que preferían seguir hablando de un mecanicismo radical, por ejemplo, para los atomistas el azar era en muchos sentidos igualado a la necesidad<sup>3</sup>. En el caso preciso de Aristóteles basta recordar que su primera intención de exponer un origen del cosmos aparecía en su tratado *Sobre la filosofía*, de hecho el texto *Acerca del Cielo* suele considerarse la primera obra de cosmología sin más, y ambos de manera inseparable dependían de una lectura del *Timeo* platónico, ya fuese crítica o comentario, por lo que su deuda, claramente inconsciente, habría que buscarla mucho más atrás de donde con normalidad se hace.

Con base en estas consideraciones se ha adoptado una forma de exposición sincrónica para este capítulo, se tratará de establecer una cronología paralela entre los escritos primordiales para la interpretación del fulcro fundamental (la relación entre gamma y lambda de la denominada *Metafísica*) a partir del conjunto, mientras que se realizará una puesta en escena de obras contemporáneas de Platón que ayuden a comprender el cambio teórico sufrido por la filosofía en su aspecto más radical.

Este modo de proceder tiene sus peligros puesto que los autores versados en el tema<sup>4</sup> aunque admiten que Aristóteles comenzó a escribir antes de la muerte de Platón tienen sus divergencias respecto a si ya establecía sus propios parámetros de trabajo y oposición a la teoría de las ideas, por otro lado la idea ya antigua de que el Aristóteles interlocutor de

Parménides en el diálogo homónimo sea el nacido en Estagira ha sido ya negado por la cronología, a pesar de ello se trabajará con ciertas hipótesis, defendidas con bases textuales y doctrinales junto con sus respectivos límites, de que Platón conoció ciertas tesis del joven Aristóteles y respondió a algunas en sus últimos trabajos, el de mayor claridad es sin duda el de las *Leyes*.

Además éste no es el único caso, el otro incluso más importante es el de las críticas de Teofrasto a Aristóteles, que se situaría en un intermedio entre la filosofía de lambda y la posterior que no abandona la teología pero profundiza en la cuestión de la ψυχή y de la οὐσία, con esto no pretendo mostrar una evolución de su pensamiento, no por creer que no existe, sino porque considero que la progresión del ‘sistema’ de Aristóteles es coherente y unitaria en sus principios.

Una de las razones, y la más importante para desenvolver así el proyecto, es la de romper la linealidad artificial que se ha plasmado en la historia de la filosofía y que encadena como eslabones continuos autores, textos y problemas, sin atender al desarrollo efectivo. Es verdad que en autores antiguos y especialmente en Aristóteles la cronología relativa siempre ha permanecido como objeto de interminables suposiciones acerca de su orden<sup>5</sup>, pero también es cierto que las síntesis más grandes e importantes que se han realizado sobre su pensamiento consignan una postura, y ésta es una de las herramientas metodológicas de las que se parte.

Gran parte de la pluralidad multifacética expresada en los fragmentos presocráticos trasminan en forma y contenido las obras del ateniense y su discípulo, de tal forma que en las primeras manifestaciones sistemáticas desborda una apremiante búsqueda por el orden y su fundamento, el principio del devenir constituye a su vez el orbe más elevado digno del conocimiento y, en muchos reportes de filosofías sectarias, el más esotérico. Y en dicha transformación radica el problema a enfrentar en el presente desarrollo, aquél que contiene el vínculo y la consumación entre las cosas<sup>6</sup> y lo primero de lo cual surgieron.

Hablar de cosas o seres en este primer momento del pensamiento es un tanto indiferente, y la diferenciación concierne al tránsito del problema a dilucidar. Lo denominado aquí tránsito expresa un devenir vivo y progresivo, un vórtice de lo real mismo en el cual habrán de ubicarse dos secciones, o en mejor caso dos estados interconectados, y de ahí poder establecer la determinación teórica que aquí ha sido mentada como fenómenos y principio, cosas y fundamento, uno y múltiple, y en situación de poder presentarse su intercambiabilidad. Una explicación breve, y como corresponde a una introducción, de la última sentencia es la propiedad de pensar como dada la armonía y orden del mundo y por otro lado como construida<sup>7</sup>, en realidad, ambos polos juegan y trastocan constantemente el horizonte de lo real para los griegos, y una parte importante de este primer capítulo tenderá a patentizar esa relación. Uno y múltiple son pues el objetivo a develar desde dos flancos, el contextual, como ya se ha planteado, y el teórico discursivo del *opus* aristotélico, y de igual manera ambos lo serán a la par tratando de dar cuenta de la génesis, en el sentido propio del término, no como metodología genética, sino como metodología creciente y nutriente.

Ciertamente, la naturaleza constituye para los ojos del pensar griego el campo de acción donde se fragua el contenido mismo de los principios, esa idea tan extendida acerca de la trascendencia discursiva (la cual no debe confundirse con las expresiones mánticas, místicas, chamánicas, o bien religiosas, pues tienen otros matices en órdenes diferentes de conocimiento) que guarda como descubrimiento un paralelo extra-real, realizando afirmaciones unilaterales por exceso o por defecto en cuanto a la modalidad interna de la filosofía occidental receptora de la historia a través de un filtro en su mayor parte lineal y congruente con las ciencias, pero que ha transmutado la noción misma de la φύσις griega, lleva al investigador actual a confundir y perder el rumbo con nombres desconocidos y conceptos caóticos, como por ejemplo el de metafísica.

Dicho esto la primera parte que aquí se presenta justificará la pertinencia y el sentido de uso que puede rendir en la teoría aristotélica y en parte de la filosofía de la Grecia clásica, dejando de lado, por la dificultad que presenta, su aplicación a tiempos más remotos, como lo son los de los presocráticos. Dado que se suscribe la esperanza kantiana de concebirla como la *reina de todas las ciencias*.

## Capítulo primero

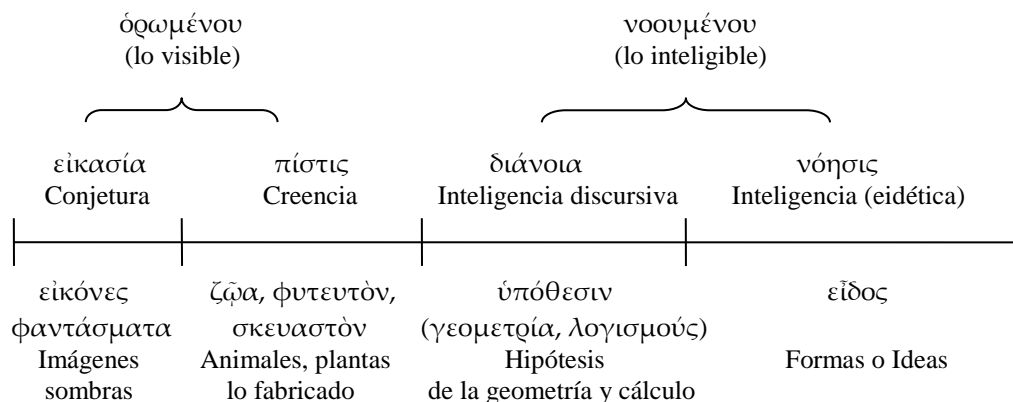
### “Los principios naturales y el desarrollo del concepto”

#### § 1

Platón en el *Timeo* comienza una empresa de dimensiones trascendentes para la historia del pensamiento. En este diálogo construye el mundo aparente a partir de principios, si bien en algún sentido el empleo de la palabra mundo es incorrecto, puesto que existe orden (κόσμος) tanto en la apariencia como en las ideas, más adecuado sería entender su esquema como gradación, como un sistema de hegemonía, incluso política, que irradia la causa realmente verdadera sobre lo *real* que se conjetura.

Ante el dinamismo milesio vituperado por el estatismo parmenídeo, la doctrina platónica enfrenta constantemente el escollo entre lo móvil y lo permanente, si bien la cuestión resolutoria de un sistema sobre ello siempre va más allá de los fenómenos, pues ya en Heráclito y Parménides se puede observar una elevación del estatuto de las meras cosas de la naturaleza hacia el principio<sup>8</sup>. La búsqueda de la unidad en lo mutable condujo al primero al establecimiento de una precisión doble, una acerca de la naturaleza y otra representada por su valor interno, por aquello que el hombre puede apropiarse. El segundo, en cambio, obtuvo la unidad en el origen mismo, razón de ser lo único que cabe esperar del pensar, mientras la opinión general decae en la apariencia. Cuando Platón se hace eco de estas premisas propone su propio esquema.

#### *República* 509d - 517e





Muchas veces se ha otorgado la insignia fundadora del idealismo al pensamiento platónico y es necesario aclarar la naturaleza de las Formas en vistas a determinar cómo se puede entender tal referencia. Igual que el filósofo de Éfeso hiciera, Platón divide didácticamente, pero también en la realidad, dos secciones que engloban el principio de las cosas y del conocimiento, su esquema nos presenta una teoría de la realidad y una cognoscitiva en un mismo plano.

Observación es uno de los sentidos primigenios que deriva el sustantivo εἶδος<sup>9</sup>, y en Platón el término pocas veces tiene un uso técnico, pues es la vivacidad del lenguaje la que le permite moverse entre los ámbitos sensible e inteligible. De cualquier manera cuando es usado para mentar el grado máximo de conocimiento y realidad adquiere una preponderancia explicitada, en varios pasajes<sup>10</sup>, por términos que serán posteriormente utilizados por su discípulo de Estagira, y el que más interesa aquí es el de οὐσία, a través de este primer tránsito se llegará de la heterogeneidad de los sentidos de ser y uno, a la homogeneidad de los principios, pero también a la formulación metodológica que funge como soporte de todo el material teórico, así mismo se considerará el otro tráfico argumentativo que se propone como regresivo.

¿Qué es lo que es siempre que no tiene nacimiento, y qué lo que deviene y de ninguna manera es? En efecto, uno se entiende con la razón de acuerdo a las cosas que siempre son, el otro, en cambio, opina conforme a la sensación que conjetura irrazonablemente lo que llega a nacer y es destruido, pues en verdad no es. Además todo lo que llega a nacer menester es que devenga por alguna causa, dado que es imposible a cualquier generación estar separada de la causa. El demiurgo de esta manera tuvo a la vista las cosas que siempre [son], en tal modo que alguna se usara como paradigma, llevando a buen término la forma y posibilidad de ello y que por tanto el todo fuese culminado bueno necesariamente. En cambio, lo que nace se usa como un paradigma en devenir y no es bueno. Sobre todo el cielo, -o cosmos (universo), o cualquier otra forma de nombrarse que sea aceptada por la mayoría, o como le llamemos- habrá de investigarse primero, precisamente, lo subyacente en principio al todo, como indagación necesaria. Si o bien fue siempre, y no tiene principio, o si ha nacido, y ha comenzado bajo algún principio.<sup>11</sup>

Si tuvo o no principio es una frase que se ha de comprender bilateralmente, en sentido temporal todo lo que tiene principio, es decir, origen, no tiene la suficiente perfección

respecto a lo no generado, sin embargo puede llegar a ser divino, para Platón el universo es generado pero al ser modelado con base en la Forma del viviente más perfecto tiene divinidad en él, especialmente por su participación del alma, las cosas que padecen generación y destrucción, lo que se nos aparece a los sentidos, tiene su origen igualmente de una mezcla entre los paradigmas sempiternos y la matriz receptiva (ὑποδοχή), pero no participan de alma alguna, lo importante son los seres intermedios, donde el tiempo precisamente tiene relevancia.

El hombre es un ser híbrido, parte de la condición ínfima de los objetos de la sensibilidad y parte de la dimensión eterna a la que vuelve constantemente según el estado desarrollado en vida, esta particularidad lo convierte en una naturaleza especial en tanto el conocimiento se da en la sucesión de la imagen móvil de la eternidad, toda representación que abarque los fenómenos, las hipótesis teóricas o bien la reminiscencia de las Formas está sujeta a la variabilidad del pensamiento, y su estatuto, por lo menos en la formación interna de los conocimientos, es en cierta forma pasiva y en otra activa, lo cual no sustrae el problema principal del saber (ἐπιστήμη) como aquello que permanece siempre idéntico<sup>12</sup>.

Por otro lado, tenemos el sentido de principio como fundamento real. En otras palabras el hecho mismo de que estén dadas las cosas tal como se presentan en ambos órdenes, la vinculación de las anteriores premisas lleva al desenlace de si el *ordo rerum* es equivalente al *ordo idearum*, tal y como lo planteó Spinoza, y conduce de nuevo al esquema encontrado en la *República*.

Para aclarar, o bien para encontrar los nudos intrínsecos formales del estado de cosas, se puede recurrir con provecho a la red ontológica que bifurca según sus sentidos las concepciones de la realidad expuesta en el *Parménides*. Este texto constituye uno de los ataques más poderosos a la teoría de las Formas y erige una fortaleza de procesos determinativos sobre la relación entre ‘ser’ y ‘uno’, además, pone de manifiesto, considerando un espectro histórico amplio, el estado de la cuestión generado por el movimiento, y la ‘contradicción’ implicada en la multiplicidad y unidad de las cosas. En

este sentido el *Timeo* constituye la realización platónica que supera en términos generales las consecuencias negativas de aquel diálogo.

Participar en la dimensión de las Formas es muy diferente a participar en el estrato de los fenómenos, por lo cual se emplea una terminología diferente al señalar las relaciones respectivas, una Forma no puede empezar o dejar de participar de otra, de ser así contradiría su naturaleza, según las indicaciones que ya se habían dado en el *Banquete* 210e-211a, μετέχειν es *tomar parte* de algo en el preciso momento, de ahí que los fenómenos puedan *participar* de las Formas, es decir, puedan ser (εἶναι) mientras que para las Formas ésta sea la única manera de participación, en cambio, μεταλαμβάνειν es participar de algo que antes no se tenía, *empezar a participar*<sup>13</sup>. Aunque la precisión no sea textual en diálogos posteriores la validez teórica se mantiene inamovible.

Cuando la aplicación halla senda en las Formas el problema, si bien es complicado y Platón no soluciona todos sus pormenores, encuentra una salida en la congruencia participativa, que sirve al nivel de lo real y a nivel lógico, por ello, aunque se niegue certeza al discurso escrito en general, es posible mentar las características globales de las relaciones existentes en aquellas, ciertamente con el límite del conocimiento humano, más difícil es proponer una determinación participativa en los fenómenos. La causa de esta situación es la dificultad existente en la concreción generativa de un objeto a otro, la mencionada determinación *formal* es un proceso que hace surgir constantemente nuevos vínculos relacionales, la primera situación paralizante de la teoría es el conocido problema del tercer hombre, la segunda situación es la dependencia parcial o total de una o un conjunto de ideas en un solo objeto de los sentidos<sup>14</sup>.

Se llega al primer escollo en el supuesto trascendente donde las cosas son entendidas como causadas por otras en dos flancos, uno las hace darse efectivamente en la dimensión captable por los sentidos, la causa de la generación y el movimiento aparente, otra es el fundamento encontrado fuera de dicha dimensión y que es la participación de las Formas, a pesar de que exista una gradación hegemónica en términos de lo real verdadero, no existe un fin propiamente hablando, y siempre habrá un modelo superior. Otra manera de entender

el esquema al infinito es comprender el segundo tipo de causa, es decir, el fundamento de las Formas y lo propiamente interno de los fenómenos, como conceptos, esta versión es interpretada por Aristóteles como fuente del error, como se verá más adelante, pero Platón en ningún caso se refirió a ella.

Respecto al segundo escollo el paisaje se multiplica en problemas, Platón ofrece esta pluralidad de panoramas en las hipótesis del *Parménides*<sup>15</sup>, pero en *Timeo* ya sigue un camino concordante con otras posturas mantenidas en el *Sofista*, *Teeteto* y *Político*, diálogos asertivos, incluso el *Teeteto* en mi opinión, pues muestra el estado de la cuestión en caso de no mantener la bilateralidad de las dimensiones sensible e inteligible. Como se ha visto una cosa sensible empieza a participar de las Formas inmutables que se dan por sí, y no en una mente divina como quería Kant<sup>16</sup>, ellas tienen una generación y ésta por naturaleza está excluida de la dimensión inteligible, al igual que el espacio y el tiempo, sin embargo es oscuro el proceso intermedio entre el paso de una simiente a la generación, por ejemplo, el de la madera en tanto árbol y ella misma en tanto silla, no podemos utilizar aquí los conceptos de materia y forma como Aristóteles plantea, por lo cual la explicación es diferente.

De cualquier manera, aunque exista una senda determinada por la cual avanza el plano teórico, no se presenta una exposición del todo dogmática, pues la dialéctica impide, o más bien, advierte y guarda de tomar decisiones sobre los principios estando al fin y al cabo inmersos en la dimensión de la sensibilidad. Por ello el discurso del *Timeo* es un ‘mito probable’, y en general toda exposición hablada o escrita sufre la misma suerte, a pesar de que Platón conceda mayor vivacidad, y en algún sentido mayor precisión y certeza, al diálogo persona a persona.

Considerando las hipótesis del *Parménides* como consecuencias de un desarrollo real las conclusiones hacen patente que el conjunto de dimensiones sensible e inteligible sufren una inestabilidad vinculativa si no se da la participación, tanto al nivel de las Formas como de las Formas a los fenómenos, en el primer caso las Formas serían unidades cerradas en sí mismas carentes de interacción, resultado que llevándolo al extremo termina por conjeturar

la existencia de una sola Forma, la de unidad, mentándose a sí misma sin relación si quiera al mismo ser, que en este diálogo tiene un doble sentido deliberadamente ambiguo: el de cópula, es decir, asociativo y uno que equivale a ‘darse’, por lo cual este ‘uno’ estaría más allá de todo conocimiento y no se podría llegar a él, ni por vía de los sentidos ni del intelecto. De tal suerte que o bien es puro nombre, o es algo ‘*más allá del ser*’, el *Uno* de los neoplatónicos<sup>17</sup>.

Antes de ofrecer soluciones foráneas a la dialéctica gimnástica y propedéutica, se puede analizar el hecho de la función y distinción establecida entre τὸ ὄν ‘lo que es’ y οὐσία ‘lo verdadero-real’. En el *Sofista* la exposición polisemática del ‘ser’ es clara y explícita, mientras en su compañero anterior todavía es implícita pero ya se puede respirar la polaridad entre sus sentidos. El ‘ser’ no es únicamente una Forma, sino además un modo especial de relación que se da tanto en el ámbito de los fenómenos como en la dimensión inteligible, cuando se dice ‘algo es’, sea Forma sea objeto de la sensibilidad, se está indicando su presencia, ese algo ‘está dado’ pero también implica simplemente su identidad, su verdad intrínseca, formulaciones todas que se hallarán posteriormente en el hijo del médico Nicómaco.

En cambio cuando se dice **a es b** se está proponiendo una unidad, una igualdad, pero además una diferencia. En el conocido principio de Identidad **a es a**, la función del ‘es’ se da como un engranaje autodeterminativo<sup>18</sup>, para la primera más bien indica que aunque se esté hablando de una cosa se pueden precisar partes de ella, esta constitución formal hace posible que *una* cosa pueda ser *múltiple* sin contrariarse internamente, participación que aúna el límite y lo ilimitado, este ‘es’ por tanto cobra una matización sorprendente, puesto que conduce el tránsito que nos da la noción de una cosa a sus determinidades específicas y generales, pero obviamente sobrepasa el ámbito conceptual. Platón al referirse a tal condición lo hace desde el punto de vista real, es decir, a la totalidad de la línea de las cosas que son y que parecen, Aristóteles, a diferencia, variará en un aspecto fundamental, pues además de considerarlo desde esta perspectiva lo hará desde una doctrina de conceptualización teórica.

Respecto a la οὐσία la determinación en *Parménides* es más precisa, la ambigüedad multívoca del ‘ser’ queda enfrentada en el terreno que distingue las dos dimensiones y a su vez se elimina la antinomia ontológica de la transferencia participativa. En primer lugar se afirma como característica necesaria de las Formas en contraste a la función condicional de lo que es, función que por otro lado es intrínseca y que de hecho sin esta polisemia, no tanto conceptual sino real, las dos dimensiones tenderían a una separación por la naturaleza ínsita de su incongruencia en el ámbito de los fundamentos. En segundo lugar como propiedad inseparable a la que Platón no concede el estatuto de Forma, pero estima como causa de su mismidad y unicidad externa a la mente humana y en tal sentido a cualquier mente, incluso divina, como se puede comprobar en el *Timeo*<sup>19</sup>.

[La hizo a partir de las siguientes cosas y de tal manera]: Del *estrato* indivisible y siempre sostenido por sí mismo y además de lo que llega a nacer divisible, i. e. los cuerpos, mezcló [el demiurgo] en medio de ambos una tercera especie de *realidad*, y de nuevo unió la naturaleza de lo mismo y de lo diferente en medio de lo mismo indivisible de ellos y de lo divisible de los cuerpos, y asiendo a los tres como un mismo ser los mezcló todos como una sola especie, siendo difícil de mezclar la naturaleza de lo diferente la armonizó con fuerza hacia lo mismo, mezclando a su lado [la otra] *realidad*, y de las tres construyó una. Y otra vez convino en dividir este conjunto mezclando en cada cosa lo mismo, lo diferente y [la otra] *realidad*.<sup>20</sup>

Tal y como se presenta la división de estas fases se pueden realizar innumerables exégesis, pero se delimitará la siguiente. La οὐσία se aplica sin restricciones a las Formas, describe su estatuto indivisible, su unidad, y su siempre *estar* presentes, constituye el *estrato* protológico de su dimensión y deshecha la incertidumbre de los lapsos temporales, en cambio la génesis sufre un tránsito heterogéneo que la lleva a ser, es decir, a participar de lo que es, y en algún sentido de la *realidad* como puede suponerse de algunos pasajes de *Sofista* y *Filebo*<sup>21</sup>.

Tanto en su aspecto determinativo como funcional sensible mientras el estar de las cosas, de ahí que haya una comunidad estrecha hilvanando las dos dimensiones y estructurando un todo que puede explicarse por medio de una teoría unitaria entre conocimiento y realidad, en el estrato de la génesis la unidad se da en el todo (ὅλος) del objeto, en el conjunto de las

partes que lo conforman, y esas partes representan la pluralidad de afecciones dependientes del estrato indivisible que le confiere realidad, mientras en la dimensión inteligible la unidad y multiplicidad viene establecida con antelación en cada una de las Formas por su naturaleza interna y por su jerarquización participativa dependiente de la Forma del Bien<sup>22</sup>. Sobre la relevancia de la constitución del alma se hablará más adelante por la naturaleza del problema.

## § 2

Dentro de las primeras obras de Aristóteles, conservadas en el *corpus*, la dimensión problemática atiende con especial preeminencia la bifurcación platónica de los seres. Ciertamente desde una perspectiva más alejada se podría mostrar una cartografía del pensamiento de ambos discontinua respecto de los avatares teóricos del contenido y sentido de los principios pero análoga en otros tantos resquicios. Platón separó la realidad en dos estratos dimensionales y Aristóteles separó el cosmos real, es decir, el fenoménico (físico) de igual manera. Ambos eventos tienen un lugar fundamental en el desarrollo filosófico del segundo y en ese orden serán presentados.

Durante un cierto período de tiempo la antigüedad conoció diversas obras auténticas destinadas al público en general<sup>23</sup>, entre ellas el *Protréptico* y *Sobre la filosofía* constituían un acercamiento íntimo con el pensar y su historia, además de presentar una dinámica coherente entre las posiciones académicas del platonismo y el despliegue ascendente de la originalidad crítica. Pero es en el *Sobre las Ideas* donde la vena del primer fulcro estalla para homogeneizar la semántica aristotélica desarrollada en las *Categorías*. Es aquí donde el problema de los principios entra a un vórtice teórico que marcará indeleblemente el horizonte filosófico occidental.

El texto contiene cinco argumentos guía tendentes a demostrar la existencia de las Formas con sus respectivas críticas, divididos en menos rigurosos y más rigurosos, indicando el grado de veracidad guardado con respecto a la modalidad planteada por Aristóteles. El primero se las ve con los saberes (τῶν ἐπιστημῶν) y la posibilidad de ellos para conocer

las Formas. Para Platón el saber (ἐπιστήμη) tiene una fundamentación diferente a la opinión tal como se presentó anteriormente en la metáfora de la línea, y la diferencia depende del conocimiento de la causa, Aristóteles remarcará esto en el escrito A de la *Metafísica* posteriormente, sin embargo, en el desarrollo ofrecido en el *Teeteto* las cosas son un poco más complicadas<sup>24</sup>. Pero lo importante aquí es la noción vislumbrada por el discípulo ciertamente existente en la atmósfera de la Academia contra la teoría de las Formas mantenida por ella y no exclusivista de un solo partidario.

Si todo saber se refiere a algo uno y por sí la empresa acometida será referida a sí misma y no en relación a cada una de las [cosas] individuales, en ese caso existiría algo diferente, para cada individual, junto a las cosas sensibles, eterno y modelo de las cosas que llegan a ser, para cada saber individual. Y este algo es la Forma. Además, los saberes son de las cosas, y éstas existen, pero las ciencias son de algunas cosas diferentes al lado de las individuales, en efecto éstas son ilimitadas e indefinibles, mientras las ciencias son delimitantes, luego existe algo junto a lo individual y son las Formas. Además, si la medicina no es saber de tal salud sino de la salud sin más, será de la salud en sí, y si la geometría no es saber de tal igualdad o tal simetría sino de la igualdad sin más y simetría sin más, lo será de la igualdad en sí y la simetría en sí, i. e. de las Formas.<sup>25</sup>

Todos los argumentos parecen tener en cuenta lo expresado en el *Parménides*, pero no siguen la crítica dialéctica ahí encontrada. Lo correspondiente a esta primera sección referida a las ciencias muestra el horizonte visible de los problemas de la Academia histórica, los no visibles los tenemos en los diálogos o en la doctrina no escrita. Platón se preocupó mucho por la relación del conocimiento humano de la dimensión sensible y su ascensión paulatina a la verdad, se puede observar un camino inverso en el *Menón* con la teoría de la anámnese, pero no deja de incluir elementos del estrato de las cosas. Lo primero a determinar en este grupo argumentativo es la unidad o separación de las relaciones entre las cosas y su conocimiento. Tal y como lo mostraba la metáfora de la línea había un paralelismo entre las condiciones que nosotros llamaríamos ontológicas (lo real sin más) y la teoría del conocimiento, y el operante intermedio era el alma humana, la teoría de las Formas es inseparable de la inmortalidad del alma. De ahí que la existencia de las Formas dependa invariablemente de la posibilidad de construir una ‘ciencia’, de la cual no



duda Aristóteles, por ejemplo, mientras Platón pone en duda su aplicación relativa en el cosmos visible, aunque ciertamente toda su teoría descansa en ese fundamento.

Dándose la mutua relación entre el saber y sus objetos el problema del primero radica en su constitución funcional, es decir, qué es lo realmente conocido por él, pues en algún sentido su naturaleza va de la mano con ello. En *Parménides* 134d se había pronunciado un discurso sobre la falta de uniformidad entre el saber de las Formas y el nuestro, el primero aunque fuese divino carecería del conocimiento de las cosas sensibles y nosotros a su vez del superior, de cualquier manera la ciencia trata de ofrecer delimitaciones acerca de la unidad de los fenómenos sea una o sea otra, y en ambos casos parecen referirse a cosas distintas de las individuales, finalmente la existencia de una ciencia nos obliga a presuponer objetos diferentes de la sensibilidad y para los platónicos deben ser eternos y paradigmas de estos. Por otro lado, la multiplicidad de los fenómenos impide a la ciencia trazar su delimitación al momento de conocer, pues no podemos conocer la infinitud dada en sí misma (este argumento tendrá una variante en el problema del tercer hombre) ni en lo sensible ni en lo inteligible, en otras palabras la ciencia lleva a la unidad. Además parece que cada sección de la ciencia y en último término del conocimiento (que abarque un conjunto) tendrá como objeto una Forma.

Ahora las objeciones de Aristóteles. En primer lugar se apela a la existencia de las cosas comunes (τὰ κοινά) que no son precisamente Formas, es decir, Aristóteles es consciente de que las ciencias aquí no pueden tratar de las cosas individuales, pero este argumento no es decisivo para postular la existencia de aquellas al ser lo importante encontrar un sustrato necesario que convierta a los individuos sensibles en dependientes. La naturaleza de los comunes es posible remitirla a una versión poco trabajada de la división entre géneros y especies, hasta que punto era algo común en la Academia es desconocido para nosotros, pero se puede colegir a partir del *Sofista* y su método de la dicotomía que tal procedimiento no era nuevo, aunque tampoco había un avance tan específico como puede notarse en el ejemplo dado en el diálogo.

En este momento es un delimitante de la ciencia para el joven de Estagira, de ahí que los tres argumentos estén conectados. El segundo y el tercero aclaran la fuente del problema como una condición del conocimiento. Platón ya había establecido en *República* 597c una versión de la 'tercera cama' donde se apelaba a la naturaleza misma de la Forma y a la decisión de Dios de producir sólo una, si este argumento es trasladado a las ciencias, tendríamos una ciencia que conociera la cama en sí, pero también las técnicas aprovechan un conjunto de objetos para su establecimiento, habría una técnica de las camas de madera y otra para las camas de otro material y su objeto tendría que ser diferente siempre de la cama en sí aunque común, es decir, Aristóteles ataca al argumento cognoscitivo y no ontológico, como será en el tercer hombre, por lo tanto no está malentendiendo el problema del todo sino extendiéndolo a la ciencia del hombre, donde hay varios saberes junto con sus técnicas, Platón también admitirá esta polución de conocimientos por la multiplicidad de los fenómenos sólo que expuesta de manera negativa al obtener una definición de saber, de ahí la imposibilidad relativa al hombre de alcanzar una ciencia de las Formas (*Teeteto* 209d), pero no la imposibilidad de alcanzar un conocimiento fundante de todas como de hecho intenta el *Timeo* a través del mito probable.

Llegando a un segundo momento de las propuestas a favor de las Formas la consideración sobre la divisibilidad real se torna ontológica y semántica, por lo menos para la interpretación del *Sobre las Ideas*. Rápidamente la cuestión toma la contraposición de lo uno y lo múltiple, y de nuevo la referencia la podemos tomar del *Parménides*. Además de las lecturas neoplatónicas, dialécticas, gimnásticas, lógicas, y demás, existe otra poco desarrollada siendo la empleada por Aristóteles en donde el escollo principal consiste en la predicación de cosas, la semántica-ontológica. En cierta medida se puede rastrear de manera inherente a su exposición en todas las interpretaciones, pero es en la explicación externa donde radica su fuerza, y tenemos en este tratado el primer vector en tal sentido. Los platónicos han subsumido bajo la Forma de hombre a todos los hombres particulares al momento de la predicación, y esta idea de predicación no es únicamente lingüística, en los diálogos nosotros encontramos otras nociones, la más conocida es la de participación, si ellos ya usaban en la Academia el término predicación es algo imposible de conocer para nosotros, pero se sabe que es uno de los términos fundamentales del autor de las

*Categorías*, y su uso amplía la mera función lógica, la distinción existente entre el argumento platónico y el uso aristotélico es que para ellos que la Forma “se predica siempre de manera semejante de todas las cosas diferenciadas por el número” (Al. *Met.* 80, 13. ἀεὶ γὰρ ὁμοίως κατηγορεῖται πάντων τῶν κατ' ἀριθμὸν ἀλλασσομένων.), está separada y es eterna.

Resultado de esto es que si la predicación es la fuente de nuestra referencia, cualquier cosa usada como sujeto testificará a favor de una Forma. En la objeción el ejemplo es el sujeto negativo. Por un lado daría cabida a Formas negativas incluso al no-ser, por otro lado reduciría los géneros, pues todos irían concatenándose en figuraciones negativas cada vez más englobantes, así lo primero y lo segundo (animal y hombre) tendrían espacio en un género mayor como lo es ‘no-madera’ y así sucesivamente. Tal discurrir será negado completamente por Aristóteles en tratados posteriores con argumentos lógicos como en *Acerca del Cielo* pues lo afirmativo siempre tiene prioridad real respecto a lo negativo. Sin embargo, aquí la propuesta tiende a la predicación de los comunes, género y especie, no se puede conceder en sentido real una Forma negativa como tal, Aristóteles aquí no se plantea la negatividad que existe en la dialéctica del *Parménides* sino en vistas a contradicciones *ex hyphotesis*, y que una cosa pueda predicarse de algo negativo es posible pero no implica en ningún sentido una formalización trascendental de su contenido. Platón defiende la idea del no ser en el *Sofista*, como ya ha sido dicho, pero en tanto alteridad y no como la nada sin más, teniendo quizá este problema en cuenta. Podría decirse a manera de hipótesis que el *Sobre las Ideas* ocupa un lugar determinante entre el período crítico platónico y su vejez, tomando en cuenta que nadie duda de la anterioridad de este tratado respecto al *Timeo*<sup>26</sup>.

Otro argumento más, propone la existencia de las Formas según sean pensadas, i. e. respecto al νοῦς. En tanto tienen relación con la constitución cognoscitiva el problema ya estaba en los sofistas, especialmente en los argumentos gorgianos, ellos estriban en el lenguaje como punto de apoyo para conceder la existencia del no ser, pues hay un discurso de él. Pero Aristóteles se centra más en las cosas que ya no existen o que no son en absoluto, la objeción de poner a alguien fallecido es débil en tanto hombre puede seguir aplicándose a otros particulares, decir Sócrates o Platón como Formas sólo por pensarlos o

ser imágenes del intelecto es algo que no fue defendido por Platón, no sabemos si era postura mantenida por otros platónicos; en cambio la objeción de cosas que no son, por ejemplo, las inventadas por la imaginación es más acertada respecto a la teoría del maestro.

Finalmente los siguientes dos argumentos desarrollados son llamados como más rigurosos (ἀκριβέστερον, desconociendo si es Alejandro o Aristóteles quien los califica así), pues justifican de una manera mejor la existencia de las Formas. En primer lugar se realiza la exposición de los ‘en relación a’ (πρὸς τι) y de nuevo en conjunción con la predicabilidad. Si ‘hombre’ puede decirse homónimamente de las cosas es que puede ser su Forma, por ejemplo, i) en cosas que indique su naturaleza v. gr. Sócrates, Platón; ii) o porque son imágenes (εἰκόνας) de cosas verdaderas (ἀληθινῶν); iii) o porque una es paradigma y las otras sus imágenes. Lo relativo para el tratado surge de la comparación realizada en la predicación, si éstas son iguales, desiguales, semejantes, etc. Platón justifica su uso en el *Sofista*, donde parece dar respuesta a esta aporía al proponerlos como clases más generales participantes entre ellas, pero para Aristóteles el problema es ininterrumpido con el del tercer hombre, cómo puede *determinarse* su aplicación. Para el discípulo el problema es la predicación la cual tampoco puede llegar a ser infinita, para su maestro es más fundamental desde la teoría eidética pues sugeriría una serie infinita de causas, y esta postura no es desconocida, pues tenemos un ejemplo en el *Filebo*. En la doctrina de las *Categorías* Aristóteles ya plantea una solución acerca del estado por él alcanzado en lo relativo a lo primero.

Ella se dice como lo más importante, primero y principal: la sustancia, ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto i. e. hombre concreto o caballo concreto. Se dicen sustancias secundarias a aquellas especies dadas que se dicen primeramente de las sustancias y de igual manera al género de estas especies; por ejemplo, este hombre concreto está dado en la especie hombre, mientras el género de la especie es animal. Luego estas sustancias segundas son mentadas como hombre o animal.<sup>27</sup>

Varias consideraciones surgen a partir de este pequeño texto. En orden expositivo: la sustancia ‘es la que se dice’. Aristóteles había llamado la atención en párrafos anteriores sobre el decurso del escrito, hay cosas ‘que se dicen’ y ‘cosas que son’. Las *Categorías* enfrentan una particularidad interesante, pues a pesar de que inician con una referencia al

modo en cómo nos expresamos sobre las cosas y sus relaciones, constituye un estudio precisamente sobre las ‘cosas’ y no sobre nombres. Si la sustancia, por tanto, es la principal entre las cosas, significa la cosa misma, sin embargo, esto no es tan sencillo. En primer lugar se podría preguntar, como algunos lo han hecho<sup>28</sup>, si el uso dado aquí al término sustancia es múltiple o bien es exclusivo y unívoco (independientemente de la división entre primeras y segundas), parece que Aristóteles otorga un único sentido a lo largo de su obra si bien existen diferentes tipos de sustancias, sobre esto se volverá después. Además la división entre primarias y secundarias obedece a un factor clasificatorio, pero ¿cuál es la meta? En ninguna otra obra vuelve a aparecer esta bifurcación, razón para explicarla primero desde aquí.

Sustancia indica algo que ni se dice ni está en un sujeto (ὑποκείμενον), es decir, no es con propiedad un predicable, indica el τι ἔστί de la cosa o el τὸ τι ᾗν εἶναι<sup>29</sup>, el individuo concreto último del que se predica todo lo demás. Todo discurso que tienda a hablar de algo lo tiene que hacer a partir de la sustancia y de sus propiedades, por este motivo las *Categorías* preceden el aparato lógico, su primacía es doble, está en las cosas que se dicen (precisamente como es el origen de las cosas que se dicen ella misma no puede ser dicha, otro ejemplo lo tenemos en el uno, que no es número, sino su origen) y en las cosas que son.

Junto a la concreción de la sustancia primera está otro tipo de concreción pero ya no individual, sus especies y géneros. La funcionalidad es doble, sustancia significa lo más concreto y lo más general, ésta es la primera solución que ofrece Aristóteles sobre el problema de lo uno y lo múltiple, pero sólo apela al hecho de sus funciones y todavía falta pasar al desenvolvimiento de los principios. Cuando se dice que una sustancia está ‘dada’ en sentido general ella es principio de predicación de igual manera en sentido general, su condición no es sólo la de ser un sujeto, pues sujeto puede ser el alma, que no es sustancia, del conocimiento concreto. Para discriminar el sentido de ‘algo dado’ se puede comenzar con lo siguiente, al momento de dividir las ‘cosas que son’ las sustancias ocupan dos puestos de los cuatro estatutos de relación con el decir y el ser<sup>30</sup>, el primero ya ha sido citado, el segundo es aquello que se dice de un sujeto pero no está en un sujeto (*Categorías*

1a20), por lo tanto puede ser predicable en un sentido. Al ‘darse’ ella en el primer caso indica, como se decía, la cosa misma, además se ‘expresa’ como lo ‘qué es’ y en tanto ‘lo que la hace ser’, estas últimas connotaciones manifiestan un punto de irrupción respecto a la formulación platónica (si bien, como algunos refieren, en Platón están esos elementos o algunos de ellos, pero no están conjugados), en cambio el ‘darse’ de las sustancias segundas conlleva una situación de orden diferente, pues mientras la predicación pero también un estatuto formal dependiente .

Una y otra significación conforman una teoría coherente de la unidad de cada cosa y paliar el escollo platónico desvirtuado por Aristóteles de la participación múltiple de ‘unidades’ separadas. Después de todo el problema general enunciado por Parménides sigue estando presente en el núcleo filosófico y es explicado por las filosofías posteriores de acuerdo a su grado “ontológico” de la verdad, la evolución que dicha determinante *trascendental* tiene para la propuesta de una teoría del conocimiento como para una de la realidad sigue un cauce progresivo incluso hasta nuestros días y es la piedra de toque para fundamentar una cuestión acerca de su calado filosófico “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι”<sup>31</sup>. Y tal es precisamente la cuestión sobre los principios.

### § 3

Después de la escritura del *Timeo* la Academia seguramente vivió una época agitada intelectualmente, considerando que los debates internos ya eran grandes desde el *Parménides* y concediendo que Aristóteles mismo participara de ellos. Cualquier propuesta cosmológica lanzada se sumergía profundamente en las raíces de la cultura griega, desde su religión hasta su política. Poco se puede decir de las antiguas cosmogonías y su proyección real, desde Anaximandro hasta Anaxágoras, pasando por los órficos, pitagóricos, Heráclito, incluso Parménides y los demás, pero en cuanto descripción del cosmos mismo se puede argüir que el *De Caelo* aristotélico fue la primera cosmología propiamente dicha, es decir, sin incluir una cosmo-teogonía de base<sup>32</sup>.

Aristóteles, además de la polémica enfatizada en este comentario crítico, dejaba hablar a las cosas en tanto fenómenos, y éste es quizá uno de los grandes virajes en comparación con los filósofos anteriores, fue ciertamente una novedad partidaria de muchos progresos pero a su vez en múltiples sentidos su gran cruz. La unidad parmenídea y el movimiento heracliteo cobraron un nuevo vigor en su obra y se mantuvieron paralelas en competencia teórica con las genialidades platónicas. En este escrito la motivación es conocer los principios de las cosas, en primer lugar qué se puede entender por todo y por partes. La palabra οὐρανός, nos dice el autor, tiene tres significaciones (*De Caelo* 278b12) las cuales son tratadas a lo largo del escrito, y no sólo en él, pero después se hablará de ello. Por el momento se elucidará el sentido de todo como universo.

Antes se había referido una constitución ‘genérica’ de principios por formalidad, ahora la situación conlleva contenido específico. La περὶ φύσεως ἐπιστήμη comprende una investigación sobre los cuerpos, propiedades y movimientos, y los principios de ellos, el inicio tiene que vérselas con la construcción geométrica pero ya no tan matematizable como la del *Timeo*, su propósito principal es explicar los movimientos del universo. Se puede hablar de todo el universo como ‘uno’ pues es continuo al no existir el vacío, sin embargo, no es homogéneo en el aspecto y sentido físico, ni siquiera en la función que lo hace ser una unidad conectada: el movimiento.

“En efecto, de todos los cuerpos de la naturaleza y las magnitudes decimos que están en movimiento por sí respecto al lugar, pues llamamos por naturaleza al principio de movimiento de estos” (*De Caelo* 268b14: “Πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα καὶ μεγέθη καθ’ αὐτὰ κινητὰ λέγομεν εἶναι κατὰ τόπον· τὴν γὰρ φύσιν κινήσεως ἀρχὴν εἶναι φάμεν αὐτοῖς.”) Aquí yace la clave de una de las ‘físicas’ antes explayadas, todo cuerpo por naturaleza sigue un decurso necesario, mientras no siga este camino su o sus movimientos serán antinaturales. En la exposición central de la división de movimientos se toman como punto de referencia los dos extremos naturales, la levedad y la gravedad, es decir, las relaciones respectivas del fuego y la tierra, guardando el centro para el aire y el agua. Si se pregunta qué es primero naturaleza o movimiento se tendría que

remitir a todos los escritos paralelos con los que tiene alguna relación el *De Caelo* para ver que sus matices están unidos en un sentido y separados en otro. La naturaleza como principio no difiere del movimiento pues es la inherencia del sistema global. La otra posibilidad será pospuesta en este momento.

De nuevo el todo vuelve a surgir en la argumentación de los principios pero sigue siendo bipartita. Aristóteles mezcla un quinto elemento de naturaleza 'divina' partiendo de la consideración geométrica de que el movimiento más simple no es el que va hacia arriba o hacia abajo, sino el que se mueve en círculo, de ahí la suposición de que si existen cuerpos para los demás movimientos debe haber uno para el más simple y más perfecto y tal es el éter no siendo ni leve ni grave. Desde un punto de vista formal la heterogeneidad del universo se debe al tipo de movimiento llevado a cabo por cada elemento, y esta naturaleza hace ser al elemento 'lo que es'. Por lo tanto en cuanto todo el universo depende del movimiento es uno, mientras que es múltiple cuando a cada elemento se le atribuye un movimiento. Lo interesante de esta postura es que hace que todo ser compuesto sea de algún modo antinatural, pues su movimiento es forzado. Además se da la precisión respecto al principio del movimiento de las sustancias, ¿Si todo lo que se mueve es movido por otro como puede tener en sí un principio del movimiento?<sup>33</sup>

Sabemos que todo cuerpo tiende hacia su lugar natural, en el cual permanece en reposo, por lo tanto cualquier compuesto está fuera de él pero no contradice su propio estar (Aristóteles trata un poco la naturaleza de la composición en los *Meteorológicos* pero nunca con la profundidad que requería para salvar las dificultades de esta doctrina), también conocemos la situación del cielo supralunar, ahí el movimiento es ininterrumpido y regular, no hay reposo por no ser parte de su naturaleza. En ambos casos desde una mirada generalísima el principio es el movimiento, pero éste no es ninguna sustancia sino una relación del cuerpo con el lugar, por otro lado es una actividad característica del universo, atendiendo a que es un continuo, esto lleva a decir en primer lugar lo siguiente: si bien es cierto el viraje dado por Aristóteles respecto a los principios, de los cuales aquí se han tratado los referentes a la construcción geométrica, los procesos argumentativos respecto a los movimientos y los



principios en orden lógico, no se reducen todo a ellos, como si se olvidara de poner un principio (ἀρχή) de las cosas mismas<sup>34</sup>.

Uno de los argumentos fundamentales para el conocimiento es su capacidad de delimitación, en alguna medida conocer el principio depende de su posibilidad de ser delimitado, así el τὸ τι ἦν εἶναι da su identidad y diferencia. Si un principio no puede ser ilimitado o infinito (ἄπειρον) tampoco su producto, puesto que si lo conocemos a él conocemos al segundo, el carácter teórico de la ciencia trasciende la variedad infinita del mundo de los fenómenos para acercarse a lo necesario y uno. Ésta es una de las razones más poderosas condicionantes del pensamiento de Aristóteles, no hay infinito en acto porque fenoménicamente no podemos abarcar algo de tal característica, no existe lo infinito sino como propiedad de un objeto.

Otra característica se da a partir de la observación, no vemos movimientos de velocidades infinitas, ellas lo serían si el universo fuese infinito, pues el desplazamiento a su lugar natural se prolongaría indefinidamente por el espacio, además no habría un punto fijo establecido como centro, lo cual rompería con toda la física fenomenológica del mundo sublunar, así como la esfera tiene un centro inmóvil, en el universo aristotélico lo representa la tierra y sus antípodas la esfera de las estrellas fijas, pero la instancia supralunar deja paso al hecho fenomenológico y se consume como una teoría sobre las posibilidades del movimiento. Ahora bien la cantidad de movimiento viene determinada por la cantidad de sustancias existentes en el universo, su esquema será presentado posteriormente, pero el movimiento es eterno junto con el universo, no se puede hablar de un principio temporal en el que el cielo comenzó a moverse pues implica una falsedad según las conclusiones expuestas.

Además si es necesario adscribir al cielo alguna de estas [direcciones], como dijimos que se daban con razón en los seres vivos, [habrá que ver] si es dable en el mismo. En efecto, de los tres 'estares' cada uno es como un principio. Digo que los tres son: arriba y abajo, adelante y su opuesto, derecha e izquierda. Así estas divisiones se dan en los cuerpos totalmente acabados...

Se delimitó, anteriormente por nosotros, que en las cosas que tienen principio de movimiento existen ciertas capacidades, y puesto que el cielo es animado y tiene un principio del movimiento es evidente que tiene un arriba y un abajo y derecha e izquierda.<sup>35</sup>

¿Si el principio de la naturaleza como un todo es idéntico a su conservación y consumación (i. e. el movimiento) porqué hablar de varias causas? ¿O acaso la diferencia radica en un estudio distinto de sus propiedades al cosmológico? En primer lugar el movimiento en sí mismo no es un principio, pues todo movimiento es movimiento de algo y éste siempre le viene de otro. Ahora, se puede preguntar si el movimiento es un principio formal, en cuanto naturaleza de los cuerpos ciertamente lo es, y en tal sentido se desarrolla la física de Aristóteles como una búsqueda por el principio y su delimitación, pero por otro lado, y esto concierne a la segunda pregunta inicial, este principio es complementado a través de una investigación distinta a la física-cosmológica.

## Capítulo segundo

### La naturaleza de los principios. Teología y filosofía primera

#### § 4

Considerando los textos transmitidos a nosotros de Aristóteles se puede argumentar a favor del comienzo del tránsito efectivo de los fenómenos a los principios en el libro Lambda. El *De Caelo* ofreció un panorama del universo remitiéndose a un tratamiento lógico, en parte matemático y en dos ocasiones empírico. Dicho carácter, ya de índole puramente cosmológico, prepara dos momentos del desarrollo de los principios, uno que sigue la misma línea fenoménica y se desplegará en la ciencia natural, y otro que indaga la naturaleza de los principios. El elemento que constituye la pugna reflejada en la historia del pensamiento acerca de estas pretensiones teóricas, tiene un origen común, precisamente, en la antigüedad del espíritu griego y se manifiesta en la concepción del universo y ella misma nace de la dificultad e incertidumbre latentes en la variedad de la exposición y comprensión de ambos polos llamados, ya por el mismo Platón: lo uno y lo múltiple.

Sin embargo, en el filósofo de Estagira los constituyentes de ambos lados están en construcción. La ciencia natural quedará en gestación desde el punto de vista del contenido, la forma, en cambio, fue explayada consistentemente aunque su efecto quede a deber en ciertas ocasiones; los *Segundos Analíticos* y la introducción a las *Partes de los Animales* son buen ejemplo del segundo punto<sup>36</sup>. Por otro lado, la búsqueda de la naturaleza de los principios dio lugar a otro tipo de investigación, una que se alejaba del estatuto fenoménico y sus representaciones, ello lleva a la pregunta ¿Si el objeto de la nueva ciencia es algo concreto o abstracto? Si es concreto ¿Será una ciencia acerca de particulares (καθ' ἑκάστα)? Si es abstracto ¿Será una ciencia sobre lo universal (καθόλου)?<sup>37</sup> Ciertamente, concreto-abstracto es una dicotomía que usamos de manera común y que referimos sin más a condiciones de la filosofía antigua, más adelante se analizará el efecto que conlleva esta cuestión, pero ahora se puede colegir una hipótesis surgida de las fuentes mismas que hablan de la οὐσία.

Puesto que la exposición es, en cierto sentido, ‘genética’ y generativa el esquema de las múltiples funciones conceptuales hasta ahora dilucidadas tendrá que devenir en el transcurso mismo de aquella, así como los momentos sólo podrán apreciarse en el conjunto, del cual la primera parte ha ofrecido ya el puente del uso, condición y fin de la denominada οὐσία.

De acuerdo con lo anterior, las preguntas que surgen aquí son de dos tipos, unas relacionadas con el orden de los tratados, otras con los motivos teóricos que construyen el tránsito, del primer tipo son: ¿Lambda es un tratado sobre la οὐσία o sobre el motor inmóvil? ¿Cuál es el puesto de lambda en la filosofía aristotélica? ¿Existe una “superación” efectiva del tratamiento aquí realizado? ¿Cómo se conectan los principios según los tratados de la llamada *Metafísica* en la filosofía aristotélica? Del segundo tipo: ¿Qué sentidos tiene el concepto οὐσία en su tránsito? ¿Qué concepto tiene mayor prioridad en el entramado filosófico: ser o οὐσία y cuál es su diferencia? ¿Existe una ciencia teórica que no trate de la οὐσία? ¿La realización de la “ciencia” (ἐπιστήμη) es la realización de un sistema? ¿Es el tránsito y su generatividad un motivo para excluir lo que no sea movimiento de dicha investigación?

Aristóteles comienza su tratado zanjando, aparentemente, la pregunta primera: περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρίας ‘La teoría acerca de la sustancia’<sup>38</sup>. Esta “teoría” indica una investigación no meramente contemplativa sino demostrativa, con los medios que se requieran para su evolución. En este mismo libro se calificarán de teóricas las ciencias: física, matemática y teología. Sus objetos de estudio son diferentes así como sus métodos, cuestión a la que se regresará después, pero la forma de conocimiento presente para su dilucidación coincide, si bien en grado diverso. En alguna medida, tanto la física como la teología utilizan símiles, analogías y construcciones fenoménicas debido a la naturaleza misma de sus principios, los objetos matemáticos, en cambio, no son tratados como οὐσίαι, pues de admitirlo el posicionamiento doctrinal, más de actitud que sistemático, se acercaría bastante al platonismo.

Además, ¿Cuál es el sentido de la ‘sustancia’ en este lugar? Conforme al orden de aparición las ‘sustancias’ mientan una estructura en despliegue jerárquico, el cual será desarrollado desde varias perspectivas en diversos tratados, se pregunta acerca de sus causas y principios, pero antes de ello existe una cuestión vinculante con la temática del *De Caelo*: “καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἢ οὐσία πρῶτον μέρος.” “En efecto, y si el todo es como un entero, la sustancia será la parte primera” (*Metafísica*, 1069a19)<sup>39</sup>. En la obra cosmológica se había precisado uno de los sentidos del οὐρανός (el tercero) como el cuerpo que envuelve o rodea la periferia extrema de lo *entero* y el *todo*, y es muy posible que Aristóteles estuviera pensando en algo similar al escribir las líneas, por lo demás elípticas, en este pasaje. Por otro lado, él mismo aclara que el universo o cielo se considera como una sustancia, cuestión que se acerca todavía más a nuestro actual análisis, volveré a esto después, pero conviene tenerlo en cuenta. Además, de acuerdo con el decurso del primer capítulo del libro lambda, existe la posibilidad de considerarlo según la doctrina de las *Categorías*. En realidad, ambos contextos son complementarios, pero la dificultad inherente a su también dependencia es exponencial cuando se trata de dicha “totalidad”. ¿Cómo se puede entender “todo” y “entero”?

Según Aristóteles, el *todo* es donde la posición (θέσις) no hace ninguna diferencia, mientras en el *entero* sí la hace, en cuestiones de cantidad que tienen principio, medio y fin. Hay veces que una cosa puede tener ambas características, pero otras veces no. Conforme a los ejemplos dados sobre cada uso particular, pueden determinarse sustancias para cada uno de estos usos, obviamente en cuanto tienen cantidad, por ello los objetos de la matemática no entran como sustancias, pero si dentro de esta clasificación.

Haciendo un ejercicio comparativo podríamos decir que el universo de Platón es un resultado y extensión de los objetos matemáticos, pero hay más que eso. Su homogeneidad depende de la condición misma de sus elementos como algo mutable, participante de lo eterno, pero difiere del esquema que le sigue (que le generó) al tener elementos privativos, inconsistentes y propios de la dimensión fenoménica, entonces es heterogéneo a él, nuevamente viendo el todo de la realidad, poniendo énfasis en el “todo” hay una homogeneidad de la realidad. Puede llamarse con absoluta propiedad un “todo” y un

“entero”, ciertamente, esto no fue algo explayado por el ateniense, la función de lo uno y lo múltiple en su filosofía le daban las herramientas adecuadas para evitar una contradicción como apareció en el *Timeo*. En Aristóteles el panorama es un poco más embrollado.

Continuando con la exposición de Lambda Aristóteles nos dice (como condicional): si el todo es un entero o está en sucesión (ἐφεξῆς)<sup>40</sup>, de cualquier manera la ‘sustancia’ es lo primero. Para efectos inmediatos parece no importar la decisión entre ‘todo’ y ‘en sucesión’, finalmente el asunto a establecer es la prioridad de la sustancia. Sin embargo, habrá que entrar un poco en tal distinción para aclarar su(s) significado(s). El *De Caelo* nos dijo que el οὐρανός podía ser concebido como un todo y un entero, y ya se dijo que estos términos no son contrarios sino, en cierto tipo de sustancias, complementarios, para ser más exactos en un sentido el *cielo* designa lo ‘todo-entero’ y en otro lo que rodea y circunscribe lo ‘todo-entero’, desde un punto de vista físico es un cuerpo y tiene un movimiento, es decir, podemos considerar al universo mismo como una sustancia. Tres son los puntos a analizar y será en orden inverso.

Cuando se dice: el ‘universo’ es una sustancia, el primer argumento para sostener tal afirmación es que él es un cuerpo, tiene forma, materia y movimiento. Puede considerarse como una unidad en virtud de la inexistencia de otros universos, lo cual aplica también para la tierra, por los movimientos naturales de los elementos. Luego, es un entero y un todo. Es un entero porque constituye una unidad, dentro de él hay partes heterogéneas pero que no pueden encontrarse fuera, es el conjunto de todas las cosas sea cual sea su naturaleza (sublunar o supralunar) o, incluso, su predicación. Además, es un todo porque no hay nada aparte de él, en cuanto constituido por todo lo que existe, sus partes son homogéneas en tanto sustancias, puesto que dentro de él todo se mueve, o está en reposo si el elemento se encuentra en su lugar natural, parece ser que el universo es un continuo por el movimiento inherente a toda sustancia.

Tal resultado nos llevaría a la idea de que todo está, aparentemente, en sucesión, puesto que no hay acción a distancia, dado que Aristóteles dice que la continuidad (συνεχές) es una

subdivisión de lo contiguo (ἐχόμενον) y esto último es cuando algo está, a la vez, en sucesión (ἐφεξῆς) y contacto (σύναψις).

Física y formalmente la sustancia tiene prioridad en la unidad del universo, pero también predicativamente, como quedó manifiesto en el análisis de las *Categorías*. En el presente texto la preeminencia de la sustancia viene dada por su ‘separabilidad’ en contraste con la dependencia de los demás predicables. Cualidades y cantidades son mencionadas aquí como ejemplos de predicables no separables, además Aristóteles usa la palabra ‘movimientos’ (κινήσεις) para referirse a algunos de ellos y de la manera en que nos referimos a ellos como ‘siendo’.

Ahora bien, ¿Es diferente la función de ‘οὐσία’ en *Categorías* y en Lambda (Cap. I), cuando ambas usan la misma terminología? En primer lugar, para el filósofo de Estagira el movimiento no podría ser una sustancia, pues se predica de aquellas que tienen en su naturaleza el principio del movimiento. En su informe inmediato declara que los pensadores contemporáneos colocan a la sustancia como ‘lo universal’ (καθόλου), Platón llamó a la dimensión de las Formas (si bien no siempre técnicamente) como la estancia de la οὐσία, es decir, de la realidad verdadera, en ese sentido el movimiento era una οὐσία. Para la doctrina de las *Categorías* los universales (γένος καὶ εἶδος) son de dos tipos: se dicen de un sujeto (ὑποκείμενον) pero no están en uno, y se dicen de un sujeto y están en uno<sup>41</sup>; ambos forman conjuntos de los particulares y singulares que caen en ellos, ‘Hombre’ es el conjunto (universal) o idea que incluye dentro de sí a todos los hombres individuales, a esto Aristóteles le llama *seidad* segunda, o más comúnmente denominada, sustancia segunda (δεύτερος οὐσία). En Lambda esta concepción es evitada por la estructura ‘separable’ propia de las sustancias individuales.

Podría preguntarse, además, si la *seidad* mencionada en las *Categorías* es semántica, ontológica o ambas. Bien puede decirse que ambos aspectos tienen lugar en ese primer texto pero no de una manera completamente desarrollada en contraste con el matiz que va adquiriendo en el tránsito entre Lambda y Gamma. Una razón para incluir estos dos

aspectos en lambda es la ambivalencia patente entre la prioridad sobre las predicaciones y la prioridad ‘holística’ cosa que aún falta en *Categorías*. Ahora que Aristóteles ha logrado dicha vinculación es posible hablar de cada uno de los tipos de ‘sustancias’.

Tres son las clases de sustancias a tratar, dos de ellas ya habían sido referidas sin ambigüedad en el tratado *De Caelo*, la tercera será el objeto de estudio de la mitad de los capítulos del libro Lambda. Las primeras dos son calificadas como sensibles (αἰσθητή) y divididas en eternas (ἄϊδιος) y corruptibles (φθαερτή), la última como inmóvil (ἀκίνητος) y separada (χωριστήν). Las eternas corresponderían en la cosmología aristotélica a los cuerpos celestes, las corruptibles son tratadas por un mayor número de saberes, pero ambas en cuanto móviles dependen de la investigación física. Pero la tercera parece pertenecer a otra disciplina, si no hay principio común<sup>42</sup>.

Este último problema es la columna vertebral del tránsito sobre los principios. Si la física estudia la sustancia sensible ‘en general’, el tercer tipo de sustancia i. e. la inmóvil y separable será estudiada por la teología (según la división habitual de los conocimientos teóricos), entonces no habría un principio común entre ellas. De ser así, la palabra θεωρία que encabeza el libro no indicaría propiamente una disciplina sino una *investigación* (más acorde al sentido de ἵστορέω) que al de saber deductivo (propio de la ἐπιστήμη) ¿Cuál es la respuesta de Aristóteles a esta aporía?

Habrá de darse cuenta acerca de cada uno de los principios que constituyen los tipos de ‘sustancias’. En primer lugar, la sustancia sensible: ésta es cambiante o mutable (μεταβολή), en uno o varios de los cuatro sentidos posibles, ahora si cambia de un contrario a otro debe precisar algo que subyazca (ὑπομένει). La condicional puede complicar un poco el pasaje, pero ateniéndonos a la estructura de la naturaleza sensible cada uno de sus constituyentes cambian de una u otra manera en contrarios, sea en cantidad, cualidad, locación o determinación (τόδε), por eso todos ellos necesitan de este principio subyacente, nombrado aquí: la materia (ὕλη).



El cambio implica un proceso en la materia que expresa un modo de ser diferente en cada estrato, y para esta situación se reservan los conceptos de potencia y acto, ‘*lo que es*’ se genera de algo que es en potencia pero que no es en acto. La sustancia eterna sensible tiene materia igualmente, pero su cambio estriba tan sólo en la traslación. Luego, “tres son las causas, tres los principios: dos son los contrarios, de los que uno es el sentido (λόγος) y la forma (εἶδος) y otro la privación (στέρησις), el tercero es la materia”<sup>43</sup>.

¿Puede entonces alguna sustancia ser en potencia?<sup>44</sup> Un tipo de ellas sí. Ciertamente, de todo aquello que tenga materia en su composición podrá decirse, en uno u otro sentido, que está en potencia. Pero existe una diferencia fundamental entre el ‘estar en potencia’ de lo corruptible al de lo eterno, y esta disparidad ejemplifica de nuevo la inevitable estructura cosmológica de Aristóteles: lo sublunar – supralunar. Para lo corruptible la potencialidad se da en todos los aspectos respectivos al movimiento, siendo el más comprometido con la sustancia el referente a la generación. Para lo eterno sólo se habla de lo potencial en un sentido relativo (el movimiento de traslación circular) y nunca absoluto. Todas estas resoluciones pueden sacarse de los argumentos del *De Caelo* aunque sean mencionadas hasta el libro Θ. Potencia y acto son procesos determinados y propios de las sustancias sensibles corruptibles y eternas.

Sin embargo, el acto tiene primacía en el ser y en el tiempo frente a la potencia. Es cierto que ‘*lo que es*’ llega a ser desde algo en potencia, pero en última instancia la red causal exige la anterioridad del acto<sup>45</sup>. En lambda la idea que corrobora este argumento es “una sustancia es causa de otra sustancia” (un hombre es causa de un hombre), su principio concreto es una sustancia actual con las determinaciones predicativas esenciales a esa individualidad. En cuanto a las cosas eternas el hecho es más claro, pues su actualidad respecto a la *seidad* es absoluta, respecto a su movimiento y materia se puede recordar lo visto en *De Caelo* no hay contrario propiamente dicho al que puedan cambiar, solamente en la ya mencionada traslación (movimiento local), es necesario, pues, hablar de una cierta potencia en estas últimas, de lo contrario serían puro acto.

Ahora, el hecho de generarse es relativo también. Una sustancia se ‘genera’ o ‘llega a ser’ (γίγνεσθαι) pero no su materia o forma última (ἔσχατα), es decir, la materia pervive en sus constantes transformaciones, la forma como actualidad también, pues va en camino hacia la actualización, la manera de entender la generación es desde la propiedad del concepto como funcional. Por estas condiciones progresivas fue tan difícil para los filósofos escolásticos ponerse de acuerdo sobre el lugar donde se encontraba el principio de individuación basándose en el autor griego, por un lado la sustancia es algo individual (τόδε τι), pero por otro es parte de un todo-entero (πᾶν-όλος).

Hasta este punto las diferencias entre las sustancias parecen dar lugar a una disciplina propia a cada una, de hecho esta es una afirmación aristotélica bien conocida. Entonces los principios ¿Son diferentes o son los mismos? En un sentido son diferentes y, en otro, son los mismos. Desde una clase (γένος) de sustancias hasta un cierto tipo (εἶδος) de ellas podemos encontrar similitudes y variantes para clasificar sus causas y principios, así decimos que un animal es principio de un animal, un hombre de un hombre y Agamenón de Ifigenia. Puesto que no podría haber una ciencia de cada individuo (no para un conocimiento como el nuestro) se hace una genealogía de esto último, pero una cierta disciplina tiene lugar a partir de la materia y formas de estos singulares; yendo más lejos podríamos buscar principios análogos a todas las cosas en cuanto sustancias, y esa es precisamente la propuesta con las causas (αἰτίαι). Una ciencia que considere los principios y causas de todas las cosas siendo los mismos será analógica o, por lo menos, su método<sup>46</sup>.

Aplicar este resultado a la sustancia inmóvil no conlleva muchos problemas, simplemente, habría que buscar en la formalidad de los principios y causas uno o varios aplicables a la analogía. Sin embargo, el problema se vuelve más oscuro al recorrer las consideraciones del capítulo octavo del libro Lambda. De nuevo, la analogía puede ser trabajada sin importar la cantidad de los tipos de sustancias, pero cómo los principios ‘existentes’ interactúan entre ellos es parte del análisis sobre la progresión de la οὐσία.

Aristóteles manifiesta, a través de sus argumentos, una plena confianza en la unidad de un primer motor que “genera un movimiento primero eterno y único” (1073a22). Sin embargo, a partir de 1073a36 se da un vuelco sobre la implicación y dependencia entre la astronomía y la filosofía, siendo que la primera versa acerca de las sustancias sensibles eternas y además divinas, se concede que para cada cuerpo cósmico o planeta se necesita una cierta cantidad de esferas de movimientos, según nuestro autor son cincuenta y cinco o cuarenta y siete, aquí se puede prescindir de las cuestiones matemáticas y astronómicas de tal decisión<sup>47</sup>. En 1074a31 se reivindica la primera postura: dado que sólo hay un universo (οὐρανός) se puede preguntar por la legitimidad de los múltiples motores; por ejemplo, al hablar de las formas (εἶδη) de individuales, éstas representan una comunidad única, pero numéricamente son múltiples pues dependen de la materia. En cambio, la primera quiddidad (τὸ τι ἦν εἶναι) no tiene materia, y es entelequia pura, en palabras de los escolásticos: su *estoidad* es su propia forma y, por lo tanto, es una en ‘sentido’ (λόγος) y en número<sup>48</sup>.

Con base en lo anterior, se puede decir que la teoría acerca de la sustancia en cuanto una para todas es analógica: todas tienen forma, la mayoría tiene materia, de algunas se puede hablar que están en capacidad o en acto, o completamente realizadas. Lambda es, como unidad, un compendio que concluye mostrando una jerarquía en el orden del todo, su exposición acerca de la sustancia colinda con el análisis cosmo-teológico y se realiza a través de la función del primer motor inmóvil desde dos aspectos primordiales: la dependencia que tiene el universo respecto al movimiento y el orden estructural de éste con base en el Bien que representa.

## § 5

Ahora bien, ¿es posible identificar la teoría, o investigación (θεωρία) de Lambda con la disciplina, o ciencia (ἐπιστήμη) de Gamma?<sup>49</sup>, desde un punto de vista sí y desde otro no. Aristóteles ha referido una preeminencia especial para la búsqueda de las causas y los principios, lo cual después de Lambda ha sido expuesto en los libros A y B (primero y tercero de la *Metafísica*), en el primero según la indagación, en el posterior según el método

aporemático. Alfa sólo nos ofrece indicaciones formales y la historia filosófica de las aproximaciones precedentes de la sabiduría como máximo conocimiento teórico, tomado por sí mismo este texto constituye una crítica a la incompletud de los principios de los filósofos anteriores, con elementos del *Sobre las Ideas*, como indica Alejandro, y en especial un punto de fuga respecto a ciertos esquemas de la doctrina platónica, visto desde el conjunto tiene visos de ser una introducción a un proyecto mayor en el que se entablaría un desarrollo “de contenido” sobre los principios y las causas primeras. Beta, en cambio, ofrece un panorama problemático para todo aquél investigador de las primeras causas y principios, dando además una presentación antinómica como posibles respuestas, otro ejemplo sobre esta manera de proceder es manifiesto en la obra de Teofrasto conocida como *Metafísica (Sobre los primeros principios)*<sup>50</sup>. Alfa y Beta comparten la búsqueda de una disciplina o saber, en tanto éste es el más universal, prioritario e importante comparado con todos los demás.

En el escrito Lambda sólo se refiere a la doctrina allí contenida una ocasión como disciplina o ciencia suprema (ἐπιστήμη, 1075b21), esta aserción se halla en la segunda parte del último capítulo que rompe un poco con el hilo de los capítulos que comprenden la segunda parte de tal texto (caps. 6-10) y tiene, ciertamente, mayor afinidad con Alfa. En cambio, el texto de Gamma nombra directamente a su contenido como ciencia. Es cierto, como algunos mantienen, que aquí se resuelven varias aporías del libro Beta, además de continuar con el proyecto del libro Alfa, pero ¿Cuál es su relación con Lambda? El nuevo punto de arranque es el siguiente:

Existe una ciencia que teoriza sobre lo que es en tanto que es y las cosas intrínsecas a él mismo. Ella misma no es ninguna de las que se dicen partes, en efecto, ninguna de las otras contempla lo que es en tanto que es universalmente, sino que clasifican una parte de él contemplando lo accidental, por ejemplo, de las ciencias: las matemáticas. En cambio, nosotros investigamos los principios y las causas más supremas, ellas son, evidentemente, de alguna naturaleza necesaria conforme a la misma. Así pues, los que investigan los elementos de los seres también investigaron los mismos principios, necesariamente los elementos de lo que es son, pero no accidentalmente, sino en tanto que es. Asumiremos por lo tanto [como objeto]: lo que es en tanto que es y las primeras causas.<sup>51</sup>

¿Hay, efectivamente, una diferencia entre ἐπιστήμη y θεωρία? Según la exposición de Lambda el ejercicio de una investigación sobre la sustancia tendería hacia una unificación a través de la analogía. En este texto la división de las ‘ciencias’ es bifurcada en su función práctica y teórica (1075a2), en efecto, una investigación (θεωρία) sobre la sustancia o sobre el motor inmóvil pertenecerían a la segunda de éstas. Sin embargo, de acuerdo con la exposición de los *Segundos Analíticos*<sup>52</sup>, la ciencia es demostrativa (ἀποδεικτική), de hecho este último adjetivo es inherente a ella y, a su vez, existe la duda de que el contenido de Lambda y Gamma sea, sin más, demostrativo.

En el primero de estos textos no se avanza propiamente en la problemática referida. Pero las indicaciones dadas en la parte que parece más antigua sí nos hablan de otros elementos vertebrales para la constitución del saber i. e. los principios y las causas. Otro texto nos ofrece una visión semejante del uso de la *investigación*, en α elatton (libro segundo) se nos dice: “περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία...” “la investigación sobre la verdad...” (993a30), y más adelante: “ὁρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον.” “pertenece, con rectitud, a la filosofía nombrarse conocimiento de la verdad. En efecto, el fin del [conocimiento] teórico es la verdad, mientras del práctico la acción” (993b19). Por los usos mencionados parece que Lambda, por lo menos en sus primeros cinco capítulos, es anterior a los *Segundos Analíticos*. En el escrito entero la *investigación* recorre un tránsito entre la concepción de la filosofía dada en el *Protréptico* y la patente en el libro Alfa, representada en los últimos capítulos.

Gamma, por otro lado, enuncia de manera inequívoca un dominio, en apariencia propio, más no conquistado del todo, acerca de la filosofía primera. Yendo por partes, ¿cuál es la diferencia entre proponer una investigación, o ciencia, de la οὐσία o del ὄν ἢ ὄν? La teoría sobre la οὐσία resultó un poco desconcertante para la recepción del momento, así puede verse en el texto de Teofrasto *Sobre los primeros principios*. Al comienzo de Lambda se proponía, por lo menos, considerar al universo como un todo o un conjunto, teniendo como motivo la posterior indagación sobre la continuidad del mismo. En Beta este

problema se vuelve fundamental desde el punto de vista de la ciencia demostrativa (conocimiento apodíctico), es decir, conecta el problema “ontológico” con el metodológico. En la lectura de Teofrasto el problema es la conexión de los objetos de carácter νοητός (inteligible) y αἰσθητός (sensible), si no hay una continuidad entre ellos se vuelve al problema platónico del *Parménides*: lo sensible está imposibilitado para conocer lo inteligible. Ahora bien, ni en Platón ni en Aristóteles lo inteligible está más allá de la naturaleza, si acaso estaría más allá de nuestra capacidad perceptiva (sea ésta sensible o inteligible), en Platón se explica por la bi-dimensionalidad de la realidad. Teofrasto matiza tal distinción separando lo inteligible (los primeros principios, que, por lo menos, en este texto se identifican con el motor inmóvil: Dios) y lo sensible, a lo que también llama naturaleza.

Es difícil precisar si el tratado de Teofrasto fue escrito antes o después de la muerte de Platón, sin embargo, en su concepción y recepción es patente aún cierto vocabulario platónico, como era de esperarse, el mismo Aristóteles todavía no despegaba del todo en su construcción filosófica y es probable que la tradición dialéctica de la Academia siguiera ejerciendo fuerza en las confrontaciones intelectuales de estos pensadores. Así, se puede argüir, que en este punto las condiciones teóricas obligaban a Aristóteles a ofrecer una justificación de la continuidad entre los objetos de una ciencia tal que pudiera comprender la realidad entera, un conocimiento que desde su punto de vista evitara los huecos y interrupciones de las filosofías anteriores y con especial atención que superara las carencias de explicación de los platónicos, incluido, hasta cierto punto, él mismo.

La ciencia de *lo que es en tanto que es*, constituye un intento y proyecto hacia esa dirección. Teofrasto suele usar la palabra οὐσία con una connotación bastante cercana a nuestro término *realidad*, este uso es más cercano al sentido global desprendido del *De Caelo* al hablar del cuerpo del universo, por ejemplo, cuando comenta:

Primeramente, si hay una conexión y una suerte de correspondencia recíproca respecto los inteligibles y los [objetos] de la naturaleza, o si no hay ninguna, unos y otros separados cooperan, de alguna manera, hacia la realidad toda.<sup>53</sup>

Aristóteles era consciente de la dificultad de dicha empresa, por el hecho mismo de su presencia en Platón, tanto el escrito Beta como el *Περὶ ἀρχῶν* reflejan la preocupación inherente a la búsqueda de los primeros fundamentos de las cosas. Gamma sugiere una respuesta desde dos flancos. La primera viene dada al inicio del capítulo primero y es tajante respecto a la crítica de Teofrasto en *Sobre los principios* (9a27): “En efecto, no es admisible algo universal y común en las cosas que se dicen de múltiples maneras” “οὐ γὰρ οἶόν τε καθόλου καὶ κοινόν τι λαβεῖν ἐν τοῖς πλεοναχῶς λεγομένοις” y en esta misma sección declara el conocimiento por analogía como el más débil y alejado del conocimiento propio de la cosa; Aristóteles responde declarando a la ciencia de *lo que es en tanto que es* la más universal y consintiendo que sus sentidos son varios. Sin embargo, surge un problema, en anteriores ocasiones se había hablado de la *transgeneratividad* de ‘lo que es’, es decir, no es un género, está más allá de uno, por lo tanto, no es únicamente una οὐσία, los objetos de los géneros y las especies conforman el contenido de las ciencias particulares; sin embargo, su sentido fundamental sí es el de οὐσία, ¿Cómo puede referirse a lo uno (πρὸς ἓν), gozar de una única naturaleza (μίαν τινὰ φύσιν) y no tener una función homónima (equivoca)?

Pues así, también “lo que es” se dice de múltiples maneras, pero, ciertamente, todo respecto a un único principio; en efecto, se dicen “cosas que son” tanto las sustancias como las afecciones de la sustancia y las cosas que [siguen] el rumbo hacia la sustancia o las cosas corruptibles, las privaciones, las cualidades o las cosas que hacen o generan a las sustancias o de las cosas que se dicen respecto a la sustancia, ya de las negaciones de alguna de éstas ya de la sustancia. Por lo cual decimos que “lo que no es” es “lo que no es”.<sup>54</sup>

Aristóteles continúa argumentando que el tratamiento de lo primero es lo esencial en la investigación de toda ciencia y si esto es la sustancia deberán poseerse los principios y las causas de las sustancias. En Lambda se había dicho que los principios y las causas eran los mismos para todas las cosas por una cierta analogía, por otro lado, puesto que sin sustancias no puede existir la realidad y el principio de una sustancia particular es una sustancia, para cada clase de sustancias se daban principios diferentes. Gamma pretende unificar el sentido genérico, es decir, la primera estimación, a través de la fórmula ‘lo que es en tanto que es’

¿cómo ocurre el desplazamiento (si lo hay) entre sustancia y *lo que es*? De nuevo, ¿tiene relevancia el cambio entre teoría y ciencia?

Investigación o teoría, en principio, no difiere de ciencia, incluso son complementarias al referirse el filósofo de Estagira a las ciencias teóricas, pero puede haber ciencias no teóricas que caerían en las vertientes prácticas y productivas del saber, por otro lado, existen las artes y la mera experiencia según el libro Alfa. Tanto las referencias a la teología como a la ciencia de ‘lo que es en tanto que es’ parecen caer en la parte teórica de las ciencias y, de hecho, son las más teóricas de todas, el problema es saber si tal propiedad las convierte en ciencias demostrativas. La exposición precedente había comenzado desde Lambda, ahora se invertirá la sucesión y se comenzará con Gamma. La ciencia mentada ahí es la más universal y trata un objeto no accidental, Aristóteles suele decir que no hay ciencia de los accidentes, sin embargo, en el primer capítulo de Gamma acabado de citar dice que las matemáticas contemplan (teorizan) sobre una parte de lo que es, es decir, algo accidental a él<sup>55</sup>.

A lo largo del *corpus* se ofrecen distintas enunciaciones sobre el objeto y papel de las matemáticas en el conocimiento del hombre. Es necesario dilucidar en sentido general algunas de estas características para poder situar con mayor precisión la filosofía primera en el mapa de las ciencias. Gamma distingue entre las ciencias ubicadas en el terreno de lo individual y especial y la ciencia de lo universal. Épsilon al igual que Lambda ofrece la clásica división de las ciencias teóricas en matemáticas, física y teología, entonces ¿cuál es su diferencia?

En primera instancia las matemáticas son una ciencia que tiene por base axiomas con los cuales se demuestran postulados. En los *Analíticos Segundos* (71a) se había comenzado con la oración de que “toda enseñanza y toda aprehensión intelectual deviene desde un conocimiento preexistente” (Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως...) como de entre las ciencias las matemáticas y las demás. Toda ciencia tiene principios y estos han de ser, por lo tanto, anteriores y dados de antemano, es decir, indemostrables. El pasaje sugiere que quizás Aristóteles haya tomado la



idea de una *ciencia formal* de las matemáticas, si bien, no pueden descartarse las nacientes investigaciones lógicas<sup>56</sup>. En este aspecto las ciencias no parecen diferir unas de otras, en cuanto se fundamentan bajo principios dependen de definiciones, lo formal es para ellas algo unívoco, pero sus objetos de estudio son diferentes. ¿Qué quiere decir Aristóteles al señalar que algunas ciencias como las matemáticas contemplan lo accidental?

Las matemáticas tratan de objetos no separados por sí, pero que lo son por medio de la abstracción, por lo tanto no trabaja con sustancias. Si no es sustancial la investigación es accidental. Luego, hay dos opciones: definir homónimamente lo accidental o, conforme a los textos, considerar el objeto accidental (como clase o tipo) de lo predicable. Aristóteles utiliza como ejemplo de objeto de la geometría el cuerpo, i. e. como sustrato (ὕποκείμενον), pero no como cuerpo en cuanto tal (propriadamente una materia, una sustancia), la matemática tendría por objeto lo cuantificable y sería una clase superior (más general) que cuerpo. Lo cuantificable es uno de los tipos de cosas que son como género (por eso las matemáticas pueden ser ciencia), esto quiere decir que la formulación sobre lo accidental en este pasaje de Gamma no es homogénea con otras explicaciones, por ejemplo, lo coincidente sin más, pues tomarían, v. gr. un cuanto abstraído de la materia como si fuera una sustancia segunda<sup>57</sup>. Lo accidental de lo que no puede haber ciencia tiene que ser entendido como *lo que es* por coincidencia.

En cuanto a la física aquí no hay mucho que decir. Tal ciencia trabaja con objetos que existen separados y, por ende, son sustancias. Ahora, si no hubiera objetos separados de la materia, la física sería filosofía primera, dice Aristóteles en el libro Épsilon, y la ciencia que versa sobre ellos, como se ha podido observar hasta el momento, tiene su sede en Lambda y Gamma. Volviendo sobre la pregunta de la función demostrativa de las ciencias se dará luz a la cuestión de lo que es y la sustancia. Para el hijo de Nicómaco una ciencia (de ser posible) que fuera exclusivamente de definiciones sería una especie de axiomática. Ella no saldría de sí misma y sus juicios serían analíticos (siendo anacrónicos). Una formalidad así fue pensada en el ámbito de la lógica con sus figuras, pero no en su aplicación. Las demás ciencias o saberes tendrían que tener elementos demostrativos.

Otra condición de la filosofía primera es conocer las primeras causas y principios de las cosas. Se supone que la demostración nos lleva al conocimiento de las causas, pero para llegar a los primeros principios y causas no seguimos un camino demostrativo al infinito<sup>58</sup>. Lambda al indagar sobre la sustancia tiende hacia la demostración de las causas y principios (analógicos) de todas las cosas, en los *Segundos Analíticos* se dijo que la sustancia y el *qué es* no son demostrables, en las ciencias se suponen, la sustancia es el sustrato y *lo que es* por antonomasia, el *qué es* consiste en la definición, si bien, también representa la sustancia y como cosa supuesta puede no definirse.

Tanto la οὐσία como el ὄν ἢ ὅν comienzan las dos exposiciones de la filosofía primera y de ambos conceptos se ofrecen sus sentidos<sup>59</sup>, si bien no puede haber definiciones en sentido estricto de ellos. En primer lugar, la definición ofrece, en la mayoría de los casos y de manera formal, el género de la cosa, su diferencia o especie. La sustancia podría decirse que es el género máximo de su propia categoría, su definición tendría que ofrecer el ‘qué es’, sin embargo, ella es el ‘qué es’ *simpliciter*, luego etc. Por otro lado, *lo que es* en sentido general es transgénico, aplica para todos los predicables, incluso para lo que no es y algo así no puede tener definición. Ambos son los supuestos y presupuestos originarios de la ciencia que representan. En Lambda se echaba de menos un principio (lógico) guía de la *investigación* sobre la sustancia. Lo que si existía era un problema y un objeto de estudio. Gamma, en cambio, tiene además de los dos últimos elementos el principio lógico.

¿Puede entonces demarcarse la distancia entre ambas doctrinas por la pretensión demostrativa que tiene como punto de partida un axioma? Como ya se había adelantado, en parte sí y en parte no. El objeto de estudio de cada ciencia no se demuestra, sino que se supone su existencia. El principio de no contradicción en Gamma en su aplicación ontológica más pura no demuestra la sustancia, *lo que es* o la existencia, sino precisamente su prioridad respecto a lo demás, a su vez, posiciona tal determinación como fundamento del conocimiento, es decir, mientras siguiera manteniéndose el devenir de la naturaleza y de todos los objetos cambiantes conocidos por nosotros como postura filosófica e idea rectora de toda *Investigación Sobre la Naturaleza* (Περί Φύσεως) el problema de lo uno y lo múltiple no podía ser tratado por ninguna ciencia o saber. Platón dio su solución al

respecto, sin embargo, para Aristóteles fue insuficiente y artificioso suponer la duplicación de las cosas existentes, sobre esta malinterpretación hacia el ateniense no se abundará más. Ahora, si bien no demuestra la sustancia si la determina en un plano teórico-formal, es decir, en cierto sentido al principio de no contradicción se identifica con la sustancia en general (formalidad) y con la sustancia por antonomasia (prioridad).

Desde esta dilucidación parecería lógico pensar en la anterioridad de Gamma respecto a Lambda (teóricamente si existe esa anterioridad) por la presuposición que el último texto realiza: la prioridad de la sustancia como punto de partida de la investigación. Lambda parece querer demostrar la posibilidad de la existencia no general sino específica de la sustancia inmóvil separada. Dos son sus lineamientos guía, la búsqueda de las causas y principios de las sustancias y si pertenecen a la misma investigación sus diferentes tipos. Ambas estructuras parecen ser inseparables en este texto, si sólo existe la sustancia sensible es suficiente la física como disciplina, si no hace falta otra. Los resultados son: la demostración de que existe una sustancia inmóvil separada y de que los primeros principios y causas son, hablando analógicamente, los mismos para todas las cosas<sup>60</sup>.

Gamma nos dice que hay una ciencia de “lo que es en tanto que es” y tal formulación marca la diferencia con el ser sin más que en *Tópicos* era transgénérico. El sentido fundamental de ‘lo que es’ es la determinación *por sí*, expuesta también en el libro Delta, es decir, *lo que es* en función categorial no dado por coincidencia. Aquí parecería darse la distinción entre la ciencia de Gamma y la investigación de Lambda, en efecto, Gamma es más universal pues considera todas las facetas de lo que es *por sí*, mientras Lambda sólo consideraba la sustancia y en su primer capítulo incluso la distingue de los demás predicables. Por lo tanto, Lambda sería una primera versión o intento de formular una filosofía primera o sería una parte de la filosofía primera, ciertamente la que trata con la primera función categorial de lo que es por sí, o bien ambas, sería un primer intento de homogeneizar los principios, las causas y las sustancias que después quedó contenido en un saber más universal y abarcante. Para confirmar cualquier hipótesis anterior se tienen que desarrollar los postulados del libro Gamma.

Se ha adelantado la idea principal sobre el objeto primario de la ciencia universal, Aristóteles lo expresa de la siguiente manera: “Pues en todos los casos la ciencia [se ocupa] primordialmente de lo primero, y de ello dependen las otras cosas y por lo que son dichas. Luego, si esto es la sustancia, será necesario al filósofo tener los principios y las causas de las sustancias...” “πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον...” (1003b16ss), aquí no hay diferencia con lo expresado en Lambda pero más adelante se añade: “...por tanto, las especies de *lo que es en tanto que es* son investigadas por el género de una sola ciencia y, [a su vez,] las especies de sus especies” “διὸ καὶ τοῦ ὄντος ἧ ὄν ὅσα εἶδη θεωρῆσαι μιᾶς ἐστὶν ἐπιστήμης τῷ γένει, τὰ τε εἶδη τῶν εἰδῶν.”. La primera enunciación pone de manifiesto el papel de Lambda como principio de la investigación de una ciencia universal (después, ciertamente, de los prolegómenos *ousiológicos*), es decir, el sentido y jerarquía *ousiológica* de la constitución real. La segunda, en cambio, expresa la distinción genérica del saber de ‘lo que es *por sí*’.

En Delta se había hablado de la mismidad que implica el hecho de la referencia categorial propia y la función de lo que es *por sí*, en Gamma vuelve a ser recordado y con el mismo ejemplo, “en efecto, lo mismo es *un* hombre y hombre, y *el que es* hombre y hombre, y es manifiesto que no difiere algo respecto la declaración repetida: *un* hombre y *uno que es* hombre...” “ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἷς ἄνθρωπος καὶ εἷς ὢν ἄνθρωπος”. Esto sucede porque *lo que es* y *lo uno* son inherentes al sujeto sustancial. Una consideración desprendible de tal situación es la correspondencia entre estos dos conceptos y el de existencia, y por concomitancia la distinción entre esencia y existencia<sup>61</sup>. Aquí se hace uso especialmente del primer término pero no como una distinción respecto la esencia sino como una determinación de *lo que es*.

Hasta aquí se han situado en el mapa las coordenadas de la unidad sustancial, esto a través de la convicción teórica de que ella es primera respecto a todo lo demás, pero ¿qué pasa con

la determinación de las *especies*? Aristóteles considera que los objetos de esta ciencia, al igual que en las demás, caen bajo un género o clase, ya se dijo que el género en el que caen es “lo que es *por sí*”, las especies de acuerdo a la correspondencia de los pasajes con el libro Delta se identificarían con las figuras de la predicación (las categorías). Y las especies de las especies son determinaciones de *lo que es*. Porfirio en la *Isagoge* ya había señalado que un género puede ser la especie de un género superior al mostrar la polisemia de ambos términos y en el presente pasaje la descripción del filósofo neoplatónico parece dar en el punto. Pero ¿hasta dónde se desciende en esta búsqueda de especies? Ciertamente, la ciencia de Gamma no investiga todas y cada una de las especies existentes, pero sí algunas de sus divisiones, por ejemplo, en el caso de Lambda la οὐσία se dividía conforme a sus tipos: con movimiento/sin movimiento, y de las primeras eternas/no eternas, etc.

En Gamma no aparece mencionado el término vinculativo y posibilitante, en última instancia, de la investigación de Lambda, es decir, la función *por analogía*. ¿Está ella implícita en la construcción polisémica de *lo que es*, o es abandonada a favor de esta última? En Delta cuando se afronta el concepto de *uno* se dice que hay cosas que por número son una, otras por especie, otras por género y otras por analogía, el pasaje continúa de la siguiente manera:

... ciertamente, por número de las que la materia es una, por especie de las que el sentido es uno, por género de las que es idéntica la figura categorial y según analogía cuantas tienen [unidad] en tanto [se da] una en relación con otra. Pues las cosas posteriores siempre siguen a las anteriores, por ejemplo, cuantas son por número también son una por especie, mientras cuantas son por especie no todas son por número; pero cuantas son una por especie son todas por género, mientras [las que son] una por género no son todas por especie sino por analogía pues no todas cuantas son por analogía son por género.<sup>62</sup>

Si la ciencia de Gamma es genérica parecería contradecir lo expuesto aquí en Delta, pues lo más abarcante se da por medio de la analogía y, por tanto, el saber más universal sería el analógico y no el genérico, o bien, no hay saber demostrativo analógico, propiamente. El problema surge de la siguiente consideración, en Lambda se dijo que los primeros principios y causas son los mismos para todas las cosas desde un punto de vista analógico,

la cuestión es si las distintas οὐσίαι tienen algo en común, y más radicalmente si las relaciones de ellas también tienen algo en común (1070b1) y dice a continuación: que no podría ser el elemento alguna cosa inteligible como: “lo que es y lo uno, pues éstos se dan en todos y cada uno de los compuestos”, los elementos serían más bien tres: la materia, la forma y la privación, y los elementos y causas cuatro, añadiendo la causa motriz y lo primero que mueve todo (1071b26ss).

Habrás de aclararse la oración: “lo que es y lo uno” siendo de las cosas inteligibles (τῶν νοητῶν). De acuerdo a la formulación parece que Aristóteles en este punto era consciente de la equivocidad de ambos términos, en efecto, este “lo que es” no es el “lo que es en tanto que es” de Gamma, como se ha repetido varias veces, uno es el concepto transgenérico, otro es el género del saber universal, de cualquier manera, en ambos casos sus marcos limítrofes son amplísimos, pero su función es diversa, el segundo, que tiene como característica el *por sí*, determina lo prioritario de lo universal.

Además, la analogía (proporción) es una característica inherente al conocimiento de las primeras causas y principios. Si las sustancias son, finalmente, las posibilitadoras de las demás cosas v. gr. relaciones, cualidades, cantidades, etc. Sus principios serán los principios de aquellas, y el principio de una sustancia es otra sustancia. Aquí se llega a un problema, pues Aristóteles dice que la sustancia generadora debe ser homónima, por ejemplo, el principio de un hombre, en última instancia, tendría que ser un hombre, o bien, seguirse al infinito, desde la teoría del movimiento (y, paralelamente, natural) esto no es posible, ni tampoco desde la visión teleológica de las causas, de hecho ambas llegan a la misma conclusión. Y parece paradójico que un hombre como sustancia sea causa de una relación. A la ciencia natural le basta con decir que un hombre particular genera a otro igualmente particular, pero la investigación que prosigue desde la analogía tiende a enfatizar los polos del proceso que son expresados por el filósofo como acto y potencia (1071a4). Hasta qué punto el acto y la potencia caen, si lo hacen, dentro del *proceso* se discutirá en otra ocasión.

A través del movimiento y la teleología la atribución de causas no “parece” entablar problemas tan graves como en el panorama de la filosofía primera (esto se discutirá en el tratamiento de la biología). Si bien, la teleología está inmersa tanto en la teología, que parece ser parte de la filosofía primera, como en la ciencia de la naturaleza. La atribución de causas en ellas es genérica, así para la física las sustancias móviles y sus principios (hasta llegar al principio inmóvil), para la biología las sustancias vivientes, etc. Pero esta atribución de causas, desde un punto de vista universal, no puede ser sino analógica o, por lo menos, así es presentada en Lambda. Es significativo que la analogía más grande sea la de *capacidad-efectividad*. En Gamma aparece la dupla de capacidad-realización (δύναμις-ἐντελεχεία) en dos ocasiones (1007b28; 1009a34) y sin referencia a *lo que es en tanto que es*. La analogía, por tanto, es la forma de considerar a los principios y causas de todas las cosas pero ¿es el método propio de los objetos de estudio de Lambda y de Gamma?

## Parte II

### La funcionalidad de los principios

#### Introducción

En el último capítulo se presentó de manera *dinámico-formal* el tránsito propio entre la naturaleza y sus principios, por otro lado, también se manifestó la existencia y desenvolvimiento de la naturaleza de los principios. Ambos momentos de la funcionalidad y dimensionalidad *ousiológica* se visualizan doblemente, sin embargo, como muchos otros filósofos han propuesto en la historia del pensar, el origen y la consumación de ambos polos (por apariencia) insinuarían una raíz común, la cual tiene como pregunta fundamental la enunciación de Parménides que se vuelve a traer a colación aquí: “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι”.

Desde el punto de vista del contenido objetual (formal-material) la naturaleza tiene principios y, de igual manera, los principios tienen su propia naturaleza. En esta dinámica consiste el tránsito de *lo real sin más*. Lo real sin más aquí tendría que expresar un supuesto anterior, ciertamente, no explicitado por los filósofos griegos y, en efecto, su no-contemplación sería la raíz de innumerables dualidades fluctuantes en la plétora de corrientes epocales fuentes de la filosofía. Como la palabra *real* viene cargada de tantos significados y, por si fuera poco, es formativa del concepto de realismo, como opuesto al idealismo, tendrá que reasignársele el sentido aquí establecido, esto no en contra de la tradición sino a favor, precisamente, de que en la filosofía griega no existía tal dualidad doctrinal, pero gracias a ella se conformó tal distinción después de Kant. En última instancia estas observaciones vienen efectuadas aquí por el hecho mismo del tránsito, pero su rendimiento tendrá lugar en los capítulos siguientes.

La οὐσία es, desde un punto de vista, lo más concreto, pero desde la construcción *lógica* de la teoría de la definición parece contener una problemática multifacética, como se verá todo esto es parte de un único concepto con múltiples funciones. Una de las objeciones más importantes y extremas del texto *Sobre las Ideas* contra la teoría platónica era la correlación predicativa que guardaban entre sí las diferentes Formas, las cuales tenían como



características ser unas, inmutables, eternas, *en sí*, etc. Cómo ocurría la participación *formal* y cómo la fenoménica puede ser reconstruido hasta cierto punto con los diálogos de Platón pero con deficiencias y escollos, además, para el filósofo de Estagira tal *proceso*, en el caso fenoménico, o *verdad real*, en el caso de las Formas, era baladí dada su negación a admitir tal distinción, en efecto, su demarcación estaba fundada en la predicación de los hechos.

Dejando de lado la increpación lanzada hacia el divino ateniense, su discípulo aventura una configuración diferente de la realidad. Se ha podido observar la existencia de una interconexión entre los distintos modos de representación de los estados de cosas y el creciente andamiaje teórico de un saber poseedor de cimientos universales y fundamentales. Dicha configuración inhiere en dos aspectos esenciales de los objetos y su conocimiento, por un lado, su estructura está presente tanto en los desarrollos predicativos como en los teológicos y físicos, por otro, parece conllevar una única continuidad de la naturaleza en ocasiones contradictoria. Como sea, Aristóteles sigue hablando de la teología como saber teórico junto con la física y las matemáticas, por ello, de manera general, puede decirse que la ciencia de Gamma la representa, lo relevante es conocer el sentido en que lo hace o si la contiene.

Tratar de explicar la vinculación entre Lambda y Gamma a través de la clásica bifurcación existente entre *metaphysica specialis* y *generalis*, o bien, por medio de la onto-teología, genera complicaciones que, además de ser anacrónicas, predisponen la comprensión dinámica de ambos textos. Esta afirmación, que podría tomarse como demasiado radical, presenta una modalidad distinta al momento de edificar ciertas cuestiones de las disciplinas particulares como se tendrá ocasión de dilucidar. Por otro lado, no se pretende restar importancia a la base escolástica y moderna que planta cara a la dualidad onto-teológica que, por cierto, no fue homogénea ni se puede reducir a cierta visión unilateral como ha podido observarse en las notas críticas y como quedará manifiesto también en posteriores análisis del corpus.

Es menester pues partir de una senda clara contenedora de las disquisiciones anteriores. En primer lugar, se trabajará la vinculación entre los objetivos de la filosofía primera y la

analogía que quedó a media explicación en el capítulo anterior. Posteriormente, se pasará revista a las funciones propias y particulares de la οὐσία en sus sentidos tanto ‘concreto’ como ‘universal’. Finalmente, tendrá lugar una síntesis teórica a partir de la concepción aristotélica de la vida y el intelecto. La construcción de la segunda consideración volverá en algunos puntos a textos ya trabajados y de la misma manera explorará sus posibilidades (aunque estas no sean propiamente aristotélicas) de evolución con la coherencia interna de los argumentos analógicos o proporcionales.

Sin embargo, esta última parte será pospuesta y aquí sólo se ofrecerán sus fundamentos y justificaciones en las doctrinas contenidas en el corpus. Como adelanto de una de las ramificaciones puede presentarse la idea de que el cosmos en cuanto sustancia contiene un sinnúmero de sustancias más entre las cuales nos encontramos nosotros, los elementos en su forma simple y lo por ellos compuesto, pero también los astros y el éter. Aristóteles no entra en la discusión sobre el contenido efectivo del universo en cuanto parte de un todo, aunque parezca hacerlo en las líneas iniciales de Lambda, de cualquier manera las indicaciones sobre la continuidad del conjunto se manifiestan en distintos pasajes de las obras y de su unidad depende una interpretación que pueda variar a la meramente ofrecida.

## Capítulo Tercero

### Los principios y la realidad (proporción y no contradicción)

#### § 6

Expresados los argumentos de Lambda el amigo de Hermias situaba en una sola teoría los principios y las causas de todas las cosas, incluyendo la difícil relación entre Dios y naturaleza. Este problema se le había presentado a Platón y a Teofrasto, si bien, con diferentes matices para cada uno. Varias cuestiones surgen de tal aporía, ¿Existe una conexión real entre Dios y naturaleza? ¿Cómo se da esa conexión? ¿Se da una dependencia o interdependencia entre ambos niveles? Si no hay conexión ¿Cuál es la necesidad imperante de sostener ambos polos?

Como no se puede negar la existencia (demostrada en Lambda) de la sustancia separada en el sentido más genuino se vuelve necesario sostener las dos dimensiones de Dios y la naturaleza y la última cuestión aparece como baladí. Ahora, la indagación acerca de la conexión puede tener un doble carácter si se piensa en términos teóricos, la conexión puede ser física-ontológica o bien gnoseológica. Aristóteles parece querer decir que efectivamente se da tal conexión en los dos ámbitos. Como muestra del primero están los textos de Lambda y el libro ocho de la *Física*, mientras del segundo, el *De Anima* y algunas consideraciones de la *Generación de los Animales*. Antes de pasar al abordaje de ambos puntos se considerará el aspecto teórico por el que los principios son comunes en cierta forma y en que medida depende de la analogía y proporción.

Platón en el *Timeo* escribe lo siguiente: “El lazo más bello es el que se realiza en tanto unidad, máximamente, a sí mismo y a sus combinaciones. Esto es, producido por la *proporción* efectuándolo bellísimamente.” “δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὅς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἐν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογίῳ κάλλιστα ἀποτελεῖν.” (*Timeo* 31c3) Más adelante, en este mismo texto Platón se refiere a la proporción que alcanza el todo del mundo dotándolo de unidad y, a la vez, de amistad (φιλία, *Timeo* 32c2) y en 56c3 habla de la proporción como algo asignado por Dios (igual sentido en 69b7). Aristóteles habla de la proporción de los elementos en el *De Caelo*

287b20 y dentro de la cosmología es quizá el pasaje más cercano a los usos de su maestro. Los demás usos dados en el *De Caelo* tienen una equivalencia a la proporción matemática, pero las funciones más importantes no son las aplicables a condiciones matematizables, como ha podido observarse.

Retomando la exposición de Delta sobre la distinción de unidad, la analogía consistía en cierta relación de una cosa con otra en un sentido amplísimo. Ahí mismo se mostraba la gradación de inclusión entre las distintas maneras de darse lo uno y cómo la analogía contenía a la unidad establecida por género. En este desarrollo de máxima generalización o proporcionalidad surgía la dificultad al momento de consumir una disciplina poseedora de tales características. Antes de volver al problema de una ciencia universal habrá que revisar algunos otros pasajes donde Aristóteles aclare de manera más sucinta el concepto de analogía.

El término ἀναλογία tiene un origen matemático, por lo menos, en el uso del que Aristóteles es deudor. En la *Ética Nicomaquea* (1131a29ss) al hablar de la justicia distributiva define la proporción como una “*igualdad de razones*” (ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων) que al menos implica cuatro términos<sup>63</sup>. Después de definir así la proporción Aristóteles distingue dos maneras en que se da: i) una continua, donde un término funge como dos en la relación, ii) otra, donde los cuatro términos son diferentes. La continua será identificada con la aritmética de los matemáticos, mientras la segunda con la geométrica, donde “el conjunto está en relación con el conjunto tal como cada cosa en relación con otra” “τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον ὅπερ ἑκάτερον πρὸς ἑκάτερον.”

En los *Segundos Analíticos* existe una relación entre la proporcionalidad y la naturaleza de los principios ligada de manera lógica con la filosofía primera. Hasta ahora el problema principal ha radicado en dos posiciones incongruentes de la teoría del saber, una vertiente nos impide construir una ciencia que no parta de un género, aunado a esto se encuentra la consideración de que la ciencia más universal nos ofrece los principios de todas las cosas (incluso trascendiendo la unidad genérica), por otro lado, parece darse una dualidad fundamental de los principios al existir una enunciación teológica de ellos y otra

‘ontológica’. El pasaje que comenta desde el punto de vista formal la relación de los principios con su saber es el siguiente:

Llamo principios de cada género a aquellos que no es posible demostrar que son. Por tanto, el que significan los primeros y los que de éstos parten, se supone, pero el que sean, ciertamente, para los principios es necesario suponerlo, pero para lo demás demostrarlo. Por ejemplo, qué es la unidad o qué es lo recto y el triángulo, pues se supone el ser para la unidad y la magnitud, pero las otras cosas se demuestran.

De los [principios] empleados en las ciencias demostrativas, ciertamente, unos son propios de cada ciencia, y otros comunes, pero comunes según analogía, dado que lo utilizable en tanto [se da] en el género está bajo la ciencia.<sup>64</sup>

En Gamma se dijo que el principio supremo era el de no contradicción, sobre él se volverá más adelante, este principio es transmitido por la tradición posterior como principio lógico, sin embargo, no es la única rama de las ciencias en donde radica su origen, aquí basta saber que su aplicación pertenece al objeto más genérico de las ciencias: ‘*lo que es en tanto que es*’. Tanto el objeto formal como el material son indemostrables en el sentido de que para ninguno es necesario probar su ser, se supone y a partir de ahí se demuestran las demás cosas. En el pasaje referido los ejemplos tienen que ver con objetos matemáticos los cuales no tienen una existencia física sino que son abstraídos según nos dice el filósofo, no se tiene que demostrar su ser sino suponerlo, bien que aquí podría tratarse de un *como si* fueran, o *como si* existieran, sus principios son particulares. Si entendemos la filosofía primera como una ontología abocada al estudio de la existencia entonces ésta no tiene que demostrarse (la existencia en general), pero sí la existencia o ser particular de cada ser. Como toda ciencia comienza por principios indemostrables tanto la ciencia de Gamma como la investigación de Lambda tendrán ‘principios’ indemostrables aplicables a sus objetos: *lo que es en tanto que es* en un caso y la “οὐσία” en el otro. Y como dirá Avicena Dios es una cosa a demostrar posteriormente en esa ciencia y no el objeto propio de estudio.

Posteriormente, Aristóteles dice que los principios comunes se dan sólo por analogía y menciona sobre este caso: “[principios] comunes son, por ejemplo, al retirarse algo igual de cosas iguales, las cosas restantes [serán] iguales” “κοινὰ δὲ οἷον τὸ ἴσα ἀπὸ ἴσων ἂν

ἀφέλη, ὅτι ἴσα τὰ λοιπά.” Por la naturaleza de los ejemplos se puede observar que se mantiene aquí una interpretación de la analogía como proporción matemática, pero sea como fuere, el hecho es que la funcionalidad del concepto ha dado suficiente luz acerca de las dimensiones que pueden abarcar los principios, en este caso para una comunidad de saberes.

Un problema más dentro de la atribución de principios analógicos a los objetos de la realidad es el de determinar si sus designaciones son homónimas o sinónimas. Según el ejemplo de las *Categorías* la función de la homonimia es mucho más extensa que la de la sinonimia, por ejemplo, podemos hacer una ciencia de los seres vivos donde se contenga el estudio tanto del hombre como del buey, incluso se podría pensar en una ciencia más general que contuviera a las plantas y todo tipo de ser vivo. Aristóteles dice que en estos casos el *sentido de la sustancia* (λόγος τῆς οὐσίας) es el mismo (o bien, el *sentido de su seidad*) y, por ello, son sinónimos, cuando se dice de ambos que son seres vivos su *seidad* está expresando el mismo sentido (λόγος). Desde el punto de vista concreto es la sustancia misma quien determina el sentido, desde el punto de vista universal es la clase o tipo (la *seidad* segunda)<sup>65</sup>. Por otro lado, se da la homonimia en aquellas cosas que comparten únicamente un apelativo común, como el hombre y su dibujo, de ambos se puede decir que son seres vivos pero con sentido diferente.

¿Podría entonces pensarse que la analogía es el medio utilizado por la función homónima? Volviendo a las cuestiones planteadas en la relación de Lambda y Gamma, en el primero de estos textos la analogía era la manera en que los principios podían ser los mismos para todas las cosas, pero en el segundo se considera la idea de los *Segundos Analíticos* de que una ciencia lo es de un género, y ya se dijo cómo se supera la aporía del ser transgenérico y categóricamente trascendental, ¿la analogía es entonces superada, o bien, se le confieren otras funciones? Si la función analógica es homónima tenderá hacia la equivocidad y se sigue que no podrá generarse una ciencia demostrativa, sino a lo sumo una cierta dialéctica o cierto conocimiento con apariencia de verdad. Entonces tendría que tener una relación más cercana a la sinonimia. Antes de pasar a la segunda parte del principio formal, hay que revisar otras apariciones del término en la misma *Metafísica*.

El polémico pasaje de Delta ha sido esclarecido en el capítulo anterior respecto a los diferentes sentidos de unidad, lo uno por analogía consistía en un conjunto amplísimo respecto a los otros tres tipos y por dicha adscripción puede por trasposición aplicarse a los seres. En el libro Eta, que recupera la investigación original de Lambda sobre las οὐσίαι, Aristóteles establece que existen varias formas de comprenderlas, una es como materia, otra como forma y una más como compuesto. Al tratar la segunda comenta lo siguiente:

Es manifiesto desde estas [consideraciones] que si realmente la sustancia es causa del ser de cada cosa, se ha de investigar en estas [diferencias] cuál es la causa del ser para cada una de éstas. Por lo tanto, ninguna de éstas es sustancia, ni la que se da combinada, sin embargo, en cada una se da lo análogo; y como en las sustancias lo predicable de la materia es lo actual mismo, también en las otras definiciones en mayor medida.<sup>66</sup>

Este pasaje será analizado en su contexto más adelante, aquí es importante rescatar el significado y función de lo análogo. El capítulo se dedica a elucidar la οὐσία como actualidad en las cosas sensibles, la primera parte de los argumentos tienen que ver con las diferencias (διαφοραί) y cómo éstas delimitan a los seres e incluso cómo son principios del ser (en Gamma se había hablado de los contrarios como principios de todo), aquí las diferencias son correspondientes a ciertos géneros y gracias a ellos se sabrá qué tipo y modalidad de ser le corresponde a tal clase de objetos. Pero el pasaje interpela declarando que la sustancia es la causa del ser de cada cosa, lo cual responde a una exigencia ontológica, pues como se dijo en Lambda la οὐσία viene primero en cualquier sentido (por tanto, también en el ámbito semántico y categorial), las diferencias son determinaciones modales extensibles al ser, así las últimas no son sustancias, ni las combinadas, es decir, las que tienen cierta mezcla con algún sujeto (‘estar en’, ‘ser de tal manera’) pero en ellas se da lo análogo. Siguiendo tal indicación algunos podrían argumentar a favor de la pseudo ‘pansustancialización’ (como si todo fuera οὐσία). Pero ésta no es la postura adoptada aquí, si bien es importante hacer notar que la función analógica tiene un rendimiento reflexivo bastante útil en las relaciones entre los saberes teóricos, precisamente, suponiendo esta capacidad de un objeto de tener un modo de ser con su sustancia analógica.

Además, puede recordarse que las *seidades* segundas dejan de aparecer en los textos. Esto puede deberse ya a un progresivo alejamiento de la doctrina preontológico-predicamental, ya a una separación de niveles teóricos en los sentidos de la οὐσία en la filosofía primera, de hecho lo análogo en el caso de los estados y demás modalidades reales está entre las clases y, como se ha dicho, hay clases y tipos (géneros y especies) en la categoría de sustancia (si bien segundas). Apelando a una distinción contemporánea podría decirse que la correspondencia y diferencia entre ambos niveles (primero y segundo) se da por la naturaleza misma de cada tipo, una la predicativa en tanto cumple una función semántica sirve para construir la formalización ontológica, por otro lado, la sustancia primera es el fundamento y principio óntico, es decir, ontogenético y causal. Por lo tanto, la distinción dentro de la filosofía primera carece de importancia si se empatan sus funciones<sup>67</sup>.

Ahora, el problema surge en decidirse si la analogía es mera proporción (y como tal exclusivamente matemática y, por lo tanto, abstracta) o bien es una propiedad de los seres. La mayoría de los intérpretes actuales se inclinan por la primera propuesta, mientras la segunda tuvo su auge especialmente en muchos escolásticos gracias a Santo Tomás, aunque no en todos, por ejemplo Duns Scoto proponía la univocidad del ser. Algunos pasajes parecen sugerir la idea de propiedad, sin embargo, el punto no queda siempre del todo claro, haciendo una lectura ortodoxa y literal del corpus habría que abocarse por la primera interpretación. De cualquier manera, hay que continuar la senda de los otros pasajes para tener un mapa más completo de la comprensión aristotélica de este término.

En el libro Theta se da una formulación de la analogía en relación con la actualidad o efectividad. Ahí se comenta la diferencia entre darse o existir en efectividad y darse en capacidad, y cómo a través de los singulares que inducimos nos es posible alcanzar un conocimiento sin necesidad de aprehenderlo todo, sino *teniendo a la vista lo análogo*<sup>68</sup>. La mayoría de los casos presentados hasta ahora permiten la sustitución de ‘analogía’ por ‘proporción’ y, como se dijo en la *Ética a Nicómaco*, ésta es de dos tipos. En el caso presente se da respecto a los casos individuales, para construir un conocimiento no es necesario abarcar por completo todas las cosas ni definir las, pues la analogía (en este



sentido) es equívoca y puede servirse de elementos particulares para generalizar. Por tanto, el problema del aparente doble objeto de estudio de la filosofía primera no es en cualquier caso sobre equívocos. Y la analogía no se da en sus objetos como ya se ha dicho, en última instancia no en el “ser” sino aparentemente en los principios.

Como puede observarse en este pasaje se da una aplicación de la analogía respecto de los conceptos superadores de la filosofía parmenídea, situación que tiene lugar también en Lambda como se ha citado más arriba, además, en este libro doce existe un avance de la concepción del concepto que ocurre gradualmente de los principios y causas de todas las cosas que, como elementos, son tres y como principios cuatro, hasta los principios de efectividad y capacidad y a la predicación universal posibilitada por el *sentido*<sup>69</sup>. Yendo por partes hay que comenzar con la analogía de los principios, causas y elementos.

Aristóteles dice que los principios y causas en cierta manera, universal y análoga, son los mismos para todas las cosas, después realiza una cuestión sobre la aplicabilidad de éstos a todas las figuras predicables. Es manifiesto que la causa de una sustancia será una sustancia pero no es tan claro que ella misma sea la causa de las predicaciones casuales y accidentales, de los estados, de los eventos, etc. El filósofo argumenta que se puede tomar precisamente lo análogo de las sustancias y las relaciones, ellas tienen forma, privación y materia, lo análogo no es que sea una propiedad inherente a las cosas, pero sí al conocimiento de los principios y de su capacidad universal de subsumir todas las clases, la existencia concreta da la multiplicidad, mientras la unidad predicamental (a través de la analogía de los principios) da la unidad.

Sin embargo, esto parece resolver sólo la cuestión semántica de lo uno y lo múltiple, pues ¿cómo se resuelve la unidad formal/funcional? Aristóteles opera en sus ejemplos con las causas motrices como diferentes para diferentes cosas, la versión física (como filosofía del movimiento) va paralela junto con la filosofía primera, una cosa es movida siempre por otra, por lo tanto, existe una dependencia cinética meramente *natural* o física, dicha dependencia escalonada no se sigue al infinito sino que encuentra su cenit en el motor inmóvil, en Lambda la conclusión es la misma a través de la disposición *ousiológica* que

concatena el universo, por un lado, como “lo primero de todas las cosas que mueve todo” “πρῶτον πάντων κινουῦν πάντα.” (1070b34), por otro, como la máxima actualidad/efectividad. Además, está la consideración de dios como pensamiento que se entiende a sí mismo, esta última idea será tratada más adelante. Tanto el camino físico como el teológico al primer principio llegan al mismo lugar, sin embargo sus objetos de estudio son diferentes así como sus motivaciones, esto también se tratará posteriormente.

Después, Aristóteles vincula la analogía con la efectividad-capacidad (1071a4), aquí hay que analizar si es la misma atribución que la dada en el libro Theta (1048a30). En Lambda el filósofo distingue las sustancias, designándolas como *separadas* (χωριστά), de otras realidades no separadas. A razón de esto los principios de todas las cosas son los mismos dado que sin ellas no existiría lo demás, coloca unos ejemplos y dice que, además, de otra manera serán los mismos principios por analogía: la efectividad y la capacidad. La afirmación es interesante. En primer lugar, toda la realidad depende de las sustancias y sus causas son otras sustancias y las causas son principios (en algún sentido), o van junto con éstos. En el ámbito conceptual y lógico se entiende entonces que las causas comunes son la materia, forma y privación, (así como el principio del movimiento y la causa final), mientras las sustancias son principios próximos reales. Parece que por dependencia tanto física como ontológica el principio de todo es el motor inmóvil, la dependencia no necesita explicarse aquí, pero ¿cómo es que existe una dependencia ontológica si el motor inmóvil parece a todas luces estar separado del universo?

Dejo esta pregunta para después. La segunda parte del pasaje nos dice que ‘de otra manera’ son los mismos principios por analogía: efectividad y capacidad, “pero hasta estos serán diferentes en y hacia cosas diferentes”. Pero ¿qué son el acto y la potencia? ¿Nociones, cosas, conceptos, de éstos: metafísicos, lógicos, reflexivos; o son modalidades del ser o estados de ser o disposiciones de la sustancia? Siguiendo el hilo del mismo pasaje en Lambda Aristóteles comenta que “la misma cosa a veces se da efectivamente a veces potencialmente” y equipara la efectividad con la forma y la capacidad con la materia. Entonces parece existir una dualidad de principios, el principio individual de cada sustancia y el sentido analógico de los principios que se dan a su vez en la sustancia pero como

modalidades de ella o estados. De la primera de estas determinaciones la última en el grado jerárquico es el motor inmóvil, de las segundas son los principios, causas y elementos mencionados en parte en Lambda, así como en el libro A de la *Metafísica* y en la *Física*: la materia, la forma y la privación; la causa moviente, la causa final; la efectividad y la capacidad. Además, de acuerdo con Gamma existe también el principio lógico de no contradicción.

La analogía sólo es aplicada al segundo tipo de principios, no hay analogía de las sustancias, ni de *lo que es en tanto que es*. Por tanto, parece existir una distinción entre la naturaleza de estos principios. ¿Si la analogía es meramente matemática, es decir, tiene siempre el sentido de proporción, la filosofía primera que incluya el segundo tipo de principios sólo será una investigación del *como si*? ¿Por ello Aristóteles reivindica en Gamma al erigir el principio de no contradicción como el principio supremo de la filosofía suprema? ¿La teología aristotélica es el tránsito directo de la física, entendiendo que ambas exposiciones contienen la doctrina de las causas como basamento?

Finalmente, aparece en Lambda el vínculo entre analogía y *sentido*. El pasaje dice: “Así, la que es tu materia, forma y lo que te mueve [serán diferentes] en mí, pero universalmente, por el *sentido* [formal], son los mismos.” “ἢ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κινῆσαν καὶ ἡ ἐμή, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ πάντᾳ.” (1071a28) Desde el punto de vista natural e individual sólo se habla de causas o relaciones próximas como principios, o bien de cadenas dependientes por las causas no particulares. Pero desde el punto de vista de la formalidad la función de la analogía es la que posibilita realizar una investigación de orden universal:

... Evidentemente, cada cosa se dice de muchas maneras, pero en las cosas [donde] se distinguen [sus sentidos] no son los mismos sino diferentes, salvo en lo siguiente [donde son los mismos] en todas las cosas: de una manera son los mismos para lo análogo, así la materia, la forma, la privación y lo moviente, de otra manera, las causas de las sustancias como causas de todas las cosas, así, al eliminar [a éstas] son eliminadas [las demás cosas]...<sup>70</sup>

Es decir, la primera manera en que son los mismos principios para todas las cosas es por la funcionalidad formal y análoga que guarda el *sentido*. Mientras en la segunda es la dependencia ontológica y la necesidad de la existencia de las sustancias. Ambas tienen su correlato en la exposición de Gamma. Así, la cuestión de la polisemia permite la equivocidad al igual que cierta forma de la analogía, pero no en la analogía de los principios, ni en la constitución de *lo que es en tanto que es* puesto que “*lo que es* se dice de muchas maneras, pero respecto a una cosa y a una cierta naturaleza y no homónimamente” (Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως...). En este sentido ¿puede la analogía faltante en Gamma ser suplida por la relación de unidad? si bien desde otras perspectivas manifiestan una equivocidad de distinto tipo, por ejemplo, con la función de la analogía en la metáfora. Sin embargo, es difícil igualar sin más la analogía con el πρὸς ἓν, pero digamos brevemente en qué medida pueden tomarse sus funciones como paralelas.

En primer lugar, Aristóteles no presenta ni a Lambda ni a Gamma como saberes de lo homónimo (o en su vertiente lingüística como saberes de lo equívoco), eso equivaldría a decir que no se está hablando propiamente de una θεωρία o de una ἐπιστήμη. Pues una de las características principales del *saber* es que sea sobre un género, y aunque en Lambda no se hable de *saber* se está hablando de la οὐσία como si fuera un género y de ella se dan varias clases. Por lo tanto, existen dos maneras de referirse a la analogía, una puede ser ‘metafórica’ y transgenérica como la usan los poetas en el lenguaje, y otra que implica una precisión teórica del *sentido*. De nuevo hay que recordar que la sinonimia no quiere decir únicamente la univocidad lingüística requerida para la lógica del saber demostrativo, sino también la referencia formal de las *seidades* segundas con sus sustancias.

En segundo lugar, no es fácil dejar de lado la discusión entre homonimia y sinonimia, pues el mismo Aristóteles niega que la inteligibilidad de *lo que es en tanto que es* tenga que ser homónima. Y dicha relación tiene que presentarse de una u otra manera con el πρὸς ἓν y con la fórmula de *una cierta naturaleza*. Se ha visto que la analogía puede, en algunos casos, ser homónima o en otros tener visos de sinonimia. Pero ¿qué pasa con el πρὸς ἓν?

Si identificásemos el  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$  con la analogía sin más, entonces estaríamos cerca de la postura de Tomás de Aquino al pronunciar la analogía del ser, sin embargo, Aristóteles no está diciendo propiamente que *lo que es* sea uno, sino respecto a un *sentido*, y se deduce el uso de *sentido* aquí porque *lo que es* se *dice* y no sólo *es*. Ahora, si consideramos los conceptos de  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$  y de analogía vinculados por el *sentido* que le damos a las cosas no hay necesidad de postular ni la analogía del ser, ni la contradicción que parece surcar siempre sobre la filosofía primera<sup>71</sup>. Esto último es a todas luces polémico pero es parte de la postura defendida en base a los argumentos dados hasta ahora.

Considerando las anteriores disquisiciones se evita caer también en la conclusión de que la analogía dé entrada a cierta  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma \ \epsilon\iota\varsigma \ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron \ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  dada la máxima generalidad de los principios bajo los cuales quedan subsumidas las cosas. Si bien, el filósofo establece la prioridad de la sustancia y la investigación de los principios de las sustancias, también es parte de esta ciencia lo inherente *por sí* a ellas. Será necesario hablar un poco de esto y, en primer lugar, de las sustancias.

¿Es la sustancia un género? La respuesta a esta pregunta suele ser negativa. En efecto, cuando Aristóteles en las *Categorías* distingue los dos tipos de οὐσίαι un tipo representa al individuo concreto, aquél que no está ni se dice de un sujeto, del otro tipo son las que se dicen en relación a un sujeto pero no están en un sujeto, es decir, las especies y géneros (*seidades* segundas). Pero existe una designación genérica de la sustancia, no así analógica. En Lambda lo común a las sustancias son los principios. Desde el punto de vista causal-real todas ellas tienen el mismo principio en la raíz de dicha red que las hace existir como naturaleza, éste es el motor inmóvil. Desde el punto de vista teórico-formal son los principios: materia, forma, privación, aquello para lo cual, o bien, efectividad-capacidad. Esto les da su unidad y se puede hablar de ellas como si formaran un género. De hecho en la *Física* 189a14 se aboga por esta generalidad si bien Aristóteles parece referirse a los objetos de la naturaleza subsumidos en la predicación, y que la sustancia como categoría es un género<sup>72</sup>.

La conclusión de estos argumentos podría ser: los principios hacen posible que la sustancia sea un objeto de estudio (un género) y no que la sustancia en general por sí misma lo sea.

Precisamente lo mismo sucede en Gamma pues se supone a *lo que es en tanto que es* como un género. Además, hay un uso de la analogía como medio de conocimiento, así lo expone Aristóteles en algunos lugares, lo cual podría indicar su doble función: como característica de los principios y como modo de comprender ciertas cosas<sup>73</sup>.

Finalmente, hay que dedicar un espacio a la función equívoca de la analogía. En la *Poética* al analizar los tipos de nombre, el filósofo habla sobre la metáfora, la cual constituye una reciprocidad intercambiable, puede ser del género a la especie, viceversa, de una especie a otra especie o por analogía, la analogía es explicada aquí de la manera en que lo fue en la *Ética Nicomaquea*, es decir, en el sentido de proporción, sin embargo, la distinción aquí radica en la mínima precisión referencial de atribución que pueden tener los elementos sujetos a comparación, precisamente porque la función poética escapa del análisis demostrativo de las ciencias, el pasaje sobre el particular es el siguiente:

Y digo [que algo] es análogo, cuando tenga semejanza lo segundo respecto a lo primero y lo cuarto respecto a lo tercero: en efecto, se dirá lo cuarto en cambio de lo segundo o lo segundo en cambio de lo cuarto. Y a veces se colocan en cambio de lo que se dice respecto de aquello que es. Así, digo por ejemplo, que tiene semejanza la copa de Dioniso y el escudo de Ares, se dirá, por lo tanto, a la copa escudo de Dioniso y al escudo copa de Ares.<sup>74</sup>

Aunque el modo de proceder de la proporción sea el mismo en la función homónima y en la sinónima, existe una diferencia de *sentido*, como se aclaró en Lambda, pues la relación e intercambio entre escudo y copa ocurre por una matización meramente accidental, lo cual no ocurre en el ámbito de la predicación con *lo que es en tanto que es* y lo que le pertenece por sí. El *sentido* se convierte uno en Gamma, mientras en Lambda los principios se vuelven los mismos (es decir, conforman una cierta unidad) para todas las cosas. Este λόγος tiene una vinculación directa con la forma en el nivel de las causas, como se ha podido ver, en algunas ocasiones Aristóteles intercambia estos conceptos como sinónimos, de ahí que la causa formal explique el sentido de la cosa, en otras palabras, su constitución onto-semántica y no sólo como esencia, entendida como cierta definición. Ciertas ideas parecen chocar con lo expuesto en la *Ética Nicomaquea* pues ahí se definió a la proporción como la igualdad de λόγοι y después se dice en *Categorías* que sólo la sinonimia guarda

unidad de λόγος y, finalmente, la *Poética* sugiere que la acción analógica también es homónima, como se ha indicado en las notas, tendríamos que decir que la palabra analogía se usa de muchas maneras.

## § 7

Al preguntarse por el origen del principio de no contradicción en la filosofía aristotélica es necesario adentrarse en diversas veredas tanto del motivo teórico como, seguramente, crítico de los pensadores anteriores. Además, éste es llamado “el principio más sólido” (βεβαιοτάτη ἀρχή) de todos y se encuentra en la antesala de la ciencia más universal, por tal razón se indicarán las formas que aparecen de él en el libro Gamma únicamente para tratar de dar luz sobre la naturaleza de esta nueva ciencia.

Antes de enunciar el principio Aristóteles en el capítulo segundo, de acuerdo a la estructuración clásica del libro, habla de que la ciencia más universal tendrá que vérselas también con los contrarios de sus objetos y asevera que de los contrarios una de sus series es privación: “...y todo [contrario] es referido a *lo que es* y *lo que no es*, y a lo uno y múltiple...” (...καὶ πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, καὶ εἰς ἓν καὶ πλῆθος...), sobre esta frase volveré después, lo importante a establecer aquí es la polaridad de la realidad. Aristóteles ya había aclarado la cantidad de principios tanto en la *Física* como en Lambda, dos opuestos: forma y privación, y la materia. Los opuestos y contrarios son necesarios por tanto para la dinámica física y ontológica, sobra decir, lógica. Uno de los mayores problemas de los filósofos anteriores radicaba en la cuestión de lo que es y lo que no es, así como de la unidad y multiplicidad, Platón dedicó muchas líneas de sus diálogos al respecto así como el *Parménides* por entero.

Aristóteles menciona varias veces el problema y el escollo que encierra para el conocimiento y dabilidad de lo real. En algunos casos resuelve el problema a través de la distinción de los estados efectividad/capacidad, pero en Gamma va incluso más allá y una de sus estocadas principales contra dicha aporía viene de la mano del principio de no contradicción. La argumentación de esta sección del libro Gamma comienza preguntándose

si es el mismo saber el que deberá ocuparse de los axiomas matemáticos y de la sustancia, la respuesta dada en seguida es que pertenece a una única ciencia la cual es la correspondiente al filósofo, y la razón es que tales axiomas se dan en todos los seres y no únicamente en un género separado de los demás. Conviene detenerse un momento en esta afirmación.

Anteriormente se había dicho que para que una ciencia tuviese la posibilidad de serlo necesitaba dedicarse a un género, sin embargo, la formulación aquí ofrecida parece decir que tales axiomas, o bien, adelantando la argumentación, que el principio de no contradicción trasciende a los géneros individuales puesto que los contiene, de ahí que la ciencia que parta de tal principio será ella misma transgenérica. Sin embargo, hay que considerar otros hechos. En primer lugar, se ha hablado suficiente de que “lo que es” en tanto objeto de estudio de Gamma no es el ser en general (pues es una clase de lo que es), razón por la cual Aristóteles lo mienta como clase (no delimitando el concepto a su habitual significado), en segundo, la argumentación del pasaje aquí referido va en orden a aclarar la distinción realizada por otros pensadores donde sus saberes tratan de géneros particulares, así el mismo filósofo dirá más adelante: “la naturaleza es un género de lo que es” “ἐν γὰρ τι γένος τοῦ ὄντος ἢ φύσις” (1005a34), por ello el físico queda superado por quien teorice sobre lo universal y la sustancia primera, de la misma manera el filósofo aboga por el conocimiento de lo apuntado en los *Analíticos* (sin especificar si se trata de los primeros o los segundos, pero por el contexto puede pensarse en los últimos). Si suponemos que Aristóteles se refiere en Gamma a *lo que es* en el sentido más general, entonces él mismo estaría poniéndose en aprietos respecto la doctrina de los *Analíticos*, por otro lado, ¿sería posible una ciencia que contuviera también *lo que es* por coincidencia? ¿O ella dejaría de ser ciencia en el sentido aristotélico de los *Analíticos*? como de hecho sostienen muchos de los intérpretes. Otra contradicción que parece desprenderse de tomar el objeto de Gamma como el ser en general es que no hay ciencia de las coincidencias, como lo puede haber, en cambio, de los accidentes propios, por ejemplo, las matemáticas. Después se regresará a estos temas. Después de la introducción sobre las características del principio rector de los axiomas viene dada su enunciación la cual se refiere aquí:



Digamos de entre éstos, cuál es el [principio]: En efecto, es imposible que lo mismo se dé y no se dé a la vez en lo mismo y respecto a lo mismo (y cuantas otras [cosas] podamos especificar, sean especificadas respecto a los escollos lógicos), éste es, precisamente, el más firme de todos los principios: pues tiene la distinción que ha sido mencionada. Ciertamente, es imposible a cualquiera suponer a lo mismo siendo y no siendo, como algunos piensan que dijo Heráclito. En efecto, no es necesario que lo que alguien dice, también [sobre] estas cosas lo suponga; y si no es posible que se den a la vez en lo mismo los contrarios (y hay que especificar en nosotros y en la misma proposición las cosas acostumbradas) y si la opinión contraria es en otra opinión la contradicción, manifiesta es la imposibilidad de suponer a la vez que lo mismo es ser y no ser para lo mismo: pues si [alguien] pudiera tener a la vez opiniones contrarias se habría engañado sobre esto. Por ello, todos los que demuestran arriban en aquella opinión última: en efecto, el principio por naturaleza y de todos los axiomas es éste.<sup>75</sup>

Hay en este pasaje varias formulaciones del principio y con distinto alcance. En primer lugar, está la formulación ontológica dependiente del verbo *ὑπάρχειν* el cual tiene un fuerte sentido existencial, otro modo de entender el verbo es como ‘ser inherente’, y se nos dice que es imposible (no hay modalidad) que lo mismo (alguna predicación) inhiera y no inhiera a la vez (condición temporal necesaria) en lo mismo (de quien se predica) y respecto a lo mismo (es decir, en la misma relación/*sentido*). Sobre cada uno de estos elementos se ofrecen distintas interpretaciones, además, aquí se entiende la partícula *ἄμω* como temporal. Hay que aclarar cada uno de los elementos antes de pasar a las siguientes formulaciones.

El primer ‘mismo’ se refiere, sin duda, a las predicaciones y, para añadir precisión, a las predicaciones que puedan contradecirse o bien que tengan contrario (es decir, una sustancia no tiene contrario, ni es predicado, por lo menos la primaria de acuerdo a *Categorías*). Ahora, ¿se incluyen aquí todo tipo de predicaciones? ¿Tanto las sustancias segundas, que se dicen de un sujeto pero no están en uno, como los individuales, clases y tipos de los predicables distintos a la sustancia? Dado que el principio tiene validez universal y tiene la “distinción mencionada”: no es hipotético, es el más conocido, etc. Parece que su aplicación es trascendente respecto a cualquier objeto particular de las ciencias, pero ¿será aún aplicable a las relaciones y coincidencias accidentales que caen fuera del objeto de estudio de Gamma? Y, por lo tanto, ¿podrá ser aplicado en cualquier instancia de lo real?

Cuando se dice: “es imposible que lo mismo se dé y no se dé a la vez en lo mismo y respecto a lo mismo”, la imposibilidad manifiesta un no-estado tanto lógico como ontológico, es decir, no es posible ni pensarlo ni serlo, “es imposible –continúa Aristóteles– para cualquiera suponer a lo mismo siendo y no siendo” sin embargo, algunos suponen que es posible, como se piensa decía el filósofo oscuro. Por un lado, el filósofo ataca aquí la afirmación o convicción psicológica de algunos pensadores que sostienen la posibilidad de contradecir el principio, esto lo desarrollará con mayor profundidad en el siguiente capítulo, por otro lado, enuncia el principio en su forma psicológica e incluso gnoseológica. El segundo ‘mismo’ de la primera fórmula así como el de la segunda, indica el sujeto, pero ¿es el sujeto gramatical o bien el sustrato concreto, o la sustancia? Nuevamente hay que decir, puesto que el principio viene enunciado desde varias perspectivas este *sujeto* debe valer en ambos respectos<sup>76</sup>, si bien, la prioridad es hacia la sustancia. Otra cuestión importante es el uso de la partícula ἄμα que tiene tanto valor temporal como no temporal, verter por *a la vez* sugiere un uso temporal, pues un sujeto puede tener predicados contrarios en diferentes tiempos, otro problema es hasta qué punto afecta el tiempo al principio de no contradicción. La expresión *respecto a lo mismo* (κατὰ τὸ αὐτό) agrega que tampoco se da en relación a lo mismo, lo cual es indicación del *sentido* (λόγος).

Las siguientes formulaciones están relacionadas más con el ámbito lógico, si bien combinan tanto el modo ontológico del darse (ὑπάρχειν) con el suponer (ὑπολαμβάνειν), al hablar de los contrarios y de la contradicción en la opinión, sin embargo, formulaciones más exactas de la enunciación lógica aparecen en *De Interpretatione* (21b17) y, más adelante, en Gamma (1011b13): “Luego que la opinión más sólida de todas es: no son verdad a la vez las proposiciones antitéticas” “Ὅτι μὲν οὖν βεβαιοτάτη δόξα πασῶν τὸ μὴ εἶναι ἀληθεῖς ἄμα τὰς ἀντικειμένας φάσεις”.

Se comenzará con la naturaleza del principio. Como ya se tuvo ocasión de señalar, hay distintos tipos de principios, de los cuales unos son comunes y se dan por analogía (*An. Po.* 76a37), el principio de no contradicción tiene que ser de este tipo, por lo tanto, al igual que en Lambda el principio de Gamma es según analogía, lo cual no modifica en nada que el

objeto de estudio de éste último saber sea un *tipo* de ‘lo que es’ y no el ser sin más. Sin embargo, algo que es cierto es que tanto el objeto como el principio no se identifican con ningún género de las cosas predicables, pues los tienen que contener, en el caso de ‘lo que es en tanto que es’ hay algo más general que es el ser *transgenérico*, en otros sistemas filosóficos, por ejemplo, para los estoicos será el *algo* ( $\tau\iota$ ), idea adelantada por Platón en el *Sofista*. Antes también se había hablado de la imprecisión que guarda el término  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  respecto a sí mismo y a su compañero  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ . Evidentemente, Aristóteles es consciente de las funciones relativas de ambos y de la limitación que tienen en las ciencias particulares, pero de igual manera tiene dos distintas aplicaciones de la analogía, como se ha apuntado, una equívoca (aplicada especialmente en la poesía) y otra sinónima, ésta última a pesar de ser analógica (un conjunto mayor al género) podría ser tomada como si fuese un género (o clase, o tipo) por referencia a la unidad del *sentido*.

Considerando las últimas conclusiones surgen otros problemas relativos a las distintas formulaciones, ¿Cuál de ellas tiene prioridad y por qué? ¿Se puede hablar de una distinción real entre ellas? ¿Qué tan universal es el principio de no contradicción? Es cierto que hay una vinculación por las funciones que desempeñan ciertos conceptos de la estructura reflexiva aristotélica, por ejemplo, la constitución onto-semántica de los predicables, la aparente concatenación entre los tipos de sustancias (de acuerdo a Lambda), así como el grado y naturaleza de la verdad, a veces lógica a veces ontológica. Por otra parte, parece darse la distinción entre estos conocimientos y maneras de proceder, no siendo ya una amalgama como en ciertos presocráticos, es decir, hay una constitución vinculativa patente de los principios la cual conlleva, además, una prioridad.

Para Aristóteles el principio de no contradicción no es exclusivamente una formalidad lógica. De hecho su preeminencia es ontológica, sin embargo, como se ha reiterado, parece que el saber de Gamma apunta hacia una dirección, es decir, contiene una unidad de sentido y aunque este saber se presente como el más universal (el más universal posible en cuanto demostrativo y unívoco en realidad, pues un “saber” analógico no demostrativo y equívoco podría ser más universal) habrá que medir la efectividad y acción propia del principio que lo fundamenta.

A pesar de todo Aristóteles no menciona en este texto que el principio de no contradicción se dé, como en Lambda, por analogía. En Delta al analizar los diferentes sentidos de “principio” se habló de algunos que podían identificarse con las causas, mientras otros se decían en un sentido diferente como el principio de donde se comienza a aprehender (πρότερον - ὕστερον) y “lo primero desde donde es cognoscible el objeto, por ejemplo, las hipótesis de las demostraciones” (1013a14), el principio analizado en Gamma sería de este último tipo. Unos principios son internos otros externos, el principio de no contradicción por su carácter ontológico tendría que ser interno, si bien, como *conditio sine qua non* de lo que es la cosa o la realidad en cuanto inteligible.

Es menester compulsar estas delimitaciones con la función aporética de la investigación explanada en el libro Beta<sup>77</sup>. La segunda aporía cuestiona de manera directa por el problema enraizado en el objeto y el principio de Gamma. Ahí se pregunta sobre la viabilidad de que sea una sola ciencia la encargada de los principios y de la sustancia y, como se ha visto, Gamma responde afirmativamente, ¿cuál es entonces la relación y la dificultad circunscrita en los principios de la realidad que hace a Aristóteles erigir tal aporía? Hay que iniciar con el tema de la prioridad.

Tanto las causas como los principios en sentido universal y analógico son primeros por naturaleza, pues la funcionalidad conforme a lo uno nos autoriza a establecer ciertas premisas y condiciones generales para todas las cosas, algo así como una ley. Ahora bien, estos principios tienen la característica especial que les permite funcionar tanto en el ámbito universal como en el concreto, así la materia en el sentido general lo es para todas las sustancias sensibles, mientras concretamente desde el punto de vista interno, por ejemplo, en el humano la materia viene dada por la mujer, desde el punto de vista externo, es decir, la materia en movimiento (causa eficiente), por las eventualidades, de las cuales la primera sería la relación entre padre y madre. La prioridad de lo universal de la materia viene dada por la necesidad imperante de que las sustancias sensibles no pueden existir sin ella, e igualmente sucede con las causas eficiente y formal. Al momento de indagar la cuestión en el principio de no contradicción parece complicarse la aplicación. Su prioridad universal es mentada por Aristóteles sin dubitaciones, además es presentada con una prioridad valedera

para las demás ciencias, sin embargo, como muchos de los intérpretes apuntan el escollo aparece con los casos concretos y, por lo tanto, el sentido de prioridad que guarda en relación con ellos.

Tanto en la *Física* como en *Lambda* se habla de los principios (allí homologados con las causas) siendo tres: los contrarios y la materia. Y se dice que sólo la materia cambia. Además, ésta es potencialmente ambos contrarios. Desde un punto de vista general lo potencial es una posibilidad y como tal no va en contra del principio de no contradicción. Pero ¿Qué pasa si se acepta, junto con varios comentadores, la materia prima o bien, como en otros casos, se habla de un ser potencial existente?

Un ser potencial existente tiene que ser un sujeto o sustrato (ὑποκείμενον), si bien en la mayoría de los ejemplos son sujetos entendidos como sustancias, por ejemplo, un pedazo de mármol es en potencia una escultura, o Lisias es potencialmente sabio. Estos ejemplos ya ofrecen suficientes problemas por lo que hay que analizar sus elementos punto por punto. En ambos casos se presenta una sustancia como sujeto “siendo potencial”, si bien Aristóteles aclara en posteriores dilucidaciones del mismo libro *Gamma* (1007a21ss) cómo dicha οὐσία, en tanto ‘lo que es el ser’ (τὸ τί ἦν εἶναι), tiene unidad significativa, mientras la predicación es siempre variable de cualquier sujeto. Ésta es una distinción fundamental en el complejo funcional de la predicación aristotélica. Sin embargo, el asunto no es meramente predicativo, sino además onto-lógico, de ahí que siempre exista una dificultad al traducir el τὸ τί ἦν εἶναι por ‘esencia’<sup>78</sup>.

En el primer caso el mármol constituye una materia para el artista, lo interesante en el caso de las técnicas es que tal materia cumple una función pre-definida que hace de su materia un sustrato bastante indeterminado, pero sólo desde un punto de vista relativo, pues el mármol ya es una materia informada, de cualquier manera de ella se puede decir que es potencialmente un hombre o un no-hombre, de la primera predicación sólo se admite su afirmación a través de la homonimia, la segunda predicación, en cambio, puede admitirse tanto desde la homonimia como desde la sinonimia, la situación es que se puede predicar: la materia (mármol) es potencialmente hombre y no hombre mientras no reciba forma, como

se ha mencionado Aristóteles fue consciente de ello y lo expresó diciendo que la materia es potencialmente ambos contrarios, por lo tanto, ¿es posible pensar o decir que algo es a la vez lo mismo y no lo mismo?

La potencia salva el principio de no contradicción en la dimensión ontológica si no se considera como realidad efectiva, pero parece que desde la predicativa no, por esa razón es importante concebir el proyecto de Gamma como cierta amalgama disciplinaria que por la tradición estamos acostumbrados a deshilar, además una cosa es predicar dentro de una ‘ciencia demostrativa’ y otra desde la homonimia como en el caso de las artes, pues esto también puede darse en la poesía donde la ‘unidad’ por analogía sería capaz de representar proporciones trans e inter-genéricas. Por ello la prioridad del principio va de la mano con la prioridad de la sustancia. En resumidas cuentas el ser posible en caso de existir viola el principio de contradicción.

El segundo ejemplo decía “Lisias es potencialmente sabio”, ser sabio es una característica del hombre, es decir, de una sustancia, en tanto tenga intelecto y otras características, Aristóteles dice que son propiedades inherentes al hombre tener alma (biológicamente) y tener intelecto pero no son condiciones suficientes para ser sabio, hacerse sabio es un proceso perfectivo y, por lo tanto, es un predicado e inherencia que puede darse o no darse en determinado sujeto. En este caso el predicado es mucho más preciso y, para decirlo de alguna manera, más unívoco y sinónimo que en el caso de la escultura. Sin embargo, dicha precisión siempre es relativa pues puede dejar de ser sabio, por lo que el problema del principio sigue siendo su valor temporal. Nuevamente el hecho de considerar un objeto potencialmente nos conduce a problemas de aceptación universal del principio.

El tiempo es la condición ontológica de que el principio de no contradicción tenga validez y sea verdadero para las sustancias y sus predicables, además, si se habla estrictamente de las sustancias en acto, por ejemplo, se toma el principio no sólo representando a la sustancia por antonomasia (i. e. la forma pura, el motor inmóvil), sino también la sustancia en sentido general, como aquello primero cognoscible, primero en el orden del ser y cuasi inmutable desde el punto de vista teórico, el principio de no contradicción seguiría siendo verdadero

en un ámbito, ciertamente, más que ontológico (i. e. metafísico). Sin embargo, no pasa lo mismo con el entramado meramente lógico. En un pasaje de los *Segundos Analíticos* (77a10ss) se realiza una demarcación entre la formación del razonamiento demostrativo y su independencia del principio de no contradicción, el comienzo del pasaje dice: “Y lo que no es posible afirmar y negar al mismo tiempo, ninguna demostración lo supone...”<sup>79</sup> dando lugar a un ejemplo de razonamiento correcto donde el principio de no contradicción ha sido violado. Por lo tanto, se vuelve a concluir que para Aristóteles el principio tiene valor preponderantemente en su explicación y uso de la filosofía primera, siendo las enunciaciones lógica y psicológica formulaciones “débiles”.

## Capítulo Cuarto

### Los principios y los fenómenos

#### § 8

Aristóteles en el libro Épsilon realiza un análisis de por qué cada ciencia difiere entre sí, un análisis similar se encuentra en el *De Anima*, todo ello a razón de conocer el lugar y lo que se ha de investigar en la ciencia presentada en Gamma<sup>80</sup>. La enunciación no difiere pues “se han de investigar las causas y principios de las cosas que son en tanto que son”. Hasta este momento se ha trazado una línea, si bien de dirección ambivalente, a través del tránsito entre los principios de la naturaleza y la naturaleza de los principios, es momento de exponerla con todo el material reunido.

Primeramente, dicha ciencia contempla tanto su objeto de estudio como sus causas y principios, esta aseveración establece una distinción que no puede ser baladí y tal distinción habla precisamente del tránsito. Pero ¿Cuál es la importancia de este tránsito? La distinción entre los principios de Aristóteles y sus predecesores va más allá de comparativas entre las distintas causas (material, formal, eficiente y final) como él mismo desarrolla en el primer libro de la *Física*, el motivo ulterior se encuentra en la estratificación de niveles del conocer mismo de los principios, se puede uno preguntar si es o no viable atribuirle al mismo filósofo tal distinción de niveles, sin embargo, lo más importante es que se encuentran ahí sin estar explícitamente diferenciados. Hay que analizar más detenidamente dicha afirmación.

Esta diferenciación que ha sido mencionada puede ser entendida como el germen de los grandes dualismos posteriores, el objetivo no es pues hacer de Aristóteles el padre de tal distinción, algunos incluso dirían que esto ya había sido realizado por Platón. Lo relevante es pues la vinculación y convivencia de dos tipos de formas de ver y concebir los principios, es por eso que dentro de los capítulos anteriores se insistió en la consecución de unos y otros a pesar de que al final del “proyecto” aristotélico no importara que investigación hubiese sido concebida primero.



Lambda es el primer avance en tal dirección. Como ha sido explicitado hay dos momentos de la investigación que son complementarios, una teoría de la sustancia en general y un desarrollo más íntimo sobre la sustancia por antonomasia. En el primer caso se dice que aunque el todo entero sea una serie o ya tenga partes, la sustancia es primera. Por la manera de expresarse se pueden deducir dos cosas, que la sustancia en el universo es primera, es decir, no hubo nada anterior a la sustancia, lo cual concuerda con las exposiciones y teorías del *De Caelo*, además, puede deducirse también que desde el punto de vista real y predicativo no hay cosa anterior a la sustancia lo cual concuerda con *Categorías*. El primer momento de esta investigación es sumamente general pero a la vez contempla una unidad en todas las distintas sustancias, la búsqueda de la unidad en la multiplicidad, es decir, de los principios, es una de las más grandes problemáticas en las filosofías anteriores, y Aristóteles aquí ofrece una doble visualización de los principios. Hasta qué punto textos como el *Parménides* de Platón y otras de sus exposiciones tienen aquí un trasfondo crucial es tarea de otra investigación, pero lo que sí puede traerse a luz es el hecho mismo, originario como tal, de la explicitación del problema de los principios.

En este sentido no es el tránsito mismo lo más importante a pesar de que tradicionalmente así se haya observado (pues su importancia histórica sí es fundamental), sino el hecho de que a pesar de darse de una manera consciente Aristóteles sigue tratando de llevar a concordancia teórica ambas expresiones de los principios. Gamma es la indicación de la primera parte de ello como se ha visto. “Lo que es en tanto que es” es una fórmula con un amplio espectro de connotaciones y funciones, de alguna manera tal expresión busca precisar los sentidos y aspectos esenciales de una cierta “ambigüedad” con el uso del concepto οὐσία. Esta ambigüedad o polaridad del concepto era, ciertamente, mucho más marcada para los contemporáneos del filósofo, donde la distinción del fenómeno real y el percibido o de lo teorizado apenas tenía su aparición en Platón, el *Parménides* seguramente fue uno de los diálogos más problemáticos al que se enfrentaron los lectores de aquella época y hasta nuestros días no ha dejado de ser analizado y comentado.

La distinción entre ser, lo que es y οὐσία ya se encontraba precisada en Platón, si bien no de la manera ni con los alcances que Aristóteles le propició<sup>81</sup>, aquí esta distinción tendrá

que tomar lugar esencial para comprender el desarrollo de la filosofía primera. Por lo tanto, continuaré con tales precisiones antes de volver a la comprensión y ‘unificación’ encontrada en el libro Épsilon.

Es cierto que en muchas ocasiones estos conceptos son intercambiables, guardan una cierta sinonimia y se complementan en las construcciones teóricas más abstractas, pero también ofrecen diferencias importantes y esenciales sobre la naturaleza de los principios. Platón distinguía una doble funcionalidad del concepto “ser”, y de alguna manera este eco diferenciador trasminó hasta Aristóteles. La primera hipótesis del *Parménides* es una exposición negativa acerca del uno, sin embargo, es digno de considerar que su expresión venga dada como “εἰ ἓν ἔστιν”, es decir, que incluya el verbo ser, Platón le da aquí un sentido tan sutil a su función que parece eludir cualquier predicación, en efecto, incluso la absoluta autoidentidad como sentido del ‘ser’ es negada dentro del enjambre dialéctico, en otras palabras ser y uno no difieren en nada tal que sólo ellos ‘existen’, de ahí que muchos opten por entender la frase como “hay uno”, de ahí que la hipótesis concluya con una fórmula aparentemente contradictoria “de ninguna manera el uno es”.

Por otro lado, la segunda hipótesis enfrenta el hecho de que ‘es’ tiene un significado diferente a uno, es decir, se ha convertido en un predicado. Por supuesto hay muchas maneras de interpretar este paso, ciertamente Platón no estaba pensando en términos aristotélicos de predicación, exclusivamente, su preocupación principal o, por lo menos, la más explícita es la problemática de la participación, por eso en la primera hipótesis el uno no participa de la οὐσία mientras sí lo hace en la segunda. Aristóteles ya desde el *Sobre las Ideas* había criticado la multiplicación que de las cosas hacía su maestro y una de las maneras en que intentó superar la propagación de las Formas fue con su doctrina de las *Categorías*, en otras palabras, a través de la predicación, pero eso sólo fue una parte de contenido total de tales implicaciones.

El sentido técnico de οὐσία en Platón designa la dimensión eidética, así en *República* dice que el Bien está más allá de la οὐσία, en *Parménides* (133c) vincula el concepto con las Formas, y en *Sofista* (248a) y *Timeo* (29c) lo contrapone al *llegar a ser* y al conocimiento

por medio de la sensación, la οὐσία constituye el sustento de la realidad fenoménica, es la dimensión de los principios y tiene el carácter de realidad verdadera. Para Aristóteles las sustancias son los principios, si bien, es una respuesta que tiene que ser matizada, pero primero se tiene que abordar la distinción entre los términos.

Existen dos maneras de entender el ser y 'lo que es' de manera general en el filósofo de Estagira y ambas contienen una propiedad real además de lingüística. Más arriba se dijo que la formulación aristotélica de Gamma trataba de precisar el sentido de la οὐσία, pues desde sus sentidos podía considerarse un concepto ambiguo; ha llegado el momento de aclarar esta afirmación. Dicha ambigüedad es característica de los conceptos básicos de Aristóteles debido a la polisemia que guardan, ésta es una propiedad semántica pero que tiene un trasfondo real, ontológico, tal bivalencia es lo que he venido denominando como funcionalidad. El hecho de que los predicables sean mentados como propiedades o modos da pie para entenderlos como preformativos<sup>82</sup>, esto resulta fácil de captar en todos los modos pero ¿Qué pasa con la sustancia?

Primero ¿Qué pasa con el ser? Dos características complementarias son mentadas acerca de 'lo que es', incluso inseparables que implican a su vez dos maneras de concebirlo, en *Tópicos* (121a17) se dice: “κατὰ πάντων γὰρ τῶν ὄντων τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν κατηγορεῖται, ὥστε καὶ ὁ λόγος αὐτῶν.” “En efecto, lo uno y lo que es se predicán acerca de todos los seres, de modo que también el sentido de ellos”, 'lo que es' está usado aquí en un sentido generalísimo igual que lo uno, pero el objeto de lo que se predicán son las mismas cosas que son. Es común encontrar en Aristóteles y en otros pensadores anteriores el uso del participio neutro plural del verbo ser para designar las cosas efectivamente existentes, sin por ello designar el ser la existencia, la segunda parte de la cita es muestra de ello, el logos sin duda indica el sentido, como en la conocida expresión de *Categorías* “λόγος τῆς οὐσίας”.

Hay pues en esta frase una expresión doble en 'lo que es', una para designar el predicable máximo y en tal respecto “vacío”, pero no lo suficientemente vacío ya que predica

igualmente la unidad, y otra expresión general para designar las cosas concretas, sea dicho singular o pluralmente, ambas implican la generalización de lo concreto. Pero esto choca con nuestra percepción de lo concreto y lo abstracto, en efecto, parece darse una contradicción. Sin embargo, el *que es* y el *qué es* en Aristóteles impiden tal cosa, pues es aquí donde se da una de las soluciones al problema de lo uno y lo múltiple, pero será hasta Gamma donde se pueda apreciar el resultado de esta asimilación.

La segunda característica aparece en *De Interpretatione* (16b19), en esta obra el filósofo expone la función de los verbos en tanto pueden padecer inflexión y la manera en que ‘cosignifican’ algo, después dice lo siguiente:

Por lo tanto, éstos expresados por sí mismos (i. e. los verbos) son nombres y significan algo, en efecto, el hablante detiene al pensamiento y el que escucha reposa, pero de ningún modo significa si es o no, ciertamente, ser o no ser no son signo de la cosa efectiva, ni si dijeras *lo que es* solo. En verdad, él mismo es nada, pero connota cierta combinación, la cual no es pensada sin los componentes.<sup>83</sup>

Aquí aparecen dos consideraciones más acerca de *lo que es*, en primer lugar, el verbo por sí *es un nombre y significa algo*, normalmente el verbo es opuesto al nombre, por lo cual el sentido de ὄνομα aquí es más amplio indicando una palabra dispuesta a un sujeto, es común en griego la sustantivación de un verbo en infinitivo anteponiendo el artículo neutro, además, los participios (como ὄν) son adjetivos verbales los cuales, en muchos casos, suponen su sujeto. Ahora, si bien cada verbo significa algo, ¿De qué es signo lo que es? La última parte de la cita nos da indicaciones al respecto, dice que *connota cierta combinación no pensada sin los componentes*, esto, a su vez, puede entenderse como la clásica función copulativa y, de otra manera, finalmente complementaria, como las modalidades y estados representados por los predicables. Así pues, un pasaje suplementario sobre sus funciones se encuentra en el tratado Δ (1017a7).<sup>84</sup>

En segundo lugar, *lo que es* dicho por sí *no es nada*, hay dos partes en la referencia acerca de los verbos: ningún verbo indica si un objeto es o no y el verbo ser no es signo del objeto efectivo. En efecto, fungen como estados, ellos no pueden decirnos si su sujeto es o no, y

respecto al ser es algo transgenérico, algo, por decirlo de cierta manera, siempre supuesto, incluso aunque no aparezca en la estructura sintáctica se encuentra ahí, el ‘ser’ es el verbo por antonomasia porque acompaña como función al sujeto y sus predicables más que ningún otro y, como se dijo en *Tópicos*, es predicado de todos los seres. Pero aquello que es predicado de todos los seres no tiene una distinción propia que pueda discernirse como en todos los otros verbos, en tal menester es significativo que Aristóteles compare ‘lo que es’ con ‘lo uno’, es decir, con una característica que no es un adjetivo ni verbo, luego ¿Decir que algo *es* o que algo es *uno* es no decir nada?

En un sentido sí y en otro no, es nada puesto que un verbo que es predicado de todo incluso de lo que no es no tiene un valor propio y es semánticamente neutro, por otro lado, decir que todo es y es uno conlleva al paso importantísimo de establecer un conocimiento universal y una teoría general de la construcción semántica, lo que nos lleva de nuevo al vínculo siempre latente entre esta última y la ontología. Sin embargo, lo que es y el ser no tienen un carácter neutro ni en la constitución real ni en la predicativa, signo de esto es el papel concedido al concepto de sustancia.

En *Categorías* la sustancia tiene una doble significación mentada en su ambiente característico preformativo, es decir, el supuesto no es que pensemos o hablemos, sino de que hay cosas que son dichas y cosas que son, esta afirmación contiene gran parte de la inteligibilidad de la teoría posterior. Un tipo de οὐσία se dice de un sujeto sin estar en un sustrato, la otra ni se dice de un sujeto ni está en un sustrato. A la primera se había denominado anteriormente como *seidad*, es decir, “hombre” es la seidad (o οὐσία segunda) de éste o aquél hombre concreto, igual “animal”. En cambio, el hombre concreto, la sustancia subyacente que no se predica pero de la que todo se predica no se dice tampoco de un sujeto (consideraciones sobre la predicación serán tema del libro Z que se tratarán más adelante), por la manera en que se expresa Aristóteles (decir-estar) se puede argumentar a favor del planteamiento defendido anteriormente el cual establece que no hay una manera clara y segura de distinguir por separado los niveles semánticos y ontológicos. Entonces, establecido esto ¿Cuál es el papel de la οὐσία respecto al ser?

La investigación anterior ha revelado por lo menos algunos datos referentes a esta pregunta, el primero es el hecho mismo de que existe una diferencia entre la teoría de la sustancia y la ciencia de lo que es en tanto que es. En efecto, a la teoría de Lambda sólo le conciernen las sustancias, si bien tiene en común dos cosas con el tratado Gamma, en primer lugar, el hecho de que el sentido fundamental de ‘lo que es en tanto que es’ sea el de sustancia, en segundo que ambas se abocan al estudio de los primeros principios. La diferencia ha sido defendida desde dos flancos, el primero dependiendo de la realización cronológica de los escritos, el segundo, mencionado al inicio de este capítulo, como la precisión apremiante de una ciencia.

Sobre este último punto hay que decir lo siguiente, οὐσία es un concepto de precisión y delimitación frente a *lo que es* o ser en general exployado en *Tópicos*, *De Interpretatione* y *Analíticos Segundos* (todas ellas obras de contenido lógico/cognoscitivo), en esta última (92b11ss) se dice que de la sustancia no se tiene que demostrar *que es*, dicha distinción es contrastante con la versión de la sustancia como *qué es*, fórmula sucinta y matizada de la más larga τὸ τί ἦν εἶναι, es decir, no se dice de la sustancia sin más: es, pues no indica nada, en otras palabras la sustancia (primera) por sí misma indica su ser sin necesidad del verbo<sup>85</sup>, pero ¿Qué precisiones ofrecen estas fórmulas?

Se podría decir que el τὸ τί ἦν εἶναι es aquello *que hace que algo sea lo que es*, sin embargo, no es algo externo a la cosa puesto que se identifica con la sustancia, por ello su expresión más lacónica: *lo que algo era ser*, o *algo es ser*, muestra una forma de ser de la sustancia, como autoexpresiva, a partir del siguiente pasaje se puede dar más luz al respecto:

Y que hay un universo es evidente. Pues si hubiera múltiples universos como hay hombres el principio de cada uno será en forma uno, mientras en número serán muchos. Pero puesto que son múltiples en número, tendrán materia (en efecto, de múltiples [seres] se da uno y el mismo *sentido*, <35> por ejemplo de hombre, pero Sócrates es uno); pero la primer *seidad* [lo que ha estado siendo] no tiene materia pues es *consumación plena*. Por consiguiente, el primer moviente inmóvil es uno en *sentido* y en número, luego, lo que es movido es eterno y continuo, exclusivamente uno; sólo habrá pues un universo.<sup>86</sup>

Si se traduce la expresión aducida como *esencia* se acerca el presente pasaje a la doctrina aviceniense, por ejemplo. Se puede entender esta idea como esencia, pero la historia y comprensión de este concepto tiene matices que contaminan el argumento teórico de la filosofía primera, es decir, de la naturaleza del primer principio real. Sin duda, alguna de las definiciones de esencia se adecua cercanamente al uso de la fórmula aristotélica pero precisamente porque la concepción histórica depende de ella. Entonces ¿Qué indica o señala la expresión?

No hay una distinción entre esencia y existencia porque la sustancia es ambas cosas, incluso se da una aproximación spinozista en tanto la sustancia se expresa, pues como sustancia segunda ella se dice de un sujeto. En este pasaje se desglosan varias maneras a través de las cuales se explican las sustancias, primeramente, la idea de forma. Aristóteles ha enunciado ya que la forma es un principio de todas las cosas, hay que recordar que aquí en Lambda su función se da a través de cierta analogía, por eso dice “si hubiera múltiples universos como hay hombres *el principio de cada uno será en forma uno*”, la forma es un principio de la sustancia, y la forma como tal es sustancia, pues representa la unidad específica o genérica, más generalmente lo que hace es tipificar. Los géneros y las especies contienen y en ellos se conforman conjuntos a través de dicha peculiaridad de las cosas que son numéricamente unas, el filósofo relaciona de manera directa esta última apreciación con la idea de la materia, por lo tanto, se puede establecer que los géneros y especies contienen cosas con materia y determinadas por la forma, es decir, ordenadas por ella. Ahora bien, esto no representa ninguna complicación, el problema radica en lo que no tiene materia.

Además, desde el punto de vista lingüístico es interesante observar que cualquier traducción por sustantivo opaca el contenido verbal de la fórmula, el cual es doble, el verbo ser sustantivado τὸ εἶναι que habla de la situación misma de la cosa en tanto es, y la conjugación del mismo en imperfecto ἦν, es decir, que no ha terminado de ser, sino que sigue siendo lo que ha sido.

Una manera diferente de expresar la forma es a través del *sentido*, es decir, del λόγος. El *sentido de una sustancia* es aquello a través de lo cual se da la sinonimia y, además, las sustancias segundas, por la materia las cosas son numéricamente múltiples, si bien unas por sí mismas. Esta idea del *sentido* y la forma tiene más proximidad a la esencia, pero sigue existiendo el mismo problema no es algo externo, por lo tanto, sería una esencia inmanente, o mejor dicho una *seidad* (sustantivación del participio).

Lo anterior explica de mejor manera la función del τὸ τί ἦν εἶναι que sigue la exposición. Este *primer algo es ser* tiene un único sentido y forma de manera absoluta, es decir, es la única sustancia que expresa sólo ella su seidad puesto que no tiene multiplicidad y posee su realización. De cualquier forma Aristóteles utiliza la fórmula igualmente para referirse a cualquier sustancia en tanto expresa su seidad, lo interesante en este pasaje es la determinación del universo a través de la unidad del moviente inmóvil, este universo agota toda la materia lo cual impide la existencia de otros, pero también al existir sólo un moviente inmóvil y ser uno en sentido y número aquello que es movido por él será uno, precisamente en su nombre viene dada su seidad como “*generador*” del movimiento, no en sentido estricto a razón de que el universo es eterno y por ello el movimiento también<sup>87</sup>, el moviente inmóvil es la razón de que las cosas en el universo se muevan a pesar de que su movimiento siempre ha sido eterno. Sin embargo, aquí no puedo detenerme en este interesante problema, pues el punto es continuar con las funciones de la sustancia.

Otra expresión conocida es la encontrada en *Categorías* (3b10): “Cualquier sustancia aparenta significar *algo aquí* (τόδε τι)”, el pronombre demostrativo enuncia la cercanía de la cosa: esto aquí, y también su presencia concreta enfatizada por el τι, esta función difiere de la seidad y el τὸ τί ἦν εἶναι. Es indudable – dice Aristóteles - que las sustancias primeras sean *algo aquí*, pero no sucede lo mismo con las οὐσίαι segundas, las primeras son individuales y unas en número, la distinción entonces estriba en el darse mismo que les pertenece, el τόδε τι es la concreción de *estar aquí*, la seidad es la determinación formal, es decir, la manera expresiva en que cobran sentido.



Un problema naciente al considerar la sustancia como un *esto determinado* es su carácter estático, la sustancia como tal no está determinada en un sentido fenoménico (pues está siempre sujeta a movimiento, excepto por el motor inmóvil) sino determinada en sentido ontológico, es decir, a través de una precisión teórica sobre su naturaleza y realidad, por eso puede haber una teoría de la sustancia y una ciencia de lo que es en tanto que es. En apresar y comprender el sentido yace el origen objetual de una ciencia pero sin su correlato sustancial y presentación fenoménica no existe. Un aporte interesante sobre la definición y manera de entender lo numéricamente uno se encuentra en la *Física* (242a66)<sup>88</sup> donde se le explica a través del movimiento.

Una teoría como la de Lambda sobre la sustancia es luego sobre la sustancia en general y sus tipos, pero también sobre sus funciones y éstas tienen un valor especial aquí pues se toman como principios, es decir, la sustancia en sí como sus funciones son principios, además de los ya mencionados se agregan otros tipos de principios que no se identifican con la sustancia pero sí con modos de ser de ella, por ejemplo, la privación, que es lo contrario de la forma, casi un no ser se dice en la *Física*; y el acto y la potencia, éstos muestran por separado dos facetas bien diferenciadas de una misma realidad, pero a la vez entendidas como complementarias muestra la generalización misma del devenir, la manera de ser comprendido de este último. Además, también se presenta un acercamiento de la naturaleza con la causa de donde proviene el inicio del movimiento, relación a tratar un poco más adelante.

Como se puede ver la supuesta ambigüedad de la sustancia se nulifica a través de la múltiple concepción de sus funciones, a pesar de ello Aristóteles sigue inconforme respecto al alcance de la generalidad y universalidad de la investigación teórica más importante, por ello, la ciencia de Gamma sobre “lo que es en tanto que es y lo que le es inherente de por sí” constituye una precisión mayor de la ciencia si bien amplía el objeto de estudio, lo cual es obvio si se atiende a los motivos de Aristóteles de buscar una ciencia máximamente universal. De este último punto hay que resumir lo señalado en el capítulo anterior.

Lo que es en tanto que es crea una precisión significativa con respecto al ser sin más, por otro lado, su significación inmediata es la sustancia. Entonces la sección de esta ciencia que trate con la sustancia tendrá primacía, sin embargo, cabe hacer de nuevo una ulterior precisión no realizada antes, el objeto de estudio de Gamma no sólo es el estudio de lo que es en tanto que es sino también de lo que le es inherente, por ello decir que su objeto es el ser, el ente, el existente... en tanto son, es coartar todo el estudio de sus inherencias, las modalidades y funcionalidades que pueda tener. Esto es importante para la siguiente cuestión ¿La filosofía primera deja de existir al homogeneizarse todas las sustancias? Es decir, ¿Si no hay sustancia separada otra ciencia puede tomar el lugar de la filosofía primera?

Es tiempo de regresar al inicio del que se partió y revisar la confrontación que el mismo filósofo realiza en el libro Épsilon<sup>89</sup>. En éste se realiza una delimitación de los objetos de estudio así como una proyectiva de la filosofía primera. Comienza el texto refiriéndose al tratado Gamma, a diferencia de que aquí no menciona lo correspondiente a las funciones, modos y contrarios, esto es entendible porque al expresar los objetos de las demás ciencias sólo los nombra *en tanto que*. Estas ciencias tienen la característica de estar circunscritas o contenidas a *lo que es*, por lo tanto, les corresponde un género como objeto, sin llegar a tratar *lo que es en general y en tanto que es*. Esta última frase puede entenderse en dos sentidos, el primero indicaría una doble concreción, ninguna ciencia trata lo que es en general pues éste es homónimo y lo que se predica de un género debe ser sinónimo, cada cosa que le pertenezca debe tener el mismo sentido en su seidad, además, tampoco trata de lo que es en tanto que es, aunque esta fórmula tenga el motivo de precisar sigue siendo demasiado general para cualquier ciencia, el segundo sentido es el de tomar como complemento *el general* para lo que es en tanto que es, lo cual no necesita mayor explicación. Además, ninguna de las ciencias particulares se esfuerza en dilucidar el *sentido del qué es*, fórmula correlativa al  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ , ¿Por qué Aristóteles prefiere una en vez de la otra? Hay que recordar que la  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$  en *Categorías* tiene un carácter neutro en las primeras definiciones, es decir, indica tanto el  $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$  como el  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ , no hay distinción. Este último es la seidad de la cosa, el medio a través del cual se puede teorizar, por ello la ciencia más general tiene que aportar este sentido el cual las demás suponen. Más adelante

se corrobora esto en la expresión: “no hay demostración de la sustancia ni del *qué es* desde la inducción [de las otras ciencias]”, esto requiere una explicación mayor.

En *Segundos Analíticos* (92b38) Aristóteles concluye su exposición de la definición y su relación con el *qué es* diciendo lo siguiente: “no se puede conocer el *qué es* ni por definición ni por demostración”, y dice más adelante: “[tampoco se conoce] *lo que ha estado siendo* prescindiendo de *que sea*”. El *qué es* al ser seidad y, por lo tanto, una función de la οὐσία no puede ser demostrado como tal, sin embargo, en Épsilon se dijo que ninguna ciencia particular da cuenta de la demostración del *qué es*, es decir ¿La filosofía primera la da? Como Aristóteles dice más adelante en los *Segundos Analíticos* (93b21) los principios no se demuestran y algunos *qué es* que son principios de las ciencias son supuestos, pero otros, de los cuales su sustancia tiene como causa algo distinto, puede señalarse por medio de la demostración su *qué es*, luego el *qué es* y la sustancia sin más son indemostrables, en efecto, son principios de la ciencia más universal, pero ésta da cuenta del *qué es* como función de las sustancias de las ciencias particulares, por lo tanto, la teología como ciencia teórica puede suponer su principio i. e. la sustancia por antonomasia, pero puede darse una prueba o demostración de su *qué es* a través de la filosofía primera, la cuestión aquí radica en si realmente sucede así la exposición de Lambda. Por el momento hay que continuar con Épsilon.

La física y las matemáticas son ciencias teóricas que estudian un cierto género de lo que es, en la primera de ellas parece no haber dificultad al establecer su objeto pues es “sobre la sustancia en tanto tiene el principio del movimiento y reposo en sí misma”, las matemáticas entrañan un problema mayor que Aristóteles contempla desde una distinción del *qué es*. “Hay cosas de las que tienen *qué es* que son como lo chato y lo cóncavo” las primeras están comprendidas en la materia, mientras las segundas pueden percibirse sin materia, la física tiene como objeto cosas del primer tipo, luego las matemáticas ¿Tienen por objeto cosas del segundo tipo? Hay un problema mayor, se había dicho que no hay *qué es* de accidentes, es decir, de cualidades, pues el *qué es* es una función de la sustancia. Esta cuestión final se dejará por ahora y se revisará en correlación con el libro Zeta.

En el mismo Épsilon al realizar la distinción de los objetos el filósofo utiliza una formulación peculiar, dice que: “la física se encarga de objetos inseparables (ἀχώριστα) [de la materia] y no inmóviles, la matemática de algunas cosas inmóviles y quizá no separadas (ὀ χωριστά) de la materia, mientras la ciencia primera de cosas separadas e inmóviles”, esto puede compararse con *Acerca del Alma* (403b y ss). Como se sabe en Aristóteles la física no estudia el movimiento sin más, sino los objetos que tienen movimiento, de ahí que se pueda hablar de un cierto qué es del movimiento general a partir de estos cuerpos, esta manera general de hablar es pues la naturaleza. El caso es diferente en las matemáticas, ellas más que cualquier otra ciencia parecen dedicarse no a objetos como sustancias sino a cantidades, en Gamma incluso se habló de sus objetos como tomados de manera accidental, sobre esto ya se ha hablado suficiente antes, lo que se quiere indicar con *quizá* no separadas de la materia es precisamente que aunque no puedan separarse (de hacerlo se caería en cierto platonismo) como tal, en cierto sentido sí pueden, al ser tomadas en su generalidad de las cosas que sí son sustancias. Aristóteles no lo dice, pero de ser así cabría la posibilidad de existencia de ciencias sobre otros géneros máximos.

Finalmente, la ciencia primera trata de lo separado e inmóvil, de ahí la famosa frase: “si no hay una sustancia diferente junto a las que han sido compuestas por naturaleza, la física será ciencia primera”, en esta observación radica la “unidad” y complementariedad de la teología y la ciencia de lo que es en tanto que es. Aquí se vuelve de nuevo al contraste de las funciones de la οὐσία: i) como género (*Física*, 89a14), es decir, cómo de alguna manera todas ellas son principio al igual que sus funciones (forma, materia, compuesto) y ii) como seidad primera por antonomasia realmente efectiva i. e. el motor inmóvil. Entonces ¿Es lícito identificar la teología con la filosofía primera sin más? Y ¿Por qué sin la primera la física sería ciencia primera? Para Aristóteles la posibilidad de que la teología no existiese era nula, su objeto puede considerarse como el sustento primario de toda la realidad, sin embargo, se puede aquí realizar la suposición efectiva de que no exista.

Si la física fuese ciencia primera todos los objetos (las sustancias) serían móviles, como la cadena de causas no tendría un primer principio, luego, las cosas tendrían en sí el principio del movimiento o su principio estaría en otra cosa, de ser lo primero, como el mismo

filósofo lo indica en ocasiones, el movimiento de las cosas vendría determinado por las combinaciones de cambios existentes en sus elementos puesto que son por naturaleza, el proceso de generación y corrupción sería el mismo, las sustancias con alma seguirían explicándose de la misma manera; si su principio estuviera en otro, como también sugiere Aristóteles, se procedería al infinito en la búsqueda de causas. En ambas se puede seguir expresando “una sustancia es principio de una sustancia”, “un hombre genera a un hombre”, pero la búsqueda de causas/principios sería por inducción, por lo tanto, para que la constitución de la ciencia tuviera su carácter como tal, tendría que depender de nuevo de una filosofía primera, es decir, la física como ciencia primera no suple la filosofía primera de Gamma como tal sino a la teología, de ser así es probable que la causa final no tuviera un papel relevante. Además, un aspecto básico de la teología y biología quedaría sin sustento: la naturaleza del intelecto. La física sería ciencia primera puesto que sus principios serían comunes a todo, es decir, sólo habría principios de las cosas susceptibles de movimiento y reposo.

Parece entonces que la teología se identifica de cierta manera peculiar con la filosofía primera, pero de otra manera no, y esto se debe a las funciones de la οὐσία. Antes de continuar hay que decir que Aristóteles no plantea esta pregunta de manera real, para él se identifican y cumplen dos funciones, así lo explicita casi al finalizar el primer capítulo de Épsilon “se duda si la filosofía primera es universal o sobre cierto género y una única naturaleza... pero si hay una sustancia inmóvil esta será anterior y filosofía primera, y universal al ser primera”. Pero se identifican, como se dijo, peculiarmente. En primer lugar, Lambda no es sólo un tratado de “teología”, su primera parte contiene los lineamientos generales de la teoría de la sustancia en general, estudiar la sustancia como principio es doble, pues se estudia como seidad y como causa de todas las cosas, en este texto no encontramos un desarrollo de los objetos inherentes de Gamma, los contrarios y los predicables, porque se está realizando una investigación de un género único, es decir, la teoría de la sustancia sería el primer paso de la filosofía primera y dentro de esta teoría encontramos la teología, pero la dependencia y reciprocidad de estas “partes” no tiene parangón a la división de las matemáticas en aritmética, geometría y astronomía, o a la división de la física en teoría de los cuerpos en movimiento y reposo y del proceso de la

generación y la corrupción. La “partición” de la filosofía primera no está dada por diferentes objetos sino consideraciones y funciones de su objeto único.

Luego de lo anterior se puede preguntar, ¿Es viable demostrar el motor inmóvil? Retomando las vertientes de la *Física* (258b4) correspondientes al movimiento por sí o por otro, Aristóteles determina que en ambas el primer moviente es inmóvil. La demostración más recurrente en estos textos es precisamente que no se puede proseguir al infinito en la investigación de las causas del movimiento, por tanto, se le demuestra. Pero se le demuestra en tanto moviente como se demostraría, por ejemplo, que los cuerpos supralunares se mueven de manera circular eternamente, o que “todo lo que está en movimiento es movido por algo”, es decir, en tanto pertenece al tipo de sustancias movientes.

En el capítulo sexto de Lambda (1071b3) se retoma el tema a partir de los tipos de sustancias en físicas e inmóvil, la distinción sigue siendo esencial pues compagina con los libros VII y VIII de la *Física*, pero se dan otros elementos en este texto, en primer lugar, la efectividad o actualidad de la sustancia, en segundo su carencia de materia, ambas características pueden deducirse de su inmovilidad, pues tanto la materia como la potencia son signos de las sustancias móviles, ésta sería pues una vía negativa de demostración. Parece, luego, como expresaron los escolásticos que no hay una demostración *propter quid* de la existencia de Dios. En sentido estricto no la hay.

La demostración propuesta en el capítulo octavo de Lambda tiene elementos tomados de la investigación *Física* y del *De Caelo*, se recurre de nuevo a la frase: todo lo que se mueve es movido por algo, y al orden del movimiento en los cuerpos celestes, incluso el mismo Aristóteles se auxilia de la astronomía que de las matemáticas es la única que trata de sustancias y de éstas eternas, el único argumento, en principio, diferente de los tratados naturales, es: “lo anterior a una sustancia es por necesidad una sustancia”, esta oración que puede conectarse sin duda y de manera natural a cualquier tratado físico tiene una significación relevante en la disquisición siguiente a la cantidad de los motores inmóviles, hay pues que analizar este detalle.

Antes se citó la relación entre el principio y el cosmos, al ser el primero uno en sentido y número, por lo tanto, sin materia, lo que él mueve (el universo) es eterno y continuo pero sólo uno. Entonces cuando se dice: “una sustancia es causa de otra sustancia, sinónimamente” y “lo anterior a una sustancia es otra sustancia”, parece tener un valor diferente cuando lo decimos en el sentido de “un hombre genera a un hombre” y “el motor inmóvil antecede al universo”, luego esta vía que incluye también el movimiento pero como corolario sería la vía formal. Pues el objeto en algunos casos se identifica con el pensamiento: “la sustancia sin materia y la seidad, en las ciencias productivas; el sentido, el objeto y la intelección en las teóricas”, en Z Aristóteles volverá a estos problemas, efectivamente, la sustancia sin materia (los predicables en el sentido de sustancia) son la seidad (lo que es el ser); en la ciencia teórica que trata del motor inmóvil el sentido, el objeto y la intelección son lo mismo, de ahí la sentencia: “el intelecto es intelecto del intelecto”, o en la *Física* (251a9) “φάμεν δὴ τὴν κίνησιν εἶναι ἐνέργειαν τοῦ κινητοῦ ἢ κινητόν.”, “Así, decimos que el movimiento es la actualidad del movimiento en tanto se mueve”. Estas explicaciones tienen que ver con la forma la cual conforma con la privación los contrarios, ambos son explicados desde Z. Pero antes de pasar a este texto hay que concluir la presentación actual.

En Lambda hay por tanto demostración del motor inmóvil, ya por mediación de la *Física*, ya por condiciones inherentes a su objeto, pero según la doctrina de los *Segundos Analíticos* el principio de una ciencia es supuesto y no se demuestra. ¿Qué sucede entonces con este libro? Parece que en tanto la física y la ciencia de lo que es en tanto que es no tienen por objeto a Dios como tal pueden permitirse demostrarlo, una como principio del movimiento y como moviente, otra como principio final y forma, acto y sustancia por antonomasia. Luego, parecen darse las siguientes opciones: i) la cronología relativa permitiría decir que cuando Aristóteles escribió Lambda no tenía desarrolladas las precisiones de los *Segundos Analíticos* y, por tanto, la exposición de la sustancia inmóvil se inscribe dentro de la teoría de la sustancia en general (O como algunos sostienen: ia) el texto astronómico y en general los capítulos después del sexto fueron añadido por algún peripatético posterior; ib) fueron añadidos por el mismo Aristóteles tiempo después de la composición de los otros.); ii) la teología es una ciencia peculiar en tanto su objeto de

estudio constituye un solo género con un único individuo, y para conocerlo hay que recurrir a pruebas y demostraciones desde sus efectos; iii) Aristóteles realmente no escribió una teología o no llegó hasta nosotros; iv) podría ser, como ha intentado mostrarse aquí, que en tanto la teología se identifica formalmente con la filosofía primera puede permitirse demostrar su objeto de estudio, mientras que al diferenciarse en contenido de ordenación y género la teología puede colocarse al lado de las otras ciencias teóricas que estudian un género determinado, opción que puede compaginar sin problemas con algunas consideraciones de la opción i) y sin problemas con la opción ii)<sup>90</sup>.

## § 9

En el libro Z Aristóteles realiza una precisión que cabe rescatar, ésta tiene relación directa con el problema de la predicación y atribución *por sí* y *por accidente* de *lo que es*, situación encontrada en el pasaje pertinente de Delta. En 1028a22 dice lo siguiente:

En efecto, ninguno de éstos [los predicables distintos a la sustancia] es, ni han llegado a ser por sí, ni les es posible separarse de la sustancia, sino que en mayor medida *de las cosas que son algo* serán: lo que corre, lo que se ha sentado y lo sano. Éstas principalmente parecen seres, porque su sujeto es algo delimitado en ellas (es decir, la sustancia y lo individual) el cual se exhibe en tal predicable. Así, lo bueno o lo que se ha sentado no se dicen sin éste [sujeto sustancial/individual]. Luego es evidente que por aquella [i. e. la sustancia] es cada una de estas cosas, en cuanto *lo que es* primeramente, y no *lo que es algo*, sino absolutamente eso será la sustancia.<sup>91</sup>

Las precisiones de este pasaje corroboran los resultados que hasta ahora se habían manejado sobre la dificultad de las predicaciones *per se* y *per accidens*. La sustancia es así el *sujeto* ontológico por antonomasia, es decir, el sustrato, si bien como Aristóteles presentará más adelante en este texto existen predicaciones accidentales que contienen sustancias pero como meros sujetos de predicación. De tal manera si hay predicaciones con sustancias que sean accidentales hay de igual forma predicaciones de *cosas que son algo* (las categorías) que implican su sujeto y, como se había expresado en Delta, constituyen una referencia *per se* de *lo que es*.



Más adelante recoge los distintos sentidos y funciones de la οὐσία que se han presentado aquí, no se muestra pues el tránsito como tal sino una exposición aparentemente consumada. El sentido primario y fundamental de *lo que es* es la sustancia, por eso la pregunta sobre ¿qué es lo que es? y ¿qué es la sustancia? se identifican (1028b2). Ciertamente, la oración está dicha en un panorama quizá esotérico, pues le hace falta la precisión fundamental de Gamma, aquí se prescinde de ella pues el auditorio debía conocer con detalle la cuestión, además, de que se está retomando “lo que es” desde la exposición de Delta. Esta prioridad es en todas las maneras: “sentido, conocimiento y tiempo”, hasta ahora la presentación no difiere en nada de lo anterior, en efecto, su prioridad en el sentido se deduce de la predicación, su prioridad en el conocimiento es doble pues conocemos sustancias y es lo primero que conocemos antes de sus accidentes, además tiene prioridad en que el último grado de conocimiento (primero por naturaleza) es acerca de una sustancia, y primera en tiempo, tanto en la predicación como en la jerarquía ontológica. Por lo tanto, se continúa con la enumeración de sus funciones polisémicas (1028b34): “la sustancia se dice, si no de más maneras, por lo menos de cuatro: *lo que ha estado siendo*, lo universal y el género, la sustancia también parece ser el individuo y el cuarto de éstos: el sujeto”.

Lo primero en negarse es la prioridad del sujeto que, como sujeto último, se identifica con la materia indeterminada. Al discutir el principio de no contradicción se estableció la imposibilidad de su existencia real, pues no tendría naturaleza entitativa (a la usanza de la jerga escolástica) sino que sería pura posibilidad, sin embargo, esta materia puede ser pensada en tanto abstracción. Una precisión fundamental de la sustancia es su determinación, en consideración a dos aspectos esenciales i) su prioridad en la predicación y ii) su prioridad sobre “lo que es”. Sobre el primer punto Aristóteles comenta casi inmediatamente que “lo que se predica se predica de la sustancia y ésta a su vez de la materia [última]” (1029a23), tal afirmación invitaría a interpretar contradictoriamente la primera aserción de la predicación o bien a confirmar que la materia tiene prioridad, pero hay dos niveles de aclaración al respecto. Primero, y es algo que se verá también en la predicación *per accidens*, la materia es anterior al compuesto y ésta siempre puede ser abstraída de él, por lo tanto, predicar una sustancia de la materia es como predicar una

cantidad de la sustancia, con sus correspondientes excepciones, luego es una predicación accidental y no prioritaria, es decir, implica un sujeto gramatical general como la materia última que es abstraída. Segundo, si bien la materia es anterior al compuesto no es anterior a la forma, y lo que se predica no es la forma como tal sino en tanto ya tiene materia (el compuesto).

Lo anterior señala una vinculación especial entre *lo que ha estado siendo* y la forma, de hecho tal relación constituye la solución de Aristóteles al problema de la prioridad, pero ¿Cómo es que la forma termina teniendo mayor prioridad que el compuesto? Hasta el momento parecía que la prioridad siempre pertenecía a la llamada sustancia primera de las *Categorías*, ella era el sustrato/sujeto de todo lo demás incluyendo las sustancias segundas, por otro lado, parecía que de cierta manera la forma como logos indicaba a éstas últimas, pero el presente texto desmarca todas estas posibilidades. El paso que existe en *Categorías* es desde lo fenoménico a lo predicativo y precisamente en dicho paso se desarrolla el tránsito ontológico, si bien, hay que matizar estos sentidos a través de las argumentaciones de Z. Visto así habría que corregir en primer lugar la constante alusión a *Categorías* como un trabajo semántico-ontológico y tendría que considerarse como un acercamiento pre-semántico-fenoménico, mientras la ontología y fenomenología (a la usanza de Düring) vendrían después. Es tiempo de proseguir con el camino de Z.

Después de derribar el camino de la prioridad del sujeto Aristóteles trata la sustancia en tanto *lo que ha estado siendo* y, en primer lugar, aclara que el proceder será formal/conceptual (logikos)<sup>92</sup>, esta precisión no es una mera concesión pues, como se dijo antes, las *Categorías* son pre-formativas en tanto no tratan contenido, pero en el estudio “logikos” se da un contenido formal y de sentido, así se entiende el discurrir de la formulación en suspenso: “ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ὃ λέγεται καθ’ αὐτό.” “Que *lo que ha estado siendo* de cada cosa es lo que se dice por sí [de ella misma]”, pero en su expresión (logos) no estará lo mismo definido, sino que por aquello que se dice tal cosa eso será la expresión de *lo que ha estado siendo* ella. En efecto, hay una mutua correlación entre el lenguaje y la realidad (su distinción era pues condición de inicio de las *Categorías*), en esta amalgama se encuentra de nuevo la conclusión que se ofrecía en la sección anterior,

Aristóteles no puede ser tomado simplemente como un esencialista o formalista sin más, como tampoco puede obviarse ni muchos menos pasarse por alto. Sin embargo, es cierto que el proceder *logikos* obliga a tomar una dirección no carente de problemas.

Antes de continuar hace falta desarrollar otra aclaración. En primer lugar, la sustancia es la categoría prioritaria respecto a las indagaciones semánticas, ontológicas y fenoménicas, sobra decir “lógicas”, de ello se desprende que en un estudio ‘formal/conceptual’ ella tenga igualmente prioridad. Aristóteles comentando la fórmula en este pasaje menciona lo siguiente “de manera semejante, *lo que ha estado siendo* le es inherente primera y absolutamente a la sustancia, y después a las otras [categorías], así también “el qué es”, en cambio *lo que ha estado siendo* de la cualidad y cantidad no es *lo que ha estado siendo* en sentido absoluto”<sup>93</sup> es decir, el τὸ τί ἦν εἶναι tiene un sentido polisémico al igual que el ser, y más adelante se dice que también la *definición* tiene dicha característica. Tanto el sentido conferido como el aspecto definitorio tienen un matiz importante en lo que sigue pues aporta claridad a la función predicativa.

En la división tradicional del libro Z el capítulo quinto trata de las consecuencias de la predicación entitativa y no entitativa, o la característica predicativa propia y por sí y la que no lo es (1030b14ss). En primer lugar, se habla de aserciones analíticas donde el predicado no puede ser entendido sin el sujeto, por ejemplo, lo chato [de la nariz] no puede ser entendido sin la concavidad (hondura) y la nariz, pero precisamente una nariz honda es una nariz chata, de lo cual parece surgir un doble sujeto en la predicación: nariz nariz honda (y ésta es la definición de nariz chata), este proceder conlleva a la multiplicación de los sujetos al infinito si de todo predicable se da el τὸ τί ἦν εἶναι, asunto con el cual lidió Aristóteles en el tratado *Sobre las Ideas*, al combatir el problema del tercer hombre, para él es incorrecta esta forma de predicar (pues la predicación va unida a la constitución interna de las cosas aunque ésta se dé en un desarrollo formal) de ahí que la definición y el τὸ τί ἦν εἶναι pertenezcan de manera propia a la sustancia y en sentido derivado (es decir, en la predicación accidental) a los demás predicables<sup>94</sup>.

Cómo debe entenderse ¿qué a veces sí y a veces no se da *lo que ha estado siendo* únicamente en la sustancia? Como se ha visto desde Lambda la apreciación que tiene Aristóteles de los principios y causas es multifuncional y todo ello depende del grado de prioridad y nivel de jerarquía entre los distintos predicables o modos de ser, esto manifiesta la aparente disparidad entre lo que es por sí y por coincidencia, propuesta que sin duda tiene su preludio, por lo menos en mayor medida, en la crítica a la consumación platónica de la dimensión ideal, donde las cualidades, cantidades y todos los tipos de modalidades tienen su sitio al lado de las sustancias y sin mayor jerarquía ontológica que la concedida por la amplitud de su conjunto participativo, dejando de lado que para Platón todas ellas eran igualmente Formas en aquel estrato (a excepción del Bien que sobresalía entre todas). La diferencia más apreciable en cambios de terminología radica principalmente en suplir la participación por la predicación, recordando que la palabra usada por ambos en griego es γένος para referirse a los objetos de ambos procesos: los géneros máximos del *Sofista*, y los géneros en tanto modos de ser en *Categorías* y especialmente en Gamma.

Así pues la fórmula τὸ τί ἦν εἶναι que expresa la forma de cada sustancia tiene a su vez distintas funciones como *lo que es*, de no ser así se darían dos consecuencias polémicas con la filosofía primera de Aristóteles, por un lado, la univocidad absoluta en el discurso, que si bien es requisito para los saberes demostrativos y, en cierto sentido, para la filosofía primera no agota todo su campo, pues es la *unidad* en tanto predicable (como *lo que es*) aquello que posibilita la extensión y grandeza de tal campo, y en segundo lugar, la naturaleza misma de cada sustancia, es decir, sus características entitativas tanto como un todo como cada una de ellas, si sólo hubiera un sentido del τὸ τί ἦν εἶναι luego habría un único modo de ser y expresarse para cada una.

Podría objetarse en este punto que las consideraciones tenidas en cuenta de la sustancia son inconsistentes entre varias obras, específicamente, entre *Categorías* y *Z*, así como vimos la disparidad de objeto entre Gamma y Lambda, el aspecto más notorio de la diferencia ya pronunciado en los capítulos cuarto y quinto de *Z* tiene su presentación definitiva en el capítulo sexto, de ahí que un análisis de sus temas pueda ofrecer más luz sobre las relaciones y controversias de los dos tipos de exposiciones.

Aristóteles comienza estableciendo que el problema es “investigar si *lo que ha estado siendo* y la cosa individual son los mismo”<sup>95</sup>, y la respuesta al asunto será positiva. En la prueba de esta declaración se encuentra la clave para entender dos hechos fundamentales de la filosofía de Aristóteles, en primer lugar, la condición metafísica de no proponer un esencialismo, es decir, la diferencia entre la predicación y la participación de los géneros y, en segundo lugar, la condición auto-referencial de la cosa misma en un plano ontológico. Lo referente al primer hecho es establecido con la siguiente argumentación, si *lo que ha estado siendo* es diferente de la cosa misma, por ejemplo, si la Forma del Bien es algo diferente de algo en que inhiere lo bueno, luego la primera estará separada de la segunda, y una no será y la otra no se conocerá, y si no hay relación entre ambas en la Forma del bien no estará inherente lo bueno, paradoja, ciertamente, no resoluble desde la predicación.

Hay dos elementos a revisar en el contenido del argumento, en primer lugar, *lo que ha estado siendo* no tiene el mismo valor ni ontológico ni gnoseológico que las Formas platónicas según Aristóteles, es decir, el intercambio no es tan propio ni exacto, en segundo lugar, no se conoce sino a través de *lo que ha estado siendo* (el fundamento formal cognoscitivo), si éste es diferente de la cosa, la cosa no se conoce, y aquél no está en ningún lugar. Ambas conclusiones llevan al clásico problema del tercer hombre, además, de que hay bastantes referencias a aporías del *Parménides* de Platón.

Siguiendo con tales resultados las sustancias prioritarias terminarían siendo las Formas separadas, es decir, una vuelta al platonismo y un golpe fuerte para la teoría ontológico-predicativa. No hay necesidad entonces, -dice Aristóteles-, de multiplicar las cosas. Además, al asumir la identificación de *lo que ha estado siendo* con la cosa misma se clarifica la situación de la predicación por sí y por accidente, siendo la primera la fundamental incluso para la mismidad entre ambos conceptos/fórmulas. De aquí también se entiende la prioridad de la forma como sentido de sustancia y su distinción de cualquier esencialismo<sup>96</sup>.

## Capítulo V

### De las Categorías a la Filosofía Primera

#### § 10

En los análisis anteriores se ha concedido una radical importancia a la funcionalidad de los principios y de los conceptos, sin embargo, la *función* es sólo uno de los elementos junto con el *sentido* (λόγος) para el desarrollo de cualquier teoría, investigación y conocimiento, en especial, de filosofía primera, dando por supuesto que ésta es anterior a los demás saberes tanto por su formalidad como por su prioridad objetual. Existe una condición anterior a la formalización y exteriorización, de manera general, indicada en las distinciones anteriores como lo ante-predicativo, o bien, pre-formativo, tal condición tendría que ser la base de toda investigación acerca de las categorías pues sin ella éstas dependen de supuestos tan variopintos que inducen, en ocasiones de inmediato en otras con el subsecuente desarrollo, a complejas e irreconciliables aporías.

Una de las primeras complicaciones dentro del ámbito pre-formativo es si acaso existe una jerarquización de “formas” o bien de las prenociones ante-categoriales. Según la exposición aristotélica, el orden y su consecuente jerarquía aparecen después y no en el ámbito pre-formativo, precisamente en la teoría de la predicación, es decir, las categorías dentro de su sistema están puestas en función a una esquematización jerárquica tal y como ha sido mostrado. Pero su origen carece de esta precisión, pues es una precisión de orden ontológico, semántico y fenoménico, estas condicionantes responden a esquemas y usos categoriales, por lo tanto, la respuesta a la primera complicación sería negativa.

Sin embargo, parece darse en este ámbito una cierta estructura ella misma cuasi-categoría, o bien, ordenadora, que clasifica las funciones y sentidos de manera más genérica que la jerarquía categorial, situación que nos regresa al *impasse* aporético<sup>97</sup>, en efecto, las condiciones de homonimia, sinonimia y paronimia atienden ya por sí a funciones y sentidos. De otra manera podríamos quitarle todo contenido a estas precisiones que son expresadas por el λόγος y abstraer incluso su uso<sup>98</sup>.

Empezar desde la consideración anterior nos advierte y previene de cualquier presuposición lingüística y psicologista, por lo tanto, no se comienza con estructuras dadas sino con elementos para categorizar o, por lo menos, para ordenar. La cuestión es, entonces, de dónde comenzar una investigación de filosofía primera. Como se ha enfatizado, una nueva vuelta a los problemas de trasfondo conduce a caminos antinómicos que sólo en parte son “superados”, más bien soslayados, por posturas idealistas y realistas, las cuales, por mucha atención que se haya dado a su “falsa” oposición, siguen ofreciendo caminos unilaterales. Parece pues que el proceder material debería venir unido a su método para no abandonarse a los dos polos extremos: el de la construcción indefinida del comienzo y el de la realización, sistemática o no, del objeto de estudio en su disciplina. Por ello el método debe ir a la par junto con el devenir mismo de la investigación del objeto, la cuestión de la prioridad formal o material obedecería a una investigación posterior.

Hegel parece haber seguido este camino especialmente en su *Ciencia de la Lógica*, sin embargo, el comienzo por general e indeterminado que se torne parte ya de un cierto contenido, por ello Hegel en un sentido no es meramente idealista y por el otro lo es en más pleno grado. De cualquier manera, el hecho de no separar lo material de lo formal en la investigación hizo avanzar mucho la dilucidación de la clásica dicotomía entre racionalismo-empirismo, más que Kant incluso, y como aquí se ha desarrollado, dicho evento marca el comienzo efectivo, antecedente del comienzo de la filosofía primera.

Antes de continuar con tal proceso se vuelve importante revisar los elementos pre-formativos, es decir, la función y el λόγος<sup>99</sup>. Comenzando por el segundo término, ciertamente, éste no puede ser un elemento pre-formativo en su puridad, pues carece de dirección, habrá que tomarlo con la fórmula expresada por Aristóteles en *Categorías*: λόγος τῆς οὐσίας. Lo aquí expresado como λόγος tiene un campo entitativo más grande que el denotado por la versión utilizada anteriormente de *sentido* pero, a su vez, habría que ampliar este concepto para poder entender el papel del λόγος en tanto parte elemental de la dimensión pre-formativa.

A pesar de que el λόγος aristotélico no es equivalente al de Heráclito, tiene una función semejante en la naturaleza de las cosas, es decir, implica la expresión de la cosa misma. Decir esto de manera general en la obra de Aristóteles es falso, pues el λόγος adquiere distintos matices dependiendo del contexto y uso, pero bien puede equivaler al uso heraclíteo en una función prenominal y el único caso en el que tiene ese valor es en la primera parte de las *Categorías*, donde no se habla de palabras, pensamientos o cosas, más bien se propone tomar el *sentido de lo real* como guía de clasificación de la manera más amplia, Aristóteles le dio el nombre de lo más auténticamente real a esta primera distinción, el nombre de οὐσία, si bien, como parece desprenderse del desarrollo de la filosofía primera presentado en el libro Gamma Aristóteles piensa en una formulación más general y menos limitativa, el problema es la intención e inteligibilidad de la conocida frase con que inicia ese texto: el nacimiento de la ontología.

Se han analizado dos posibilidades especiales acerca del objeto de la filosofía primera con base en las investigaciones del filósofo griego, una tiene como fundamento lo expresado en Lambda y representa la preminencia de la οὐσία como elemento primordial de una investigación del “todo-entero”, sabemos que se presupone en este texto la doctrina de las *Categorías*, otra es el conocido pasaje ya mencionado de Gamma, en ambas el λόγος juega un papel muy importante. En la primera ha abandonado su uso pre-formativo, en efecto, se ha convertido en uno de los principios que funcionan por analogía: la forma. Por el momento no es necesario trabajar con el uso de Gamma.

¿Cuál es entonces la naturaleza de la fórmula λόγος τῆς οὐσίας? Ha habido oportunidad de mencionar que algunos editores han suprimido el τῆς οὐσίας, lo cual conduce a una interpretación cuasi-lingüística, razón que se suma al hecho patente de iniciar esa sección con términos constituidos por la raíz sustantiva ὄνομα. De cualquier manera sería bueno recordar que el *nombre* como suceso lingüístico apenas se discutía desde los sofistas con una fuerte tendencia a la indistinción entre decir, (pensar) y ser, circunstancia apreciada por el discurso retórico y que tenía como fuente filosófica las entramadas consideraciones de Parménides. Platón es el autor que dedica más líneas al problema de la convención o



naturalidad del lenguaje y tampoco en él logra separarse del todo la relación de los nombres y las cosas. En los textos conservados es Aristóteles quien realiza tal distinción en el tratado *Sobre la Interpretación*, prueba de ello es también la estructura formal de los *Primeros Analíticos* construida sin elementos psicologistas a juicio de Lukasiewicz<sup>100</sup>. Lenguaje natural en Aristóteles no es lo contrario de convencional como en el *Crátilo* de Platón, más bien indica que el lenguaje tiene una estructura fundamentada en la naturaleza de las cosas por ello la οὐσία en tanto sustancia es principio de todo en todos los sentidos.

De esta manera se puede empezar a pensar la fórmula como la estructura misma en que lo real se expresa, es decir, λόγος τῆς οὐσίας sería el *sentido de lo real* en que algo se dice y, quizá más precisamente, en que algo es cognoscible y expresable. De ahí que la siguiente sección de *Categorías* se las vea con *las cosas que son* y su manera de estar y decirse. Aunado a este elemento se tiene también la *función*. Igual que el sentido el concepto de función tiene un uso lingüístico, entre otros, que en la presente investigación sólo coincide aproximativamente.

Ambos elementos son pre-formativos pues condicionan la estructura en que conocemos y hablamos de las cosas, sin embargo, no pertenecen a una esfera en particular, ya sea la del conocimiento, la intencionalidad, la subjetividad trascendental, el lenguaje o el “mundo real”, más bien constituyen una función de todas las esferas, una función de conjunto que tiene usos específicos en cada una de ellas, teniendo en común el *cumplimiento* (la funcionalidad) y la realización formal. Esto parece estar en contra del devenir posterior de la investigación aristotélica donde sólo la οὐσία tiene primacía semántica, ontológica, gnoseológica, etc. Pero en realidad es una consecuencia de la elección misma de las categorías, sólo hasta cierto punto obtenidas de la pre-formatividad. Aristóteles tomó como primordial la sustancia por razones “obvias” para su investigación, es decir, vio en ella el sustrato y estable y decible de las cosas y de los predicables, nada más que una sustancia podía ser el principio del movimiento, la sustancia es lo más “concreto” y real, alejando su postura de las Formas platónicas, según su recepción. De qué manera es útil ahora la función de la sustancia para una teoría de las categorías será lo siguiente a elucidar después de lo pre-formativo.

La idea de que el sentido y la función pueden tener un uso más allá del lingüístico debe entenderse como ha sido dicho, en tanto las cosas reales tienen una capacidad para ser conocidas y expresadas y, además, en tanto ciertas cosas reales pueden conocer y expresar las demás, evitando conceder primacía a una sola esfera. La manera de poder patentizar la pre-formatividad es sólo *a posteriori* respecto de la forma, evidentemente, no se puede tener una clasificación de los objetos del mundo real, de los pensamientos en general o acerca de ellos, de las ideas, o de las relaciones reales, sin incluir su forma en la investigación, esta consecuencia explicita la naturaleza de los elementos pre-formativos como advertencia de unilateralidad respecto a la *posición* de los objetos investigados, los cuales tendrán su propia esfera según la clasificación categorial, pero no antes de ella. Así expuesto dichos elementos vendrán a manifestarse en la representación y cumplimiento de las categorías.

La οὐσία parece responder a diferentes grados de comprensión, de ahí que muchos lectores encuentren incompatibilidades entre sus usos, por ejemplo, entre la οὐσία de *Categorías* y la sustancia del libro Z de la *Metafísica*. Sin embargo, más que una incompatibilidad es una complementación de funciones entre las distintas disciplinas y la manera en que conocemos las οὐσίαι de cada una de ellas. Además, dichas distinciones implican el problema de la predicación de las sustancias que Aristóteles trató como una condición accidental pero, finalmente, dable.

Siguiendo la estructura expuesta podría entreverse la naturaleza de los elementos pre-formativos con mayor claridad en una investigación “concreta” categorial pues, como se ha presentado, una exposición sin contenido es vacía para los valores y funciones de los elementos y, por otro lado, deberá consistir en una exposición formalmente categorial, sin presuponer una esfera inclusiva que precipite el principio hacia la unilateralidad. En primer lugar, se considerarán ciertos usos de la *función* de οὐσία en general, sin precisar inicialmente lo que implica su uso categorial ni su sentido especial.

La οὐσία misma es forma pura y, por lo tanto, su primacía se encuentra en tal formalidad. Este principio categorial contiene los elementos pre-formativos sin mezcla, el λόγος

contenido en ella puede considerarse como el sentido en general a partir del cual cada concreción toma su propio sentido. Se desprende de lo anterior que el *sentido* en estos términos no es determinado por el lenguaje, ni por la referencia entre esferas, sino por la dimensión categorial a la cual representa. Es necesario tomar la relación de representación no como un concepto gnoseológico, sino como una función del elemento *sentido* y como primera correspondencia mutua respecto a la construcción categorial.

Sobre lo anterior pueden objetarse varias imprecisiones. En primer lugar, la anfibología del *sentido* como aquello que *da* o aquello que *es dado*, este problema sólo es en parte resuelto por la no atribución a esferas “reales”. La efectividad en su más pleno grado formal no se somete a la determinación, implicada ésta por la estructura categorial. En segundo lugar, la notación de elementos para la dimensión pre-formativa, a pesar de aparentar incongruencia, es inevitable pues ésta se descubre sólo en el proceder mismo de la investigación y exposición de las categorías. Sólo cuando se precisa el  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  de la  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$  se está en posición de considerar los elementos pre-formativos como efectivamente dables y condicionantes, pero no como existentes previamente, lo que nos lleva a la tercera imprecisión, la existencia como relación categorial deja paso regulativamente al mero hecho de ser, situación que habrá de ser explicada en el ámbito de las relaciones reales y de los vínculos categoriales determinados.

Esta primera caracterización del  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  no es vacía precisamente por su vinculación con la  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ , es decir, el *sentido de lo real* contiene una originaria concreción no determinable por categorías, esta concreción corresponde a los elementos pre-formativos que se aplican de manera funcional en las síntesis categoriales que tienen por objeto clasificar y determinar la estructura de la esfera que se esté construyendo con ellas. Esta propiedad formativa puede ser observada anticipando algunos ejemplos de la determinación categorial en su función de sustancia. Sin embargo, antes hay que atender ciertas dicotomías y aporías que surgen de las relaciones previamente establecidas, especialmente las siguientes: lo uno y lo múltiple, la determinación e indeterminación, la polaridad de las esferas originarias, el aparente origen realista-idealista y los “objetos-sujetos” de las síntesis categoriales. De todos ellos se tratará aquí principalmente de la primera.

Platón en el *Parménides* había iniciado de forma completamente directa la discusión acerca de lo uno y lo múltiple y Aristóteles la retoma prácticamente en todos sus tratamientos relativos a la filosofía primera. El problema se enuncia como una pregunta ambivalente, ¿Cómo puede lo uno ser múltiple y cómo lo múltiple ser uno? El origen de tal distinción es antiguo en la filosofía griega, los sofistas se sirvieron de varios aspectos de este problema, por ejemplo, en su relación lingüístico-gnoseológica para descubrir las ambigüedades de la expresión y del pensamiento, la lucha y respuesta ontológica de Platón y Aristóteles va dirigida contra ellos.

En el ámbito de los elementos pre-formativos la dicotomía uno-múltiple aún no aparece. Cuando Aristóteles afirma en el libro Gamma que lo uno se dice de tantas maneras como lo que es, no puede estarse refiriendo a lo que es en sentido generalísimo, pues él ya había establecido que el ser no es predicado de nada. Es posible, en cambio, que esté pensando en una de las hipótesis del *Parménides* donde el ser le da a lo uno la multiplicidad, en Aristóteles esto es posible por la determinación categorial, las distintas modalidades del ser condicionan la funcionalidad de su ser uno-múltiple, por tal razón cuando se comienza desde alguna esfera (realismo o idealismo) el problema de lo uno y lo múltiple aparece desde el comienzo pues es inherente a cualquier estructura categorial incluyendo el idealismo trascendental.

Para Kant la unidad y pluralidad son ya ellas categorías que vienen dadas por el uso de los juicios (KrV A80/B106), mientras que en Aristóteles tendrían que ser funciones secundarias de las categorías a las ofrecidas aquí, si bien, existe una tendencia a concretizar en la unidad las clases y tipos (γένος καὶ εἶδος) que de ellas existen. Así, si lo que es representa un modo de ser para las categorías, la unidad y multiplicidad cumplirán su parte también. Lo que se quiso decir anteriormente con su definición de funciones secundarias es que ambas vienen después de la función y el sentido, aparecen con las categorías en tanto manifiestan o expresan cierta realidad posible o efectiva, no que sean menos importantes para la estructura de las esferas. Para aclarar más esta situación se puede referir aquí el siguiente desarrollo categorial.

Cuando se habla del universo como un todo y un conjunto se suelen usar predicados como uno y múltiple para describirlo, es uno porque es el todo de las cosas “reales” (lo real habrá de ser aclarado en otra ocasión), es uno por ser un entero constituido de partes, es uno por ser el sujeto de la predicación (sustancial universalmente y accidental singularmente), es uno en tanto conjunto de una o varias esferas (otros universos posibles serían a su vez conjuntos de esferas posibles); por otro lado, es múltiple como la reunión o asociación (conforme a la esfera) de ciertos objetos llamados reales, es múltiple en tanto no tiene una predicación unívoca absoluta, es múltiple como sujeto continuo o discreto ya virtualmente ya realmente. Sin embargo, las anteriores consideraciones de lo uno y lo múltiple, están dadas según un uso categorial, no son puras ni anteriores al ordenamiento y jerarquización, de ser el caso, de una esfera, según se ha dicho antes en el plano pre-formativo. Es decir, el problema de lo uno y lo múltiple sólo se genera al posicionarse en una esfera.

Ahora bien, se ha planteado el problema de analizar categorialmente el universo, por lo tanto, de atribuirle la predicabilidad uno-múltiple. El primer problema que surge ante la categorización es ¿cuál es la esfera inicial? O ¿desde cuál esfera comenzamos? Incluso las preguntas mismas son indicadoras ya de un sentido. Tomando la sentencia de Aristóteles de que la οὐσία es primera en todos los sentidos y, por lo tanto, no importa la esfera de la cual se comience habrá que partir de ahí.

Uno de los grandes escollos filosóficos de la terminología radica en su receptividad y rendimiento, por ello sería lícito preguntarse si una idea y concepto tan antiguo y gastado sería eficiente para las actuales preocupaciones teóricas. En efecto, el sentido básico y clásico depende de una construcción categorial realista o, por lo menos, la mayoría de las interpretaciones se han encargado de difundir dicha dirección, de ahí que se haya difuminado la gama espectral de funciones y sentidos que guardaba el término. Entonces se vuelve menester dilucidar no sólo el sentido de lo categorialmente analizado sino incluso lo de aquello que será objeto de nuestro preguntar.

¿En qué consiste analizar categorialmente un objeto? Dos complicaciones hay en esta formulación, la primera es tomar como postura ingenua de lo pre-formativo la clásica dualidad sujeto – objeto, sin embargo, como ha dejado claro Hegel, esta dualidad sólo se presenta en tanto no se ha alcanzado el desarrollo consumado, la *Ciencia de la Lógica* es ese tránsito hacia lo que Aristóteles consideraba la condición perfectiva, sólo que Hegel logró ver más allá, no decantándose por un dominio unilateral, es decir, no partiendo de una esfera sin contemplar la(s) otra(s). La segunda y más complicada es la caracterización de objeto. De no precisar con suficiencia lo que objeto implica la investigación tendería a una trivialización de su determinación, el sentido sería meramente equívoco, por otro lado, si se precisa excesivamente haciéndolo radicalmente unívoco, éste es uno de los problemas básicos del *subiectum* escolástico de las disciplinas, la predicación de las categorías dejaría de tener funcionalidades y sentidos lo cual implicaría un lenguaje, comprensión y modalidad de los seres unilateral, una analiticidad de tal tipo ha demostrado ser insuficiente en las construcciones lógicas y filosóficas acerca de las distintas esferas, a lo sumo es complementaria de otras formulaciones.

Al usar la idea-concepto οὐσία para iniciar el análisis categorial como su objeto se intenta evitar caer en los dos polos anteriormente mencionados, además, en tanto constituye un principio general no pertenece con exclusividad a una esfera. En Aristóteles se había afirmado que el principio teórico que representaba a la οὐσία como axioma primero de las demostraciones era el principio de no contradicción, cuando este principio es aplicado a la οὐσία como universo que sostiene los enunciados contrapuestos de uno-múltiple parece perder su primacía y veracidad ¿cómo puede ser algo uno y múltiple a la vez? Con base en la sinonimia entre lo uno y lo que es habría que decir que la modalidad de sustancia en el universo le daría su unidad, no se piensa el universo inmediatamente como un compuesto irregular de elementos sino que se le concibe intuitivamente como un todo “ordenado” siempre desde el punto de vista del análisis categorial, pues habría juicios seguramente que contradigan esta afirmación desde posturas con premisas psicologistas<sup>101</sup>.

Sin embargo, la aparición de la multiplicidad no se haría esperar, pues ya está dada con la prescripción categorial, sólo que desde la primera “vista” la comprensión nos llevó a la

determinación comúnmente asociada con la unidad<sup>102</sup>. La cuestión principal es comprender la οὐσία como categoría general a las distintas esferas, ella misma tiene sentidos y funciones no unitarios, pero en todos los casos, complementarios. Las modalidades son dadas por el uso de alguna esfera categorial, luego, como se ha sugerido anteriormente, la modalidad ser uno o múltiple no corresponde a atribuciones pre-categoriales, o bien, podría decirse desde una postura ontológica que existe una indistinción o inconmensurabilidad ante-predicamental.

Para precisar este punto ubiquemos el universo como οὐσία en nuestro análisis dentro de una esfera, la esfera de lo “real”. Desde aquí puede plantearse su modalidad y predicación como uno-múltiple<sup>103</sup>. Pero ¿cuál o cuáles categorías generales nos ofrecen dicha modalidad? Ciertamente, lo necesario y lo posible no lo hacen, tampoco el ser y no ser categorial ni sus determinaciones individuales concretas o accidentales generales, entonces, como se dijo anteriormente, parece que el binomio aparece no sólo en la categorización de una esfera sino en la complementariedad del uso de varias. Esto no quiere decir que desde un punto de vista realista o idealista no se den lo uno y lo múltiple para objetos efectivos u objetos de conciencia, incluso la misma autoconciencia, sino que estas modalidades están dadas en la convivencia mutua de las esferas.

## Notas al Capítulo Primero

### § 1

<sup>1</sup> Aecio V 30, 1 (DK24B4). “Ἀλκμαίων τῆς μὲν ὑγείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων...”.

<sup>2</sup> Véase Guthrie, W. K. C. *Historia de la Filosofía Vol. I*. Gredos. Madrid, 1984. pp. 65-66. En otro lugar he propuesto nombrar estos constitutivos fundamentales de los presocráticos como “lo común” siguiendo un poco la filosofía heracliteana, sin embargo, es posible determinarlos con la idea de gobierno, ἀρχή de esta palabra viene “arconte”.

<sup>3</sup> Aristóteles, *Física* 195b31ss. L. 2. Cap. 4.

<sup>4</sup> Para más detalles Düring. *Aristóteles*. UNAM. México, 2005. pp. 88-89.

<sup>5</sup> Cf. Reale, G. *Introducción a Aristóteles*. Herder. Barcelona, 1985. p. 177. Dice que nadie “puede atrincherarse en el filologismo de la tradición genética”, mientras en su obra: Reale, Giovanni. *Il concetto di “filosofía prima” e l’unità della Metafisica di Aristotele*. Bompiani. Milano, 2008. Abandona la posibilidad de trabajar con cualquier esquema cronológico de la *Metafísica*.

<sup>6</sup> Como es bien sabido en el pensamiento griego no hay propiamente una palabra para nuestro término realidad, y en cualquier caso el verter uno solo determinado por él es insuficiente, más en muchos casos adecuado. En primer lugar cuando se habla de cosas, del todo, de los seres, las denominaciones comunes, respectivamente, en griego son el uso del artículo neutro plural τά, su correspondiente pronombre τὰ αὐτά, para ‘las cosas’, πᾶν, πάντα, πάντα αὐτά, para ‘el todo’, ‘todas las cosas’, y τὰ ὄντα para ‘los seres’ o bien ‘las cosas que son’ este último uso ya lo tenemos en Anaximandro: Simplicio, *Fís.* 24, 13-25 (DK12A9 y 12B1): “Τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξίμανδρος μὲν Πραξιᾶδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητὴς ἀρχὴν τε καὶ στοιχεῖον εἰρήκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. λέγει δ’ αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ’ ἐτέρων τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους “ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν. δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν”, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων”. “De los que dijeron que es uno [entiéndase un principio], es movido e indefinido, a saber está Anaximandro el milesio hijo de Praxiades, llegó a ser sucesor y discípulo de Tales, habló acerca del principio “indefinido” como elemento de todas las cosas, el primero en introducir este nombre de principio. Asimismo, dice que éste [el principio indefinido] no es agua ni otro alguno de los llamados elementos, pues, es alguna otra naturaleza indefinida, desde la cual nacen los cielos y en estos los mundos. Así pues, “es la génesis de las cosas que son y la destrucción de las mismas, nacidas conforme a lo necesario. En efecto, ellas pagan la culpa mutuamente y vengán la injusticia dentro del orden del tiempo”. Habló así, con estos nombres poéticos”. En autores latinos se volvió un lugar común, tuvieron referencias griegas o no, utilizar tal terminología, como res, omnia, ens, así lo vemos en Lucrecio y Cicerón.

<sup>7</sup> Podría parecer anacrónico realizar aquí una división moderna entre dogmatismo e idealismo, y de hecho lo es tal y como Kant lo explicita, por lo cual se evitará este tipo de rúbricas unilaterales. Pero como se verá tienen un origen en la naturaleza misma de las teorías. Para poner un ejemplo, que por cierto continúa con la idea expuesta en la nota anterior, En Wolff existe una pretensión de establecer el término Objekt como una generalización mayor a ser, en Baumgarten y Kant parece que cumple dicha función la palabra Ding como puede observarse en sus lecciones de metafísica (Dohna) que dependen de la *Metaphysica* de Baumgarten más que de alguna obra de Wolff. Platón en uno de sus diálogos ya había jugado con tal posibilidad. *Sofista* 238c. Además véase Aubenque, Pierre. *El sentido del ser en el Sofista de Platón*. Conferencia celebrada en la Universidad Autónoma de Madrid el 13 de diciembre de 1990. La grabación original en español ha sido revisada por José B. Torres y Félix Duque con el permiso del autor. pp. 3-15. Sugiere que en el diálogo está inmersa la posibilidad de usar un término más englobante que ser, como sería el concepto τι.

<sup>8</sup> ¿Qué es, o qué se quiere decir con principio? esta cuestión quedará zanjada al final del presente capítulo. Aquí no se puede ofrecer todavía su definición por el carácter inconsciente que guarda en los presocráticos y de alguna manera en Platón. La multiplicidad de los fenómenos, pero en especial, de sus disparidades y litigios indefinidos llevó a Heráclito a buscar lo común a todo que, sin embargo, es desconocido para la mayoría, únicamente lo común puede ser relativamente estable, y su permanencia viene dada por un



fundamento diferente al de su movimiento. En este sentido λόγος, πόλεμος, Ζεύς, ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός, la armonía y la discordia son el principio y la necesidad (DK22B1, 53, 32, 8, 80), existe una vinculación ontológica en cada uno de estos fragmentos que corrobora una propuesta sobre el conocimiento de la realidad, más allá de una mera cuestión ética, cf. *Los filósofos presocráticos*. Vol. 1. Gredos. Madrid, 1978. pp. 311-316. (Heráclito, Conrado Eggers, Victoria E. Juliá) quienes sostienen la preeminencia de lo ético y que no suscribo aquí.

<sup>9</sup> Cf. Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Klincksieck. Paris, 1968. pp. 316-317. y Frisk, H. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. (vol. 1) Carl Winter. Heidelberg, 1960. pp. 451-452. Si bien hay otras connotaciones como figura, composición, especie, condición. Todas ellas relacionadas con la conformación de un objeto externo por el sentido visual.

<sup>10</sup> Por ejemplo, *República* 485b, *Timeo* 29c. Otros pasajes se encuentran en el *Parménides* del cual se hablará inmediatamente en el texto. En algunas ocasiones se propone llamar realidad la dimensión no sensible contenedora de las Formas y mundo de la apariencia al accesible por los sentidos, ateniéndose al hecho simple de que la realidad contiene cosas sería más justo llamar, como en ocasiones lo muestra Platón, realidad a todo y distinguir entre su dependencia ontológica de otras naturalezas o bien de su superioridad cognoscitiva patente en el grado de verdad.

<sup>11</sup> *Timeo* 27d “τί τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν<sup>a</sup>, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταυτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταυτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ, τοιοῦτῳ τινὶ προσχρῶμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν· οὐ δ' ἂν εἰς τὸ<sup>b</sup> γεγονός, γεννητῷ παραδείγματι προσχρῶμενος, οὐ καλόν. ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς —ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστ' ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὠνομάσθω—σκεπτέον δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν ἀεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρχάμενος.”. Para todo el diálogo sigo la edición del texto griego que se encuentra en: Platón. *Timeo*. (Edición crítica, traducción, introducción y notas de Ramón Serrano y Mercedes Díaz de Cerio) CSIC. Madrid, 2012. Variantes textuales respecto a la edición de Burnet (*Platonis. Opera (Timaeus)*). *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*. Oxford Classical Texts. Reimp. 1978.)<sup>a</sup> se suprime ἀεὶ <sup>b</sup> se incluye τὸ. La primera variante merece una explicación, la versión de Burnet incluye el ‘siempre’ que se puede rastrear de un pasaje de Plotino (*Enéada*, VI, 7,3, 5) comentando la deliberación de Dios, que mienta a las cosas como ‘ἀεὶ γινόμενα’. Serrano y Díaz de Cerio comentan en nota ad. Loc. que ese añadido se pudo deber a un copista al querer una correspondencia más comprensiva lingüísticamente a la vez que guardara paralelo con su contraparte ‘que siempre es’. Teóricamente lo adecuado sería atribuir únicamente el ‘siempre’ a ‘lo que es’, es decir, a los modelos (paradigmas) de las cosas que devienen, pues aquellas perecen, sin embargo, una vez que ha comenzado la generación (devenir) se mantiene para ‘siempre’ no sus objetos sino ella misma, lo que si sucede con los primeros, por lo tanto puede incluirse si se entiende de la última manera como se ha explicado, pues no es necesario suponer que Platón haya escrito todo de la manera más perfecta o incluso con congruencia extrema en un texto que se califica a sí mismo como εἰκότα μῦθον. Por otro lado, es conveniente aclarar desde aquí el sentido y traducciones de las palabras γένεσις y γίγνομαι, lo más ‘natural’ por ser una transliteración directa es verter por génesis, pero además tiene el sentido de nacer, procrear, generar, llegar a ser (sea en sustantivo o en verbo), esta última denominación junto con devenir han sido opciones empleadas a menudo en la actualidad, la ventaja de ello es que muestran el carácter dinámico y fluido que le corresponde en el original griego, pero la desventaja es para ‘devenir’: que a veces es demasiado omniabarcante cuando en ciertos textos exige mayor precisión, por otro lado es un término que poco recuerda la característica principal del uso en griego como es el de nacer; en el otro lado tenemos ‘llegar a ser’, que en sí es quizá la mejor opción, el problema es la palabra ‘ser’, si bien todo nacer es un llegar a ser, el llegar a ser a veces equivale a convertirse, en contexto filosóficos además de la constante repetición que encontramos con participios y este verbo (e. gr. ‘Lo que es que llega a ser’) se suma la problemática de delimitar ¿qué es ser? En el presente trabajo se manejan estas posibilidades y por tal razón se varía en la traducción.

<sup>12</sup> Existen por lo menos dos problemas aquí que Platón abarca en otros diálogos, el primero es el de la bina macro-microcosmos, el segundo el del grado de conocimiento que puede realmente obtener el hombre. El primero además es tratado en *Político* y *Filebo*. En el último de estos diálogos se ha visto por algunos especialistas corroboración de principios más fundamentales de la realidad entera que el ateniense vislumbró y comunicó en sus lecciones, la llamada *doctrina no escrita*, para el presente proyecto esta variedad de principios no afecta al punto base y serán analizadas las divergencias más adelante. El otro problema que tiene que ver con el conocimiento es mucho más complicado dado que Platón mismo no ofrece solución, y en muchos casos la interpretación puede ser incluso antinómica, la pregunta esencial la realiza en *Sofista* 249b-c.

<sup>13</sup> Sobre esta terminología véase *Parménides* 129a y ss. Así como la nota y el comentario ad. Loc. de Cornford, F. *Platón y Parménides*. Visor. Madrid, 1989. Donde se ofrecen además otros pasajes sobre la diferencia de las palabras, Cornford relaciona el μεταλαμβάνειν con γίγνεσθαι mientras el μετέχειν con el εἶναι. El Parménides es el diálogo de mayor delimitación de una jerga técnica, de no ser así las hipótesis que lo componen no tendrían congruencia interna, sin embargo, en el *Timeo* esta precisión desaparece, el término μετέχειν y sus variantes son usados indiferentemente (20a, 27c, 34c, 36e, 44d, 45b, 51e, 53c, 58d, 64d, 70a, 77b), mientras μεταλαμβάνειν incluso adquiere otros sentidos que también le son propios (26e ‘cambiar’, ‘sustituir’, 51a ‘participar’, 71a ‘obtener’).

<sup>14</sup> *Parménides* 132a y ss. “Οἴμαι σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἐν ἕκαστον εἶδος οἶεσθαι εἶναι· ὅταν πόλλ' ἄττα μεγάλα σοι δόξη εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἐν τὸ μέγα ἡγῆ εἶναι. Ἀληθῆ λέγεις, φάναι. Τί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τὰλλα τὰ μεγάλα, ἐὰν ὡσαύτως τῆ ψυχῆ ἐπὶ πάντα ἴδης, οὐχὶ ἐν τι αὐτὸ μέγα φανεῖται, ᾧ ταῦτα πάντα μεγάλα φαίνεσθαι; Ἔοικεν. Ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτὸ τε τὸ μέγεθος γεγονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ· καὶ ἐπὶ τούτοις αὐτῶν πᾶσιν ἕτερον, ᾧ ταῦτα πάντα μεγάλα ἔσται· καὶ οὐκέτι δὴ ἐν ἕκαστόν σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἅπειρα τὸ πλῆθος.” “Te entiendo de este modo: que cada Forma (εἶδος) es una suponiendo que cuando muchas de estas grandezas existen, según opinas, te parece igual la unidad del carácter (ἰδέα) en sí que se vislumbra en todas ellas. Por lo cual crees que lo grande es uno. Dices verdad, expresó. ¿Pero qué, si lo grande en sí mismo y las otras grandezas observarlas con el alma del mismo modo, no se manifestaría de nuevo un uno grande que fuera latente en todas estas grandezas? Lo concedió. Luego otra Forma (εἶδος) de grandeza se traería a presencia nacida al lado de la grandeza en sí misma y de las cosas participantes de ella, y sobre éstas de nuevo otra por la que fueran todas estas grandezas, y al fin ya no serán unidad cada una de tus Formas sino multitud infinita.” El argumento había sido planteado antes en *República* 597c.

<sup>15</sup> Es aceptado comúnmente la presentación de ocho hipótesis con una digresión terminando la segunda, más discutido es si al final se da una conclusión o ésta es sólo aparente y el diálogo continúa siendo aporemático y por lo tanto circular en su argumentación. De manera breve se puede realizar el siguiente esquema sobre su estructura: el argumento guía es (*Parménides* 137b) “εἴτε ἓν ἔστιν εἴτε μὴ ἓν” “si lo uno es, o si bien no es”, Sigue una primera parte dividida en cuatro hipótesis, i) (137c) “εἰ ἓν ἔστιν” “si lo uno es” lo característico de esta hipótesis es que el uno es uno, en otras palabras el *ser* no le añade nada, no es un predicado, sino una tautología, no hay de él ciencia, ni opinión, ni sensación y no se puede conocer. ii) (142b) “ἓν εἰ ἔστιν” “si lo uno es” en esta nueva hipótesis el *ser* se añade como algo diferente, es decir, ya son dos cosas, y de él habrá ciencia, opinión y sensación. iii) (157b) “¿qué padece lo demás si lo uno es?” las cosas participan del uno y por ello tienen todas las afecciones contrarias. iv) ¿Y qué padecen si lo uno es? No participan de lo uno, no son ni todo ni partes, no participan de ninguna afección. Aquí termina la primera parte y se ofrece una conclusión: *Parménides* 160b. “Οὕτω δὴ ἐν εἰ ἔστιν, πάντα τέ ἐστι τὸ ἐν καὶ οὐδὲ ἓν ἔστι καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως.” “Por lo tanto, si lo uno es, todo es lo uno y no es uno y respecto a sí mismo y a las demás de igual manera”. La segunda parte se avoca al segundo miembro del argumento guía v) (160b) “εἰ μὴ ἔστι τὸ ἓν” “si lo uno no es” se entiende el no ser como diferencia, por lo tanto hay participación. vi) “ἓν εἰ μὴ ἔστι” “si lo uno no es” se entiende el no ser como absoluto y no hay participación. Respecto a las demás cosas vii) “¿qué padecen si lo uno no es?” aparentemente participarán de las afecciones contrarias. viii) “¿Si lo uno no es, y lo demás es?” Si las otras cosas son no serán uno, tampoco múltiples pues habría un uno entre ellas, no se pueden conocer, en definitiva si no hay uno, no hay nada. La

conclusión general sobre el diálogo es: *Parménides* 166c. “Ἐιρήσθω τοίνυν τοῦτό τε καὶ ὅτι, ὡς ἔουκεν, ἐν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τᾶλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται.” “*Por tanto se establezca esto y que, como se nos había presentado, si lo uno es o no es, él mismo y las otras cosas por un lado en sí mismas y por otro entre ellas, todo en absoluto es y no es, se manifiesta y no se manifiesta*”. Para Cornford. Op. Cit. pp. 340-342. esta conclusión es sólo aparente y es cuestión del lector descubrir las ambigüedades de cada hipótesis. Dentro del cuerpo del texto se ofrecerá la interpretación aquí adoptada.

<sup>16</sup> Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. AA (A568, B596) La reflexión sobre las ideas (universales) como existentes en una mente divina es frecuente en la edad media, desde las ideas seminales de San Agustín hasta el *Periphyseon* de Eriúgena, en algún sentido adelantaban la doctrina de la posibilidad de universos en la conciencia de Dios como expondrá más tarde Leibniz, pero sin llegar a su profundidad modal, el ejemplo más claro en la modernidad de este desarrollo es la filosofía inmaterialista de Berkeley que hace de toda la realidad cosas que perciben y cosas que son percibidas, dejando a un lado la postura de los universales.

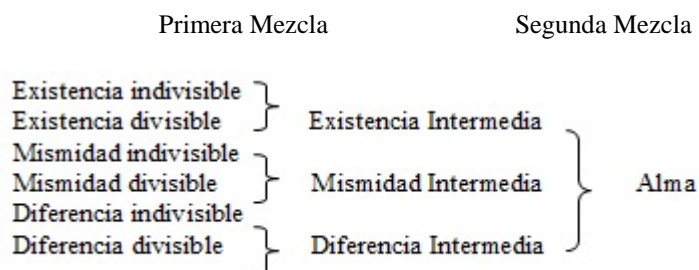
<sup>17</sup> Por ejemplo, Proclo en su *Comentario al Parménides de Platón*, Proclus. *Commentary on Plato's Parmenides*. (Trans. Glenn R. Morrow and John M. Dillon) Princeton University Press. 1987. pp. 596 y ss. Siguen la edición de 1864 de V. Cousin y la versión latina de Moerbeke. Sin embargo, las versiones del Uno en Jámblico y Plotino varían, cf. *Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta* (Ed. John Dillon) Leiden, 1973. pp. 29-33. Sobre la recepción de la primera hipótesis por los neoplatónicos vid. Cornford, F. M. Op. Cit. pp. 200 y ss. Wahl, J. *Estudio sobre el Parménides de Platón*. Nueva biblioteca filosófica. Madrid, 1929. pp. 110 y ss. Dodds, E. R. *The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic 'One'*. The Classical Quarterly, Vol. 22. No. ¾ (Jul.-Oct. 1928) pp. 129-142.

<sup>18</sup> Muchas veces se retoma el argumento de los principios de identidad y de contradicción desde el poema de Parménides (DK28B2) una formulación más desarrollada en Aristóteles *Metafísica* IV, 7. 1011b25ss. Para Giorgio Colli el primero no fue conocido como tal por los griegos sino hasta Leibniz, cf. Colli, G. *Zenón de Elea*. Sexto Piso. México, 2006. Lección del 15 de enero de 1965. Para un examen de la relación de identidad puede verse la conferencia “Der Satz der Identität” en Heidegger, M. *Identidad y Diferencia*. Anthropos. Barcelona, 1990.

<sup>19</sup> En *Parménides* 133c, se habla de la οὐσία como fuente del en sí y por sí de una cosa y su concepción externa, el pasaje ya citado de *Sofista* donde se habla acerca de la receptividad de la mente, que alteraría *ex hypothesi* la inmutabilidad de las Formas, corrobora que incluso en una mente divina estas ideas serían afectadas, es decir, no subsistirían por sí mismas, no hay aplicación por tanto de un concepto del mundo preformado en Dios, ni podría haberlo en su posibilidad modal, para Platón, en caso de ser anacrónicos, las esencias mutarían incluso en ese terreno, por ello las Formas para Platón no están en ninguna mente pues subsisten en su propio estrato y de ahí que el carácter real sea más determinante para su naturaleza que el concerniente a una teoría de la realidad derivado de aquel.

<sup>20</sup> *Timeo* 35a (*Timeo* describe la creación del alma del mundo) “τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταυτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβῶν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ιδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὔσαν εἰς ταῦτὸν συναρμόπτων βίᾳ. μειγνύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας. καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἐκ τε ταυτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην.” Las diferencias con la edición de Burnet se limitan a cuestiones de puntuación, pero afectan la interpretación global del pasaje, además de la supresión del segundo αὖ πέρι. El pasaje es difícil tanto en lo lingüístico como en lo teórico, para la primera cuestión remito a la edición ya citada del *Timeo* de Ramón Serrano y Mercedes Díaz de Cerio nota ad. Loc. En cambio para lo segundo habrá que realizar aquí una digresión. ¿Qué quiere decir aquí Platón con οὐσία? en *Timeo* 20a tiene su sentido originario de ‘bienes’, pero en 29c su sentido precisa una diferencia entre οὐσία y generación en recíproca comparación con la verdad y la creencia, de lo que podemos deducir en primer lugar su estatuto ‘real’ y no meramente conceptual, el pasaje comentado advierte una dificultad notoria, R. Serrano y M. Díaz en nota ad. Loc. proponen una correspondencia con el pasaje de los máximos géneros pp. LX y ss. en *Sofista* 254d y ss. y traducen por

Existencia. Esta traducción es complicada por que Platón normalmente (en los diálogos de madurez y vejez) aplica la οὐσία como característica fundamental de las Formas, ahora bien no es propiamente anacrónico utilizar ‘existencia’ para traducir ciertas palabras griegas pero si lo es suponer teóricamente consecuencias de su sentido. Los fenómenos también existen y sin embargo no se aplica para ellos el término. La relación con los géneros del *Sofista* ya está adelantada por Plutarco en *Sobre la generación del alma en el Timeo*, Plutarco. *Moralia* XI. (Trad. M. Ángeles Durán) Gredos. Madrid, 2004. pp. 108-174. donde además expone las opiniones de Jenócrates y Crantor entre otros, es notoria la terminología peripatética en este tratado, desde el sentido de materia (ὕλη) a lo subyacente preformado, Plutarco no admite la idea de alma número, mantiene una teoría que supone un alma anterior a la armonizada por el demiurgo, irracional y en desorden, en el sentido de que el demiurgo no es un creador sino el dador de armonía y proporción. Una interpretación detallada del pasaje argumento por argumento se encuentra en Taylor, A.E. *A commentary on Plato's Timaeus*. Oxford at the Clarendon Press, 1928. pp. 106-136. Cornford traduce por ‘Existence’ y realiza el siguiente esquema que difiere de la interpretación de R. Serrano y M. Díaz. Cornford. F. M. *Plato's Cosmology*. Hackett. P. C. Cambridge, 1935. pp. 59 y ss:



<sup>21</sup> *Sofista* 246a5 y ss. La Gigantomaquia sobre la realidad de los pensadores presocráticos. En 248d y ss. plantea la problemática de los amigos de las formas como el movimiento o cambio del entendimiento respecto a su objeto, pues habría una afección o acción recíproca. Si seguimos manteniendo con Platón el punto de vista de que el conocimiento (de las Formas) es sólo anámnesis, él ya estaría en nosotros y no habría ningún cambio como ocurre con las cosas pertenecientes a la opinión, en otras palabras el cambio se daría en los sentidos y la percepción de la dimensión fenoménica, pero no en el intelecto pues su actividad no modifica las Formas sino sus representaciones imperfectas. En 250b distingue Platón entre ser (εἶναι) y realidad (οὐσία), aparentemente sería viable traducir existencia y esencia respectivamente, tomando en cuenta que algo puede dejar de existir y carecer de ser, mientras la esencia siempre permanece, sin embargo esto sólo sería posible ambiguamente, pues las Formas siempre son y siempre permanecen teniendo esta “esencia”, mientras que las cosas llegan a ser y tienen una “esencia” por su participación de la dimensión inteligible, desde el punto de vista del conocimiento del alma unida al cuerpo éste será el escollo principal de la filosofía platónica. Cf. *Político* 283d. “κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν. Según la realidad necesaria de la génesis” no quiere decir que se identifiquen pero si no hubiera οὐσία tampoco generación 283e, nueva referencia a los géneros 285b, *Filebo* 26d. *Filebo* 27b ilimitado, límite y la οὐσία mezclada y surgida de los anteriores y la causa de la mezcla y generación el cuarto 32b, la génesis ocurre en razón de la οὐσία 54a-54d ¿además en *Leyes* 903c?

<sup>22</sup> El “Bien” como principio primordial no sólo está atestiguado en los diálogos sino también en los autores que transmiten la llamada ‘doctrina no escrita’, en donde se concibe a lo Uno y la díada indefinida como los verdaderos principios incluyendo las Formas. La importancia que Aristóteles da a estos principios primordiales se corresponden con las funciones de la materia y la forma en su propia filosofía, de no tenerlos en cuenta los principios se vuelven inconmensurables formalmente, pues no existe una limitación al número de Formas en Platón.

## § 2

<sup>23</sup> Las listas de las obras de Aristóteles que nos ha transmitido la antigüedad son tres, la de Diógenes Laercio, Hesiquio y Ptolomeo el-Garib (conservado en árabe) Para ello puede verse Düring, I. *Aristotle in ancient biographical tradition*. Göteborg, 1957. En cuanto al tratado ‘Sobre las Ideas’ DL menciona en su catálogo un tratado Περί τῆς ἰδέας α (No. 54) y otro Περί εἰδῶν καὶ γενῶν α (No. 31), Hesiquio un tratado Περί εἰδῶν α (No. 28) y otro Περί ἰδέας α (No. 45) mientras Ptolomeo menciona un tratado sobre las formas (περί εἰδῶν γ, No. 15). Alejandro de Afrodiasias cita el texto referido como Περί ἰδεῶν *Met.* 79,4. y es quien nos transmite los argumentos esbozados en esa obra. Sobre el nombre original de ella no conviene detenerse mucho, Aristóteles usa indistintamente εἶδος o ἰδέα para referirse a la Forma platónica y un ejemplo es el lugar citado por Alejandro en su comentario, es decir, *Metafísica*, A, 9. 990b y ss. También es tratado el problema de las especies y géneros como en el título treinta y uno de DL en su contenido, lo cual nos lleva a entrar en la cuestión cronológica del escrito y su posición relativa con las *Categorías*. Düring en *Aristóteles*. Op. Cit. p. 89. sitúa su escritura en el período de la Academia, antes de que Platón escribiera el *Parménides*, siendo de hecho éste la respuesta. Lo coloca en las producciones anteriores al 360 a. C. Sin embargo, muchos coinciden en que tal diálogo habría sido escrito cerca del 369, por ejemplo, Ma. Isabel Santa Cruz (Platón. *Diálogos V. Parménides*. Gredos. Madrid, 1988.) Diès, Auguste. *Platon. Oeuvres Complètes, (Tome VIII-1 partie), Parménide*. Budé. Paris, 1923. p. xvii. Guthrie ofrece un panorama entre 370-67, Guthrie, W. *Historia de la filosofía griega*. Gredos. Madrid, 1992. p. 45. Un buen estado de la cuestión se encuentra en Fine, G. *On Ideas; Aristotle's criticism of Plato's theory of forms*. Oxford Clarendon Press, 1993. pp. 39-43. Él no toma una postura definitiva. Tanto por su condición filosófica como por la terminología podría decirse que es posterior al *Parménides* y muy cercano a las *Categorías* pero anterior finalmente.

<sup>24</sup> Después de la exposición de la *República* el problema del saber (o ciencia) se complica en textos como *Parménides* 134a y ss. Donde Parménides hace ver a Sócrates que si existen Formas existirá también una ciencia en sí de ellas, y puesto que no hay una conexión entre ambos planos, ninguna ciencia (la en sí y la nuestra) podrá conocer el ‘otro lado’. El caso que ejemplifica la ciencia nuestra es desglosado en el *Teeteto* donde se ofrecen tres definiciones de ἐπιστήμη, lo que ha dado lugar entre los especialistas a tomar infinidad de posturas al respecto. Desde mi punto de vista en tanto el todo sea un conjunto que contiene el universo visible como el estrato de las ideas (una misma realidad) la conexión entre ellas es tendida por el aspecto divino del demiurgo y lo más cercano al establecimiento de una certeza en sí por los hombres, es decir, las matemáticas, de ahí que así se inicie el mismo *Teeteto* siendo la parte adjunta en la línea al mundo sensible y constituya los elementos del mundo físico (i. e. los triángulos primigenios del *Timeo*), y como en última instancia sólo podemos tener un acercamiento a las hipótesis matemáticas sin conocer las motivaciones del demiurgo serán las matemáticas la guía de nuestro conocimiento hasta que el alma pueda por sí misma conocer las Formas.

<sup>25</sup> (*Sobre las Ideas* Fr. 3 Ross) Alejandro de Afrodiasias, *Comm. Met.* 79, 5: “εἰ πᾶσα ἐπιστήμη πρὸς ἓν τι καὶ τὸ αὐτὸ ἐπαναφέρουσα ποιεῖ τὸ αὐτῆς ἔργον καὶ πρὸς οὐδὲν τῶν καθ' ἕκαστον, εἴη ἂν τι ἄλλο καθ' ἑκάστην παρὰ τὰ αἰσθητὰ ἀίδιον καὶ παράδειγμα τῶν καθ' ἑκάστην ἐπιστήμην γινομένων. τοιοῦτον δὲ ἡ ἰδέα. ἔτι ὧν ἐπιστήμαι εἰσι, ταῦτα ἔστιν· ἄλλων δὲ τινῶν παρὰ τὰ καθ' ἕκαστά εἰσιν αἱ ἐπιστήμαι· ταῦτα γὰρ ἄπειρά τε καὶ ἀόριστα, αἱ δὲ ἐπιστήμαι ὀρισμένων· ἔστιν ἄρα τινὰ παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ταῦτα δὲ αἱ ἰδέαι. ἔτι εἰ ἡ ἰατρικὴ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη τῆσδε τῆς ὑγείας ἀλλ' ἀπλῶς ὑγείας, ἔσται τις αὐτοῦγεία· καὶ εἰ ἡ γεωμετρία μὴ ἔστι τοῦδε τοῦ ἴσου καὶ τοῦδε τοῦ συμμετρου ἐπιστήμη ἀλλ' ἀπλῶς ἴσου καὶ ἀπλῶς συμμετρου, ἔσται τι αὐτόισον καὶ αὐτοσύμμετρον, ταῦτα δὲ αἱ ἰδέαι.” Para el texto griego sigo la edición de Santa Cruz, Ma. Crespo, Ma. Di Camillo, S. *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las ideas*. Eudeba. Buenos Aires, 2000. Existen dos recensiones del texto, *Vulgata* y *Altera* apuntadas en el libro de Fine, la primera es la más confiable, se encuentra en la edición de Hayduck en CAG y es la utilizada aquí. Hasta que punto puede considerarse lenguaje genuinamente aristotélico es difícil establecerlo, sin duda muchos de los conceptos trabajados en todo lo apuntado por Alejandro encuentran eco en tratados posteriores, especialmente con las *Categorías*, sin embargo, esto no es muestra de que haya sido escrito después de

aquellas, sino que parece que era un lenguaje común en la Academia, principalmente la formulación de la predicabilidad y la cuestión de los géneros y especies ya esbozados aquí, suponiendo que no sean añadidura de Alejandro, pero no se encuentran lo suficientemente desarrollados como en la otra obra.

<sup>26</sup> Es decir, podríamos suponer que el *Sobre las Ideas* fue escrito entre el *Parménides* y el *Sofista*, pues este último parece contener ciertas respuestas a las objeciones planteadas y que no necesariamente se reducen a las de este tratado, además podrían dirigirse a otros pensadores y doctrinas. El *Parménides* suele situarse circa al 670-9 a. C. mientras el *Sofista* entre 367-0 a. C. considerando los extremos de ambas obras el tratado de Aristóteles bien pudo ser escrito unos años antes de terminar la década, entre sus 22 y 24 años lo cual no es nada improbable, sin embargo el argumento no tiene ninguna base más que los contenidos teóricos de las fuentes y es muy débil. Por otro lado el uso de ‘genero y especie’ para la traducción de los términos griegos γένος καὶ εἶδος es meramente ilustrativa, es digno de señalar el comentario de Lennox sobre la traducción y comprensión de estos términos, sus indicaciones serán tomadas en cuenta para partes posteriores del presente trabajo. Vid. Lennox, James G. *Aristotle’s philosophy of biology*. Cambridge University Press, 2001. pp. 127-130.

<sup>27</sup> *Categorías* 2a11 “Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρῶτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ’ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος. δευτέραι δὲ οὐσῖαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδουσιν αἱ πρῶτως οὐσῖαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη· οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἐν εἶδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἶδους ἐστὶ τὸ ζῶον· δευτέραι οὖν αὗται λέγονται οὐσῖαι, οἷον ὁ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον.” Texto usado: Minio-Paluello, L. *Aristotelis Categoriae et liber de interpretatione*. Oxford Classical Texts. 1949. En un sentido meramente formal la traducción de género y especie es comprensible y manejable, pero en una aplicación externa a la doctrina de las *Categorías* podrían matizarse ciertas variantes como clases y formas, según se apuntó antes en referencia al libro de Lennox. El verbo ὑπάρχειν tienen un amplio espectro de interpretaciones, aquí se le da el significado genérico de ‘darse’, De Rijk nos dice que su campo semántico es muy cercano al del verbo εἶναι significando ‘to be <already> there <as an underlying element>’, en Aristóteles es frecuente su uso como algo ‘inherente’ a una sustancia, además es preciso añadir que implica un ‘presentarse a’, ‘estar en existencia’; cf. De Rijk, L. M. *Aristotle. Semantics and Ontology*. Brill. Leiden, 2002. p. 37-43. Los paralelos al texto de *Sobre las Ideas* nos sugieren una depuración de la teoría, además de precisar mucho mejor los conceptos. Por otro lado el texto, a pesar de su brevedad, constituyó una fuente inagotable de recursos para la filosofía posterior, Porfirio trata las *Categorías* como una obra para iniciados en los estudios platónicos, así lo hará también Amonio, vid. Ammonius. *On Aristotle’s Categories*. (Trans. Cohen, S. M. and Matthews, G. B.) Cornell University Press, 1991. La introducción de Richard Sorabji. Pero es Boecio quien le dará un empuje total, durante varios siglos la obra lógica fue lo único conocido de Aristóteles por las traducciones precisamente de este autor, si bien la tradición neoplatónica perduró incluso llegada la escolástica, por vía de los padres de la iglesia y la tradición árabe.

<sup>28</sup> Por ejemplo Ackrill en las notas-comentario a su traducción, cf. Aristotle. *Categories and De Interpretatione*. Translated with Notes by Ackrill, J. L. Oxford Clarendon Press, 1963. pp. 81-2. Que puedan suponerse otros sentidos de sustancia tendría que corroborarse con filosofías diferentes a la aristotélica, por ejemplo, sustancia en Platón y sustancia en *Categorías*, en ambas partes es verdadera, es lo más real, se refiere a objetos individuales pero también generales y sin embargo sus objetos referidos son distintos, dentro de la obra aristotélica existen tipos de sustancias y gradaciones incluso pero no polisemia como en el sentido de ser, si bien se pueden realizar otras calificaciones que serán expuestas a lo largo del trabajo.

<sup>29</sup> Conviene hacer algunas aclaraciones sobre estos términos. ὑποκείμενον ha sido considerado siempre un término aristotélico adaptado a la siguiente condición filosófica: es el sujeto último de la predicación, toda sustancia es ‘sujeto-sustrato’, pero no todo sujeto es sustancia, la materia o la forma en un sentido abstracto pueden ser sujetos por sí mismos, la primera función es entitativa, la segunda en cambio es reflexiva, así aunque el conocimiento musical concreto se dé en el alma, ésta no puede darse separada de la sustancia hombre. Viene del verbo ὑπόκειμαι. Sobre el τὸ τι ἦν εἶναι pueden verse *Tópicos* 101b21, *Metafísica* Z 1029b13. La formulación es a veces literal en los comentaristas latinos como el ‘quod quid erat esse’ pasa a ser ‘quidditas’, según nos informa Aquino (*De ente et essentia*). Barnes traduce ‘what it is to be something’ (Aristotle. *Analytica Posteriora*. Oxford, 2002.) Bostock ‘a what-being-is’ (Aristotle. *Metaphysics Books Z and H*. Oxford, 1994.) Balme ‘the what-it-is-to-be’ (*De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium*

I. Oxford, 2003.), Williams 'essence' (Aristotle. *De Generatione et Corruptione*. Oxford, 2002.) Miguel Candel traduce por 'el qué es ser' (Aristóteles. *Tratados de lógica I*. Gredos. Madrid, 1982.), Calvo Martínez por 'esencia' (Aristóteles. *Metafísica*. Gredos. Madrid, 1994.). Un buen panorama está expuesto en la obra clásica de Aubenque (*El problema del ser en Aristóteles*. Trad. castellana del francés de Vidal Peña. Escolar y Mayo. Madrid, 2008. pp. 384 y ss), también en el trabajo de Owens (*The Doctrine Of Being In The Aristotelian Metaphysics*. (3rd. edition) Pontifical Institute for Medieval Studies. Toronto, 1978. pp. 180-187). En el texto de *Tópicos* indica la definición (ὄρος), mientras en el libro Z es una de las maneras de la sustancia. Ambas por su cercanía adquieren la facilidad de traducirse por esencia, a pesar de que responde en grado conceptual a la exigencia de su rendimiento se ha preferido en este trabajo respetar la traducción más literal aunque sea más complicada: 'lo que es ser' de la manera como mantiene Candel. Mi decisión de hacerlo en primer lugar es por mantener un orden sintáctico similar al griego, además, como se verá más adelante, la precisión distintiva entre existencia y esencia es complicada mantenerla en la filosofía griega.

<sup>30</sup> Vid. Ackrill, J. Op. Cit. pp. 74 y ss. Hay cuatro clases: i) especies y géneros en la categoría de sustancia, ii) individuales en categorías diferentes a la sustancia, iii) especies y géneros en categorías diferentes a la sustancia y iv) individuos en la categoría de sustancia.

<sup>31</sup> DK28B3 (Plotino, *Enéadas*, V, I, 8) Plotino cita el verso en un pasaje que entabla una relación entre el Bien, el intelecto y el alma, sirviéndose de múltiples referencias a los diálogos y a las cartas de Platón, Parménides sería un precursor al identificar el ser con la inteligencia. Aquí no puedo entrar en detalles sobre la tradición de este fragmento y su repercusión en autores tan alejados en el tiempo como Hegel o Heidegger, más adelante se ofrecerá un paisaje que aclare el sentido que daré del poema entero. Para las dificultades de traducción puede verse *Poema de Parménides, Fragmentos y tradición textual*. (Edición y traducción de Alberto Bernabé, notas y comentarios de Jorge Pérez de Tudela, Epílogo de Néstor-Luis Cordero) Istmo. Madrid, 2007. pp. 153-158.

### § 3

<sup>32</sup> La cronología ofrecida por Düring (Op. Cit. pp. 90-2. además 302-10.) es muy complicada, de que  $\Lambda$  sea un escrito temprano no hay duda, pero que preceda al *De Caelo* es dudoso, la mayoría invierte el orden de acuerdo a los grados teóricos que cada texto muestra, por ejemplo, Guthrie en su traducción Aristotele. *On the Heavens*. (W. K. C. Guthrie) Loeb Classical Library. Cambridge, 1939. pp. xv y ss. En un pasaje del libro segundo es mencionado un dato astronómico que sitúa en alguna medida la datación del escrito: *De Caelo* 292a3 "Esto es evidente por ser posible además de suceder a la vista: en efecto, observamos la luna estando a la mitad, deslizándose, de [entre] los astros, sobre Ares (Marte), ocultándose éste en lo oscuro de aquella y prosiguiendo bajo lo luminoso y brillante." "Δῆλον δὲ τοῦτο περὶ ἐνίων καὶ τῇ ὄψει γέγονεν· τὴν γὰρ σελήνην ἑωράκαμεν διχότομον μὲν οὔσαν, ὑπελθοῦσαν δὲ τῶν ἀστέρων τὸν τοῦ Ἄρεος, καὶ ἀποκρυφέντα μὲν κατὰ τὸ μέλαν αὐτῆς, ἐξελθόντα δὲ κατὰ τὸ φανὸν καὶ λαμπρόν." En nota ad. Loc. Guthrie refiere tanto la fecha calculada por Copérnico como por una publicación moderna, el año es 357 a. C. 4 de abril según el primero, 4 de mayo para los cálculos científicos más contemporáneos, por otro lado Candel en su traducción (nota ad. Loc.) señala oportunamente que el 'bajo' hay que entenderlo según el esquema cosmológico aristotélico, con lo cual se comprueba que la luna ronda una órbita más cercana a la tierra, (Aristóteles. *Del cielo. Meteorológicos*. Introducción, Traducción y Notas de Miguel Candel. Gredos. Madrid, 1996.) La fecha dada aquí no es fundamento para decir que el tratado fuera escrito cerca del fenómeno de ocultación de Marte, y no es determinante para suponer que se escribió después (Aristóteles pudo escribir el tratado antes de esa fecha y después agregar el fenómeno en una reelaboración del texto), ahora bien Platón muere en el 347 y las fechas, otra vez supuestas, de la redacción del *Timeo* van por el 358-6 (Platón. *Timeo*. Edición Bilingüe de José María Zamora Calvo. Abada. Madrid, 2010. p. 9) el *De Caelo* es necesariamente posterior a esa fecha pues constituye por lo menos en parte un comentario a aquél, decir más sobre esto es añadir conjetura tras conjetura. Para el texto griego se sigue la edición de Aristotele. *Du ciel*. Texte établi et traduit par Paul Moraux. Les Belles Lettres. Paris, 2003.

<sup>33</sup> Tomás de Aquino comenta que: "El principio del movimiento es doble: uno activo que es el propio motor, y tal principio de movimiento en los animales es el alma, y otro pasivo, como actitud para ser movido de tal manera (gravedad o levedad)" (Tomás de Aquino. *Comentario al libro de Aristóteles Sobre el Cielo y el Mundo*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz. Eunsa. Navarra, 2002. Lectio 3, 22.), luego

incluye el concepto de sustancia intelectual para el movimiento circular. Si concedemos que el movimiento por naturaleza sea pasivo tendríamos que hacer una dicotomía más en las funciones cinéticas, como de hecho hace Aristóteles, entre cuerpos simples y compuestos, lo curioso de esto es que si se mantiene una correspondencia entre ‘por naturaleza’, ‘lo qué lo hace ser’ y ‘qué es’ como esencia estaríamos diciendo que la tierra mientras forma parte del compuesto la pierde, o simplemente se torna pasiva por formar otra sustancia y la recupera al disgregarse. Esto lleva al problema de plantear una pseudo-doctrina atomística, pues la materia nunca alcanza la ‘materia primera’, el problema es que tampoco puede dividirse al infinito actualmente, esta disparidad será tratada más adelante.

<sup>34</sup> Cf. Düring, Op. Cit. pp. 547 y ss. Contrapone radicalmente la noción de ἀρχή presocrático y aristotélico, tiene razón en suponer una diferencia cualitativa excepcional, de hecho sin ella el texto de Aristóteles no superaría las cosmologías anteriores, pero no se puede decir que sus principios sean exclusivamente lógicos en este tratado, pues el propósito de la ciencia natural es conocer los principios de los cuerpos... Ahora esta función se cumple desde la formalidad y la materialidad, Düring acierta al decir que en nuestro pensador la fenomenología y ontología no se dan separadas, por lo tanto existe una relación preconcebida entre los principios semánticos, ontológicos y fenoménicos.

<sup>35</sup> *De Caelo* 284b18... 285a27 “Εἰ δὲ δεῖ καὶ τῷ οὐρανῷ προσάπτειν τι τῶν τοιούτων, καὶ τὸ πρῶτον, καθάπερ εἶπομεν, ἐν τοῖς ζώοις ὑπάρχον εὐλογον ὑπάρχειν ἐν αὐτῷ· τριῶν γὰρ ὄντων ἕκαστον οἷον ἀρχή τις ἐστίν. Λέγω δὲ τὰ τρία τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω, καὶ τὸ πρόσθιον καὶ τὸ ἀντικείμενον, καὶ τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερόν· ταύτας γὰρ τὰς διαστάσεις εὐλογον ὑπάρχειν τοῖς σώμασι τοῖς τελείοις πάσας... Ἡμῖν δ' ἐπεὶ διώρισταί προτέρων ὅτι ἐν τοῖς ἔχουσιν ἀρχὴν κινήσεως αἱ τοιαῦται δυνάμεις ἐνυπάρχουσιν, ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν, δῆλον ὅτι ἔχει καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω καὶ τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερόν.” El universo en su conjunto es ingenerado, incorruptible, finito, esférico y animado. Así aunque exista generación y corrupción en el mundo sublunar no lo hay de los primeros principios, sigue habiendo movimiento y cuerpos naturales que no dejan de existir, pues sólo sufren transformaciones.

## *Notas al Capítulo Segundo*

### § 4

<sup>36</sup> Todavía en la modernidad se usan los principios lógicos aristotélicos para fundamentar las ciencias, incluyendo la metafísica, es el caso de Leibniz, Wolff y su escuela. El problema, como se verá en el cuerpo del texto, es si hay una ‘forma’ o paradigma de la “ciencia”. Varias cosas se desprenden de estas argumentaciones. En primer lugar, ¿Qué quiere decir Aristóteles con ἐπιστήμη? El estudio más completo realizado está en los *Segundos Analíticos*, ahí (71a) se comienza estableciendo que la enseñanza y el aprendizaje por la inteligencia tienen un conocimiento previo, de éste ya se presupone que es, ya se comprende qué es lo que se dice, o ambas. Además, algo común a los conocimientos sobre cosas individuales que no se dicen de un sujeto es su estar sujetas a comprobación. Conocer algo, es decir, saberlo, lo decimos cuando conocemos su causa, y esto se realiza por medio de la demostración (71b10); así pues, es “menester que el ‘saber’ demostrativo sea desde cosas verdaderas, primeras, inmediatas, mejor conocidas, precedentes y causas de la conclusión.” “ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος.” (71b20). Se puede decir que las condiciones de cualquier ‘ciencia’, formalmente hablando, serán éstas y, por lo tanto, existe un paradigma de la ciencia, la pregunta que surge ahora es si los principios en cada una de ellas serán los mismos o no, dicho planteamiento aporético se encuentra en el libro Beta.

<sup>37</sup> Una discusión sobre las “aporías” que entraña el proceder de Aristóteles al intentar responder esta pregunta y, en un sentido más específico, sobre la complementariedad, identidad o diferenciación entre teología y ontología puede verse en Aubenque, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. castellana del francés de Vidal Peña. Escolar y Mayo. Madrid, 2008. pp. 273 y ss. La postura aquí mantenida se dilucidará en el texto, por otro lado, las soluciones que se han intentado sobre esta aparente contradicción constituyen la historia misma de la interpretación de los textos, y llegan hasta la teoría genético-evolutiva de Jaeger (Jaeger, Werner.



Aristóteles. Fondo de Cultura Económica. México, 1946.), otra es la de Zürcher (Zürcher, J. *Werk und Geist*. Ferdinand Schöningh. Paderborn, 1952.), y muchas otras, algunas de ellas se traerán a colación en notas siguientes.

<sup>38</sup> *Metafísica* Λ, 1, 1069a18. Texto utilizado: Stefan Alexandru: *Aristotle's Metaphysics Lambda* (Annotated critical edition based upon a systematic investigation of greek, latin, arabic and hebrew sources). Brill. Leiden-Boston, 2014. Para los demás libros, a menos que se diga otra cosa, se usa Ross, W. D. *Aristotle's Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary. 2 Vols. Oxford, 1924. La datación del texto ha sido abordada por varios comentadores, unos con distintos y otros con los mismos métodos, ofreciendo resultados dispares. Algunos han sostenido que el texto es un curso independiente del resto de los libros de la *Metafísica* (Jaeger p. 252; Düring p. 302), su estilo y forma presuponen un conocimiento más o menos amplio de los oyentes sobre la temática, los autores aludidos anónimamente y los conceptos que poco a poco van adquiriendo un matiz mayor de profundidad. La mayoría de los autores tienden a dividir, desde un punto de vista temático, el libro en dos a) Caps. I-V; b) Caps. VI-X. Mientras en base a la cronología relativa en Cap. VIII y los demás, siendo el primero de composición posterior por las referencias ahí citadas. Jaeger (p. 255) hace mención del carácter platónico del escrito, así como su afinidad con *De Filosofía*, diciendo “donde el valor más alto (ἄριστον) coincide con la más pura realidad (οὐσία)”, es la forma más antigua de la teología de Aristóteles. Nuyens (pp. 181ss) siguiendo el mismo método genético evolutivo de Jaeger, pero partiendo de otros supuestos, i. e. la relación y concepción de alma y cuerpo; con fundamento en un pasaje del capítulo cinco (1070b36ss) concluye: “el libro en cuestión no pudo haber sido escrito antes del *De Anima*” por lo cual rechaza la postura de Jaeger y sitúa a Λ fuera de los primeros escritos. Zürcher (p. 199) atribuye, como casi todo el *corpus*, a Teofrasto y supone una fecha de composición cercana al 315 a. C. colocando a Λ en el grupo I, dividiéndolo en dos mitades i) Primer boceto de la sustancia y ii) Sobre la sustancia primera. Düring (pp. 90ss; 302ss) piensa que su escritura fue hecha en la primera mitad del siglo IV, antes de los libros de *Física* y del *De Caelo*, motivado por la suposición de que ὕλη acababa de ser introducido por Aristóteles como término filosófico. Elders (Elders, Leo. *Aristotle's Theology. A commentary on book lambda of the metaphysics*. Van Gorcum, 1972.) secciona aún más los bloques, sobre el capítulo primero dice: “la división del ser propuesta en el capítulo es inspirada por la reducción de las cosas de Platón a los primeros principios. El texto de la última parte está corrupto. El capítulo parece ser muy temprano” (p. 54), divide el libro así: a) Λ 1; b) Λ 6 y 7; c) Λ 2,3,4,5; d) Λ 9; e) Λ 10; f) Λ 8. (a) inspirado por la ontología platónica, (b) doctrina aristotélica pero no independiente del platonismo, (c, más 6 y prob. 9) contienen elementos de la metafísica madura (*Phys. De gen et corr. De Anima*), (e) se sostiene por sí y aproximadamente del mismo período al anterior, (f) ensayo corto realizado por alguno de sus colaboradores o estudiantes (pp. 55-6). Guthrie en su introducción a la traducción del *De Caelo* (pp. xvss.) expone una tabla de tres etapas donde el primer estadio le corresponde al *De Philosophia*, el segundo a *De Caelo* y el último al libro Λ, Candel en su traducción del mismo tratado objeta que aunque en general pueda mantenerse tal disposición hay que admitir elementos yuxtapuestos y de distintas épocas en el *De Caelo* y lo mismo puede decirse del libro lambda. Este escrito contiene elementos de diversa estofa guiados por el hilo común del término οὐσία. Sin embargo, para algunos autores no ha sido precisión suficiente para hablar de una unidad en tanto obra, es decir, empezada y acabada como un plan. Düring anota cuatro lugares con referencia a nuestro libro: *Phys.* I, 9 192a35; II, 2 194b14; *De Caelo* I, 8 277b10; *De Motu* 700b9. Pero éste no se refiere a ningún otro. En cambio, las temáticas son compartidas por otros tratados, la sustancia sensible, el motor inmóvil, la doctrina sobre la οὐσία, la teología, etc. Además de afinidades con textos como el *De Mundo*, sobre el cual actualmente hay una renovada discusión acerca de su atribución directa a Aristóteles (Reale-Bos). De cualquier forma ninguna de estas condiciones hablan acerca de la homogeneidad del tratado ni de su arquitectura original, todo elemento a favor o en contra de estos factores debe ser matizado a través de su estructura misma. Que este texto sea referido como πρώτη φιλοσοφία es probable pero no carente de problemas, pues el epíteto puede también serlo a gamma. Por otro lado encontramos en Aristóteles mismo (*Metafísica* 1026a19; 1064b3) la designación de teología para una ciencia sobre lo divino, y muchos se han pronunciado sobre la identificación con nuestro tratado de tal disciplina, sin embargo no todos se han conformado con tal denominación, Frede (Frede, Michael. Charles, David. *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Oxford, 2000. p.5) apunta precisamente en la dirección de que “por lo menos inicialmente el objetivo de Λ parece ser el mundo sensible”, es decir, no es sólo pura teología, la otra posibilidad es que ella no trate únicamente con sustancias no sensibles. Sobre la relación de los códices pueden verse Alexandru (pp. 3-79) y Fazzo (pp. 110-162). Tanto Ross como Jaeger se

atuvieron a presentar las variantes de E, J y A<sup>b</sup> (para Jaeger Π representa el consenso entre E y J) junto con comentaristas y traductores, pero fue hasta el presente siglo que se volvieron a realizar colaciones de otros manuscritos (cuarenta y dos conocidos: Bekker), Fazzo desestima la importancia del manuscrito A<sup>b</sup>, mientras Alexandru presenta las colaciones referidas al códice Codex Vaticanus Graecus 115 V<sup>k</sup>. En Owens (Owens, J. *The Doctrine Of Being In The Aristotelian Metaphysics*. (3<sup>rd</sup>. edition) Pontifical Institute for Medieval Studies. Toronto, 1978. pp. 92 y ss.) se puede encontrar un resumen de algunas de las posturas hasta sus días.

<sup>39</sup> *Metafísica*, Δ, 26, 1023b25. Aristóteles define y distingue los términos aquí empleados, como se verá en el cuerpo del texto esta función doble proporciona claves interesantes y en suma útiles para conocer la ‘naturaleza’ de las cosas que son οὐσίαι (aquí sustancias) y así poder esclarecer su sentido fundamental. Por otro lado, la traducción no siempre respeta el sentido griego. La distinción, parafraseada en el cuerpo principal del texto, es la siguiente “ἔτι τοῦ ποσοῦ ἔχοντος δὲ ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ ἔσχατον, ὅσων μὲν μὴ ποιεῖ ἢ θέσις διαφορᾶν, πᾶν λέγεται, ὅσων δὲ ποιεῖ, ὅλον.” Como dice García Yebra en su traducción (García Yebra, V. *Metafísica de Aristóteles*. Gredos. Madrid, 2012. nota ad. Loc.) en español se perdió la distinción latina entre *omnis-totus* (distinción encontrada en la traducción latina de Moerbeke), él elige verter entero (ὅλος) - todo (πᾶς); Tomás Calvo (Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Gredos. Madrid, 1994.) por ‘un todo’ (ὅλος) – ‘todo’ (πᾶς). En la recepción árabe Al-Kindi en el “fī al-Falsafah al-Ūlā” (Ivry, Alfred. *Al-Kindi’s Metaphysics*. State University of New York Press. Albany, 1974. p. 80) mienta el todo como “الكل” (al-kull) y lo entero como “الجميع” (al-ġamī’), aunque pueden verse las notas ad. Loc. de Ivry sobre los cambios y usos en otras traducciones; también usa esta terminología Avicena en su *Metafísica (Ilāhiyyāt*; Marmura, Michael. *Avicenna. The Metaphysics of The Healing*. Brigham Young University Press, Utah, 2005.) Libro IV, Cap. 3. En la traducción de Ustat es al contrario (Bouyges). Las traducciones inglesas normalmente hacen uso de “total, all” y “whole”, (cf. Ross, W. D. *The Works of Aristotle*. (Vol. 8 “Metaphysics”) Oxford at the Clarendon Press, 1928. y Aristotle. *Metaphysics*. Trans. Hugh Tredennick. 2 vols. Loeb Classical Library 271, 287. Harvard U. Press, 1933-35.) Giovanni Reale (Reale, G. *Aristotele. La Metafísica*. Vol 2. Vita e Pensiero. Milano, 1993.) traduce por insieme – intero/tutto. Como se verá es importante la diferencia y la función que tienen estos términos para con la aquí denominada “sustancia”, una discusión sobre su importancia aparece en el texto de Michael Frede en (pp. 62 y ss.) quien apunta la visión doble que Aristóteles parece dar al Universo sobre lo entero y la serie, vid. siguiente nota.

<sup>40</sup> El término ἐφεξῆς implica una ‘continuación’ o ‘serie’ (como traduce Calvo) de cosas. ¿Cómo, entonces, el Universo (πᾶς) podría ser una serie o sucesión? Platón en *Parménides* 148e4 y ss. nos dice que para que una cosa esté en contacto (ἄπτεισθαι; lit. tocando) con otra es necesario que se encuentre en sucesión (ἐφεξῆς) a ella, en su caso (es decir, el Uno) no podrá estar en sucesión ni en contacto con nada ni consigo mismo, la sucesión implica que no exista un tercer medio (objeto, cosa, etc.) entre las cosas que están en contacto. Allen, en nota ad. Loc. de su traducción nos dice que Cherniss le hizo ver la corrupción del pasaje (Allen, R. *Plato’s Parmenides*. Yale University Press. 1997). Aristóteles sigue básicamente la propuesta de su maestro: *Física* 226b35: “Sucesión de [algo] es lo después (μετὰ) del principio (inicio) de un ser, posición, forma o alguna otra cosa, en tanto nada intermedio, que sea del mismo género de ellos (i. e. de lo que está en sucesión), los separa, (Digo, por ejemplo, de una línea [sucede otra] línea y [más] líneas; del número, otro número y más números; de la casa, otra casa. Pues nada impide que otra [cosa] esté en medio). En efecto, lo que sucede a algo sucede también posteriormente a ese algo; así, el uno no sucede al dos, ni el primer día del mes al segundo, sino estos a aquellos.” “ἐφεξῆς δὲ οὐ μετὰ τὴν ἀρχὴν ὄντος ἢ θέσει ἢ εἶδει ἢ ἄλλω τινὶ οὕτως ἀφορισθέντος μηδὲν μεταξύ ἐστι τῶν ἐν ταυτῶ γενεῖ καὶ οὐ ἐφεξῆς ἐστιν (λέγω δ’ οἷον γραμμὴ γραμμῆς ἢ γραμμαί, ἢ μονάδος μονάς ἢ μονάδες, ἢ οἰκίας οἰκία· ἄλλο δ’ οὐδὲν κωλύει μεταξύ εἶναι). τὸ γὰρ ἐφεξῆς τινὶ ἐφεξῆς καὶ ὕστερόν τι· οὐ γὰρ τὸ ἐν ἐφεξῆς τοῖν δυοῖν, οὐδ’ ἢ νομηνία τῆ δευτέρῃ ἐφεξῆς, ἀλλὰ ταῦτ’ ἐκείνοις.” El pasaje puede resultar un poco confuso en la parte de los ejemplos, pero no hay dificultad en seguir lo que quiere decir Aristóteles: entre una línea y otra línea, no hay una línea (Así traduce Echandía: Aristóteles. *Física*. Introducción, Traducción y Notas de Guillermo R. de Echandía. Gredos. Madrid, 1995.), pero se entiende que la segunda línea está en sucesión a la primera y no al revés, es decir, hay una seriación. Ahora bien que Aristóteles diga (condicionalmente) si el Universo es un entero o una sucesión, no implica una contraposición propiamente hablando, a veces el Todo se ve como un entero, a veces como una serie. Existen pasajes que confirman una y otra postura que aquí

resumo a dos cosas ya dichas: primero, es un entero por ser un cuerpo, una sustancia en cuanto todo; segundo es una serie de sustancias que se suceden unas a otras. Para poder entender esto de la forma adecuada habría que matizar dicha seriación a través de la red causal que, en última instancia (desde el punto de vista del movimiento), llega al motor inmóvil. Ciertamente, se puede decir que no hay nada en sucesión con él, por lo tanto ¿Existe una heterogeneidad en la realidad completa del sistema de Aristóteles? ¿Dios no es continuo con la “naturaleza” a pesar de ser la causa primera? ¿Un análisis ontológico nos lleva a uno diferente del físico? ¿Existe en verdad una jerarquía de sustancias en un mundo continuo? ¿La red causal incluye lo que se da κατὰ συμβεβηκός? Algunas referencias sobre este problema pueden ser halladas en los siguientes textos: Düring, Ingemar. *Aristóteles*. UNAM. México, 1990. pp. 506-511. Solmsen, F. *Aristotle's system of the physical world*. Cornell University Press. Ithaca, New York, 1960. pp. 187-204. El estudio sobre el continuo de Aristóteles desde perspectivas contemporáneas de White, M. *The Continuous and the Discrete. Ancient Physical theories from a Contemporary Perspective*. Oxford Clarendon Press. 2002. White da una importancia capital al concepto de ‘proceso’ inherente en el desarrollo de la filosofía del movimiento aristotélica.

<sup>41</sup> *Categorías* 1a20 y ss. “De las cosas que son: i) unas se dicen en relación a algún sujeto, pero no están en un sujeto, por ejemplo, ‘hombre’ se dice de un sujeto i. e. de un hombre determinado (τινός), pero no está en ningún sujeto. ii) Otras, están en un sujeto, pero no se dicen de ningún sujeto, (Digo ‘en un sujeto’ a algo que es dable (ὑπάρχον) no como una parte, [sino] aquello que es imposible separar de aquel en el que ésta), por ejemplo, este conocimiento gramatical determinado está en un sujeto: en el alma, pero no se dice de ningún sujeto, o este blanco determinado está en un sujeto: en un cuerpo (en efecto, todo color se da en un cuerpo), pero no se dice de ningún sujeto. iii) Otras, se dicen en relación a un sujeto y están en un sujeto, por ejemplo el conocimiento está en un sujeto: en el alma, y se dice de un sujeto i. e. de la gramática. iv) Otras más, ni están en un sujeto, ni se dicen en relación a un sujeto, como este hombre determinado o este caballo determinado, en efecto, ninguno de estos están en un sujeto ni se dicen de un sujeto. Y los individuos y numéricamente unos, simplemente, no se dicen de un sujeto, pero nada impide que algunos estén en un sujeto. En efecto, el conocimiento gramatical determinado de estas cosas está en un sujeto.” “Τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ’ ὑποκειμένου τινός λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν, οἷον ἄνθρωπος καθ’ ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ τινός ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν· τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ, καθ’ ὑποκειμένου δὲ οὐδενός λέγεται, —ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω ὃ ἐν τινὶ μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν,— οἷον ἢ τίς γραμματικὴ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῇ ψυχῇ, καθ’ ὑποκειμένου δὲ οὐδενός λέγεται, καὶ τὸ τί λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῷ σώματι, —ἅπαν γὰρ χρῶμα ἐν σώματι,— καθ’ ὑποκειμένου δὲ οὐδενός λέγεται· τὰ δὲ καθ’ ὑποκειμένου τε λέγεται καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν, οἷον ἢ ἐπιστήμη ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῇ ψυχῇ, καθ’ ὑποκειμένου δὲ λέγεται τῆς γραμματικῆς· τὰ δὲ οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ’ ὑποκειμένου λέγεται, οἷον ὁ τίς ἄνθρωπος ἢ ὁ τίς ἵππος, —οὐδὲν γὰρ τῶν τοιούτων οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ’ ὑποκειμένου λέγεται.— ἀπλῶς δὲ τὰ ἄτομα καὶ ἐν ἀριθμῷ κατ’ οὐδενός ὑποκειμένου λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ ἐνια οὐδὲν κωλύει εἶναι ἢ γὰρ τίς γραμματικὴ τῶν ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν.” Ackrill en sus notas es quien realiza la división que muestro en el texto principal (Ackrill, J. L. *Categories and De Interpretatione*. Oxford, Clarendon Press, 1963. p. 74) respectivamente a la exposición aristotélica: 1) Especies y géneros en la categoría de sustancia. 2) Individuales en las categorías otras que la sustancia. 3) Especies y géneros en las categorías otras que la sustancia. 4) Individuales en la categoría de sustancia. Aquí no modifiqué la traducción inglesa, pero véase sobre este respecto la nota 26 del apartado primero y la referencia a Lennox quien sugiere traducir omitiendo los tecnicismos tradicionales por (form-kind; tipo/clase-forma/clase), es decir, son términos relativamente ‘intercambiables’. Por otro lado, como continúa el texto principal, un problema inherente a las *Categorías* es su naturaleza, un resumen de las diferentes posturas se encuentra en De Rijk, L. M. Op. Cit. vol. 1, pp. 358-374. Las cuales van desde un texto que trata sobre ‘palabras que significan algo’, ‘pensamientos’, ‘gramática’, ‘introducción propedéutica a Platón’, hasta su naturaleza ‘sintáctica’, ‘semántico-ontológica’ o ‘denominativa, efecto de nombrar’ (naming) como sostiene De Rijk. También mucha atención se ha puesto en la construcción λόγος τῆς οὐσίας, Candel en su traducción vierte por “enunciado de la entidad” (Aristóteles. *Tratados de lógica I*. Introducción, Traducción y Notas de Miguel

Candel. Gredos. Madrid, 1982.) García-Baró por “sentido conforme a este nombre” (García-Baró, M. *Primer libro del Órganon*. Sígueme. Salamanca, 2012.) quien comenta en nota ad. Loc. sobre la literalidad de esta frase “el discurso del ser”. Ackrill traduce por “definition of being”, mientras Bodèüs en su edición elimina el τῆς οὐσίας su traducción da a las *Categorías* una visión más lingüística (Aristote. *Catégories*. Texte établi et traduit par Richard Bodèüs. Les Belles Lettres. Paris, 2001.) Quizá en esta obra lo más adecuado sea interpretar la frase como “el sentido de la sustancia”, ¿es lícito variar entre sustancia y *seidad*? Por los panoramas funcionales del término se puede responder con un sí. La οὐσία en el discurso es un nombre, pero como ya se mostró no sólo desde el punto de vista lingüístico, por ello tiene una doble aplicación en la realidad: como lo individual concreto y como el conjunto de esos individuales, ambos son *cosas que son* y ambos tienen prioridad respecto a los otros predicables. Un tratado sobre la οὐσία como Lambda relega a los segundos, pues la función del análisis radica aquí en conocer sus causas. Otra propuesta sobre el papel de la sustancia segunda se encuentra en Natorp, P. *Tema e disposizione della Metafisica di Aristotele*. Vita e pensiero. Milano, 1995. p. 92.

<sup>42</sup> *Metafisica* Λ 1069a30 y ss. El texto ha sido modificado siguiendo la lectura de Temistio, Pseudo-Alejandro, y recogida por Bonitz (Bonitz, H. *Aristotelis Metaphysica*. Bonnae, Marcus, 1848-9. nota ad. Loc. Vol. 2.), Fazzo (Fazzo, Silvia. *Il Libro Lambda della Metafisica di Aristotele*. Bibliopolis. Trento, 2012.) y Alexandru, también Frede realiza esta sugerencia en un apéndice al final de su artículo (Frede, M. Charles, D. Op. Cit. pp. 78-80). De los varios problemas de este pasaje sólo me enfocaré en uno. Aristóteles dice que hay tres tipos de sustancias, ¿necesariamente dos son sensibles? La distinción principal parece darse en la mutabilidad (cambio y movimiento) de lo sensible y la inmutabilidad y separabilidad de la otra. ¿Cuáles son las opciones? a) Aristóteles trata a la sensible como una (incluyendo la eterna y la corruptible), la tercera sería la inmutable, por lo tanto la segunda sería: i) los universales de los ‘contemporáneos’ o ii) ‘lo común’ que no contemplaron los antiguos (pues el cuerpo, en este caso, no sería lo meramente corruptible, algo así como la ὑποδοχή platónica o la materia prima, cosas que Aristóteles termina identificando y admitiéndolas como mera posibilidad), sin embargo, esta opción es rechazada a favor de la idea de cuerpo como universal (Bonitz, Calvo). Si el autor de lambda no identifica ‘sus’ καθόλου con las Formas platónicas podría darse una tercera opción iii) las sustancias segundas. La otra propuesta, aceptada casi por unanimidad, es: b) la sustancia sensible se divide en corruptible y eterna, la tercera es la inmóvil y separada. Todo parece indicar que la última propuesta es la usada aquí por Aristóteles (de alguna manera no tiene caso discutir cuál es más certera, pues su sentido depende de la funcionalidad que ya se ha vislumbrado, de todas formas esta propuesta es confirmada en 1071b3). Un desarrollo de estos temas se encuentra en Frede (Ibid, pp. 70 y ss.)

<sup>43</sup> *Metafisica* Λ 1069b32 y ss. “τρία δὴ τὰ αἴτια καὶ τρεῖς αἱ ἀρχαί, δύο μὲν ἢ ἐναντίωσις, ἣς τὸ μὲν λόγος καὶ εἶδος τὸ δὲ στέρησις, τὸ δὲ τρίτον ἢ ὕλη.” También en el libro primero de la *Física* 194b24. La traducción de λόγος por ‘sentido’ no está exenta de problemas, por un lado no implica una teoría (anacrónica) sobre la significación, aunque exista algo *in nuce* de ello; definición, razón, enunciado son traducciones posibles, como lo es también discurso, sin embargo, el sentido de una sustancia es su *seidad* (Aristóteles no diría propiamente esto pues las funciones que aquí se hacen patentes están en potencia en su discurso), esta frase no es una tautología sino una complementación reflexiva que implica el análisis ontológico de las distintas funciones de οὐσία. La sustancia es mutable, puede partir de la potencia o llegar al acto, la *seidad* como entelequia constitutiva no es mutable en el orden físico como aquella. Sobre στέρησις se puede decir que proviene de στέρομαι, verbo que significa ‘robar’, ‘privar’, ‘perder algo’ (cf. Frisk 792, Beekes 1401, Chantraine 1053), el sustantivo aparece en lugares anteriores a Aristóteles como en Hipócrates, *Epidemias* I, 2, 6, “privación de la vista, o de los ojos” “...ἢ στέρησις ὀφθαλμῶν.” (Ed. Littré), En *Física* 192a3 se dice “En efecto, nosotros decimos que existe diferencia entre materia y privación; y de estos uno es no ser accidentalmente: la materia, mientras la privación [es no ser] por sí misma. Y aquella muy cercana, en algún sentido, a la sustancia, pero la otra de ninguna manera” “ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὄν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ’ αὐτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ οὐδαμῶς.”

<sup>44</sup> Véase el libro Θ de la *Metafisica* el cual realiza un estudio sobre la potencia y el acto. Ambos son dos procesos de lo que es, no dos tipos de sustancias, las cuales pueden *estar en potencia* o *estar en acto* respecto a otras cosas, es por ello que en algún sentido en el ámbito de lo corruptible la madera sea una sustancia en

acto con respecto a la tierra, por ejemplo (según la formación material dictada por Aristóteles), pero en potencia respecto a una caja de madera. Por otro lado, la potencia y la actualidad no sólo se refieren a movimientos (1047a30 y ss.) sino también a cualidades, formas, etc.

<sup>45</sup> En realidad este problema aquí sólo enuncia el proceder entre sustancias, sigue siendo polémico el atribuir una postura que relacione la causa y la necesidad, así como si es equivalente decir que por anterioridad del acto se entiende algo meramente temporal o también ontológico, Aristóteles llega a señalar que hay “causas” que se dan junto a su efecto, en un apartado posterior se analizará con más propiedad esta situación, aquí se puede recomendar ampliamente el texto de Sorabji, R. *Necesidad, causa y culpa*. (Trad. de Ricardo Salles) UNAM. México, 2003. Este autor matiza los elementos de la filosofía aristotélica para decantarse en una postura que coloca al hijo de Nicómaco como un pensador no determinista.

<sup>46</sup> Kant reconoce el papel fundamental de la analogía en la metafísica, o su uso para el conocimiento de sus objetos, sólo que en la aplicación de sus propias categorías y no por los múltiples sentidos del ser. Estas ideas se pueden encontrar en los últimos párrafos de los *Prolegómenos* y en el escrito póstumo sobre *Los Progresos de la Metafísica* (para la primera obra: Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Trad. M. Caimi. Istmo. Madrid, 1999. Véase el comentario de Caimi al respecto sobre la metafísica en los *Prolegómenos*. Para la segunda: Kant, Immanuel. *Los progresos de la metafísica*. Trad. M. Caimi. FCE-UNAM. México, 2008. p. 32 [AA, 280]). Sobra decir la importancia dada a la analogía en la mayoría de los comentarios y sistemas escolásticos.

<sup>47</sup> El pasaje en cuestión comienza en *Metafísica*  $\Lambda$  1073b17 y ss. Según Aristóteles el matemático Eudoxo determinó el número de esferas en 26, tres para el sol, igual número para la luna y cuatro para cada uno de los planetas. Calipo incrementó el número a 33, añadiendo dos más para el sol, dos para la luna y aumentando una para Ares (Marte), Afrodita (Venus) y Hermes (Mercurio), dejando igual a Cronos (Saturno) y Zeus (Júpiter). Aristóteles con base en la estimación de Calipo pensó que era necesario añadir otro tanto número de esferas menos una a cada astro para mantener una homogeneidad en los movimientos, dando como resultado 55 o bien quitando las respectivas traslaciones retrógradas del sol y la luna <sup>47</sup>. El capítulo entero ha sido siempre una *crux interpretum* para cualquiera que lo haya abordado, si bien en esta investigación no todos los recovecos son igualmente importantes daré una revisión del estado de la cuestión general. En primer lugar el capítulo ha sido considerado por algunos como una añadidura posterior dado el estilo en que está escrito Jaeger (Op. cit. p. 392) remite a Bonitz; Düring (Op. cit. pp. 302 y ss) con otros supuestos aboga por la unidad del capítulo con el resto del libro y explica dicha heterogeneidad por las consecuentes reelaboraciones y correcciones de las *lecciones*, apoyándose, por otro lado, en ciertas conclusiones de Merlan; Elders (pp. 55-6) cree que el capítulo fue escrito por alguno de sus colaboradores o estudiantes; Reale, en cambio, mantiene una unidad del tratado, al respecto se puede ver su introducción a su edición (vol. I, pp. 181 y ss. así como su comentario en el vol. III, pp. 593 y ss.) Sobre la cantidad de motores existe una discrepancia en la tradición que aparentemente surge con Sosígenes (vid. Ross, D. Op. cit. vol. 2, pp. 392 y ss.) el cual propone leer 49 en lugar de 47, la mayoría de editores se quedan con la última cifra, Tomás de Aquino en su comentario explica esta situación (2584) seguramente basándose en el comentario del ps. Alejandro (705, 39 y ss), Alexandru (Op. cit. pp. 144-5) prefiere la lectura de 49 igual como la traducción de Oxford revisada por Barnes, J. Fazzo en su comentario sigue la lectura de 47, vid. Fazzo, S. *Commento al Libro Lambda della Metafisica di Aristotele*. Bibliopolis. 2014. p. 365. Finalmente acerca de las cuestiones matemáticas y astronómicas pueden verse las siguientes obras: el capítulo de G. E. R. Lloyd en Frede, Michael. Charles, David. Op. cit. pp. 256 y ss. Heath, T. *Aristarchus of Samos. The Ancient Copernicus*. Oxford at the Clarendon Press. 1913. pp. 190 y ss. Así como el esclarecedor libro de Russell Hanson N. *Constellations and Conjectures*. D. Reidel. Dordrecht, 1973. pp. 63 y ss. Ciertamente, queda de todas formas oscura la razón de la cantidad de motores que propone Aristóteles.

<sup>48</sup> Además del apoyo de la traducción de García Yebra para quiddidad, es necesario decir lo siguiente: en primer lugar es el término que corresponde a la traducción literal en latín que ya había explicado Tomás de Aquino en *De Ente et Essentia* “quod quid erat esse”. (Vid. Aquino, T. *Opera Omnia Tomus XLIII. (De ente et essentia)*. Iussu Leonis. Roma, 1976. pp. 369 y ss), de hecho el uso puede encontrarse primeramente en las versiones árabes. No siempre el contexto permite utilizar en español la versión ‘lo que es ser’ o el más engorroso ‘lo que hace que sea el ser’; traducir por ‘esencia’ es problemático puesto que hay esencias carentes de materia, podría entenderse la frase de este pasaje también como: “la quiddidad no tiene materia al principio”, es decir, mientras no esté en un sujeto; sin embargo, no creo que ésta sea la intención de

Aristóteles. Por otro lado, λόγος por ‘sentido’ parece ser un exceso, pero las opciones ‘definición’ o ‘razonamiento’ no ayudan mucho a la explicación del pasaje, ‘noción’ como usa Tomás Calvo parece más adecuado. ‘Sentido’ puede ser defendido en tanto que nada (individual) tiene la misma forma que el primer motor inmóvil. Podría decirse que esto cabe para la ‘definición’ pero su alcance parece ser más nominal que la función de ‘sentido’. Las ideas contenidas en los siguientes dos capítulos quedan aquí a la expectativa de un siguiente paso a desarrollar más adelante.

## § 5

<sup>49</sup> Sin duda, este problema es uno de los más polifacéticos en los estudios sobre Aristóteles. Algunos se han decantado por una interpretación teológica, otros por la ontológica, algunos más tratan de unir ambas perspectivas, otros hablan de una superación o evolución. Ya los comentaristas antiguos tuvieron este problema y dieron sus propias lecturas. Alejandro de Afrodisias dice al iniciar este libro en su comentario (Al. *Met.* 237): “El objeto propuesto en la Metafísica, la cual él suele nombrar: sabiduría, filosofía primera y a veces [conocimiento] teológico, es teorizar sobre lo que es en tanto que es...” “Προθέμενος ἐν τῇ Μετὰ τὰ Φυσικὰ πραγματεία, ἦν καὶ σοφίαν καὶ πρώτην φιλοσοφίαν, ἔστι δὲ ὅτε καὶ θεολογικὴν ἔθος αὐτῷ καλεῖν, περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν θεωρησά...””. Siriano nos dice (*Met.* 54): “Ciertamente este libro es argumentativo y no aporético como el anterior, pues disuelve en él multitud de problemas, en efecto, también con primacía [trata] las causas de lo que es en tanto que es, y ella [la ciencia primera] ha de considerar a todas las sustancias y lo que a ellas les es inherente por sí mismas. Además versa sobre los principios de las demostraciones, los cuales expone el filósofo primero.” “Υψηληματικὸν μὲν ἐστὶ τοῦτο τὸ βιβλίον καιοῦχ ὡσπερ τὸ πρὸ αὐτοῦ ἀπορητικόν. λύει δὲ ἐν αὐτῷ πολλὰ τῶν προβλημάτων· καὶ γὰρ ὅτι τὰ αἰτία μιᾶς <ἐστὶν ἐπιστήμης εἰδέναι τῆς> τοῦ ὄντος ἢ ὄν, καὶ ὅτι τῆς αὐτῆς τὰς πάσας οὐσίας ἐπεσκέφθαι καὶ τὰ καθ’ αὐτὰ ταῖς οὐσίαις ὑπάρχοντα, καὶ ὅτι καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἔχει τὰς ἀποδεικτικὰς ὁ πρῶτος φιλόσοφος, ἐν τούτοις ἀναδιδάσκει.”. Para otras interpretaciones se pueden ver los siguientes textos: Avicena, *Met.* L. 1 Cap. 1, 17. el objeto propio de las cuestiones divinas (*Ilāhiyyāt*) es “lo existente en tanto existente” “الوجود هو موجود” (*al-mawǧūd bima huwa mawǧūd*). Tomás de Aquino, en el proemio de su *Comentario a la Metafísica*: “De acuerdo con los tres [objetos] mencionados, desde los que se considera la perfección de esta ciencia, recibe tres nombres. Se llama ciencia divina o teología en cuanto considera las sustancias antedichas [Dios y las inteligencias separadas]. Metafísica, en cuanto considera el ente y lo que lo acompaña por sí (cosas que trascienden lo físico, en vía a encontrar su resolución, de lo más general a lo menos general). Por otro lado, se llama filosofía primera, en cuanto considera las primeras causas de las cosas...” “Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, in quantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, in quantum primas rerum causas considerat...”; además cf. *Com. Met.* Lib. IV, lect. 1 (529). Suárez, *Disp.* I, Sect. 1, 26: el objeto adecuado de la metafísica es “el ente en cuanto ente real”. Para una exposición del ente en cuanto verbo y en cuanto nombre vid. Prieto, Leopoldo. *Suárez y el destino de la metafísica*. BAC. Madrid, 2013. 115 y ss. La lista es interminable, pero se pueden consultar las siguientes referencias más o menos actuales: Jaeger, W. Op. cit. pp. 224 y ss. Para él, Gamma entraría en un primer grupo representado por A-E1, un segundo grupo sería ZHΘIM. Ross, W. Op. cit. (vol. 1). pp. 251 y ss. dice en la página 252: “The procedure throughout the *Metaphysics* never becomes deductive; it always remains aporetic”, la doctrina metafísica no es propiamente deductiva según su desarrollo. De Aubenque ya se han dado las referencias, considera un aporte negativo tanto de la teología como de la ontología: “de un lado un objeto demasiado lejano, por otro una realidad demasiado próxima”. Owens considera que la metafísica aristotélica es más bien teología: (p. xxi) Reale intenta conciliar las posturas que aparentemente son contrarias y se suele clasificar su postura como onto-teológica cf. Reale, Giovanni. *Guía de Lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Herder. Barcelona, 1999. p. 15. además de su introducción y comentario a la metafísica su libro: Reale, G. *Il concetto di filosofia prima e l’unità della metafísica di Aristotele*. Il pensiero occidentale. Milano, 2008. En el que se propone demostrar la coherencia conceptual y unidad del tratado, la filosofía primera como

teología y ontología-ousiología, vid. pp. 101 y ss. Zürcher, Op. cit. dice que este libro fue escrito ca. 310 a. C. Düring aboga más por una visión progresiva de la filosofía aristotélica, además de criticar a todos los autores que siguen llamando a este conjunto de libros como *Metafísica* (no tanto nominalmente, sino por su contenido), cf. Op. cit. pp. 914 y ss. Otras exposiciones se pueden hallar en: Gómez, Salvador. *Horizonte de la Metafísica aristotélica*. Madrid, 1955. pp. 173 y ss. Poncela, Ángel. *Francisco Suárez, lector de Metafísica Γ y Λ*. CELARAYN. León, España, 2010. pp. 48 y ss.

<sup>50</sup> Basándose en trabajos de Balme, Frede, D. Devereux, Most, etc. Gutas propone una fecha temprana del tratado de Teofrasto llamado *Περὶ ἀρχῶν*. Este texto está estructurado siguiendo las relaciones de ciertas aporías acerca de los principios, de hecho el nombre que la tradición nos ha transmitido es igual que en el caso de Aristóteles: *Metafísica*. Este texto contiene, indudablemente, referencias a algunas obras del filósofo de Estagira, entre ellas estarían *Categorías* (por el uso de los términos εἶδος y γένος, así como por la separación de la οὐσία respecto a otros predicables), *De Caelo* (en especial, por su distinción entre *zonas* i. e. sublunar-supralunar) y el libro Lambda (en este caso las referencias son demasiado explícitas, como el motor inmóvil, la naturaleza de los objetos celestes, ciertas indicaciones sobre los supuestos ‘múltiples’ motores, etc.), la posición de Teofrasto no sólo es expositiva, sino crítica y se pueden ver sus reticencias, en especial, sobre dos puntos: la doctrina del motor inmóvil y los supuestos otros motores, así como sobre la teleología. Otra cosa importante a mencionar es el uso que hace de ἐπιστήμη, el cual parece no tener en cuenta todavía la exposición aristotélica de los *Segundos Analíticos*. Volviendo a Gutas, nos comenta que varias de las objeciones presentes en el “*Sobre los primeros principios*” son respondidas en trabajos posteriores de Aristóteles, dando como fecha probable de su composición el período entre los años 347-5 a. C. cuando se encontraba en Asos, véase Theophrastus. *On first principles*. (Ed. and Trans. Dimitri Gutas) Brill. Leiden-Boston, 2010. pp. 3-9. En español, tenemos la versión de este tratado en Miguel Candel: Teofrasto. *Algunas cuestiones de Metafísica*. Anthropos. Barcelona, 1991.

<sup>51</sup> *Metafísica Γ*, 1, 1003a21: “Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό. αὕτη δ’ ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῆ· οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τοῦτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν. ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ’ αὐτήν. εἰ οὖν καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων ζητοῦντες ταύτας τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκός ἀλλ’ ἢ ὄν· διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον.” La traducción dada aquí de ἐπιστήμη como ciencia no conlleva ningún problema de interpretación a menos que anacrónicamente se piense en el sentido de ciencia contemporánea. Otras traducciones posibles son “disciplina”, “saber”, “conocimiento”. La palabra ἐπιστήμη tiene una historia larga tanto en sentido como en traducción, ella viene del verbo ἐπίσταμαι formado al parecer de la raíz ἴστημι con el prefijo ἐπί con uso en dativo (Cf. Frisk). Boecio traduce normalmente *disciplina*, pero posteriormente se regularizó el uso de *scientia*, que viene de *sciens*, así lo vemos en la traducción de Besarión, Moerbeke, y por tanto en los comentarios de Aquino, Suárez, etc. Averroes usa la palabra العلم que tiene un sentido cercano al de ciencia en castellano. De ahí los traductores modernos ofrecen ciencia en sus respectivas lenguas (science, Wissenschaft, scienza, ciencia, science, știință; respectivamente: Ross, Bonitz, Reale, Calvo/Yebra, Tricot, Cornea: trad. en rumano), Francesco Sambiasi, siglo XVII, en su versión sobre las cuestiones del alma (Lingyan Lishao) utiliza la grafía 格物 ‘Géwù’ (Investigación de las cosas, estudio de los fenómenos de la naturaleza). Sin embargo, suele ofrecerse un margen más polisémico en otros autores, o en el mismo Aristóteles, en el cuerpo del trabajo se jugará con estos matices. Un sentido más imparcial, por las connotaciones actuales de la palabra ‘ciencia’, es ‘saber’. Sobre “una parte de lo que es” dice Owens (Op. Cit. p. 259) que no se debe entender tan a la ligera con un sentido ‘extensivo’, sino con un sentido ‘intensivo’, como un grado de lo que es.

<sup>52</sup> Infra nota 1. Si existe una diferencia entre los conceptos de θεωρία y ἐπιστήμη ésta se puede expresar como una evolución del pensamiento de Aristóteles, en Gamma, por lo menos, la θεωρία parece haber sido subsumida como rasgo característico de aquella. Como ha venido dilucidándose en el cuerpo del texto la doctrina contenida en Lambda tiene un interés *aitiológico* subsumiendo lo *demonstrativo* propiamente, lo cual tampoco está en su forma acabada. Puede verse además la exposición de los elementos que constituyen una

ciencia desde los análisis pre-científicos en Jiménez Torres, Oscar. *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles*. Eunsa. Navarra, 2006. sobre el asunto que se comenta véanse especialmente las pp. 259 y ss.

<sup>53</sup> Teofrasto, Περὶ ἀρχῶν, 4a9 “Ἀρχὴ δέ, πότερα συναφή τις καὶ οἶον κοινωνία πρὸς ἄλληλα τοῖς τε νοητοῖς καὶ τοῖς τῆς φύσεως ἢ οὐδεμία, ἀλλ’ ὥσπερ ἐκάτερα κεχωρισμένα, συνεργοῦντα δέ πως εἰς τὴν πᾶσαν οὐσίαν.” Sigo la edición de Gutas, cf. ad. Loc. su comentario sobre los varios usos de la palabra οὐσία.

<sup>54</sup> *Metafísica* Γ, 2, 1003b5 ss. “οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ’ ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ’ ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ’ ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερησεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας· διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμεν.” Además de la diversidad de interpretaciones que suscita la determinación del objeto de estudio de la llamada *Metafísica* está el problema de la datación y unidad del texto, la vertiente ‘clásica’ es la que considera como unidad o simplemente toma como supuesto la unidad de los libros, ésta puede, además, suponer una evolución o no del pensamiento de Aristóteles, autores en esta línea son: Ross, Reale, Owens, Aubenque, Harper, etc. Otros rompen la unidad del texto atendiendo en especial el carácter evolutivo como Jaeger, Nuyens, Zürcher, Düring, etc. La presente investigación como se ha visto pertenece al segundo grupo, sin embargo, es posible encontrar ciertas afinidades con las exposiciones del primer grupo, por ejemplo, la unidad vista como progresiva que suscribe Edward Halper, pero no con sus suposiciones sobre la función de οὐσία “como si” cf. Halper, E. *One and many in Aristotle’s Metaphysics, books alpha-delta*. Parmenides Publishing. USA, 2009.

<sup>55</sup> Ya se citó el pasaje de la distinción de ciencias en Lambda, la palabra θεωρία como se ha visto contiene diversidad de sentidos en la obra de Aristóteles, en algunos pasajes como en dos ocasiones en la *Constitución de los Atenenses* aún guarda el significado de *comitiva*, es decir, de los observadores enviados a algún lugar. En las demás obras varía desde un ver-estudiar en sentido general (como en varios pasajes de los tratados sobre los animales, que aquí se omiten por no concernir a lo estudiado) hasta una contemplación propia de la vida del filósofo (*Ética Eudemia* 1215b:” el filósofo elige la prudencia y la investigación sobre la verdad”; 1249b17ss, la contemplación de la divinidad es lo mejor; *Ética Nicomaquea* 1178b20ss, la actividad divina superior será contemplativa y la actividad humana más semejante a ella será la más feliz...). Aristóteles usa la palabra para referirse a la ciencia más alta en varios lugares como ya se mencionó en el libro alpha elatton (993a30), en el libro de las aporías (Beta, 995b19, 997a26: ¿si la teoría es sobre la sustancia o también de los accidentes?), para referirse a la ciencia de lo que es en tanto que es (Gamma, 1005a28), etc. Sobre que no es posible ciencia de lo accidental (Épsilon, 1026b4).

<sup>56</sup> Dentro de los *Segundos Analíticos* existen varias consideraciones de importancia sobre el papel de las matemáticas. En un pasaje de 79a se dice: “aquí, lo *que* [corresponde] al saber de las cosas sensibles, pero el *porqué* al saber de los objetos matemáticos: en efecto, a éstos les pertenecen las demostraciones de las causas y muchas veces no han de conocer lo *que*, justo como los que contemplan lo universal que muchas veces por desatención desconocen algunas cosas singulares. Estos son [los saberes] que por [tener] una diversa sustancia de las cosas que son proclaman a las especies. En efecto, las matemáticas son sobre las clases, pues no son respecto a algún sujeto, si bien la geometría es respecto a algún sujeto, pero no *en tanto* que sujeto” “ἐνταῦθα γὰρ τὸ μὲν ὅτι τῶν αἰσθητικῶν εἰδέναι, τὸ δὲ διότι τῶν μαθηματικῶν· οὗτοι γὰρ ἔχουσι τῶν αἰτίων τὰς ἀποδείξεις, καὶ πολλακίς οὐκ ἴσασι τὸ ὅτι, καθάπερ οἱ τὸ καθόλου θεωροῦντες πολλακίς ἔνια τῶν καθ’ ἕκαστον οὐκ ἴσασι δι’ ἀνεπισκεψίαν. ἔστι δὲ ταῦτα ὅσα ἔτερόν τι ὄντα τὴν οὐσίαν κέχρηται τοῖς εἶδεσιν. τὰ γὰρ μαθήματα περὶ εἶδη ἐστίν· οὐ γὰρ καθ’ ὑποκειμένου τινός· εἰ γὰρ καὶ καθ’ ὑποκειμένου τινός τὰ γεωμετρικά ἐστιν, ἀλλ’ οὐχ ἢ γε καθ’ ὑποκειμένου.” Estas afirmaciones pueden ligarse sin problema con lo dicho en Lambda, en primer lugar, las matemáticas realizan demostraciones de teoremas no de objetos que son por sí mismos separados, sin embargo, tienen una universalidad formal por abstraer su objeto de estudio. En segundo lugar, las matemáticas estudian clases o tipos de predicables, en este caso, específicamente, en los predicables que caen bajo la cantidad, por ejemplo, cuando se dice que la geometría tiene un sujeto éste es el cuerpo, pero no es un sujeto *en tanto* sujeto, es decir, según la doctrina de las *Categorías* ‘cuerpo’ se diría de un sujeto pero no estaría en un sujeto. Antes de aclarar la cuestión de las ciencias que contemplan lo “accidental” hay que



revisar otras cuestiones de las matemáticas. Dice Aristóteles en la misma obra (90b27): “Pero acaso ¿si en todo no es lo mismo la definición y la demostración, entonces en algo [si] será lo mismo? ¿o es imposible? En efecto, la demostración no es de lo que la definición. Pues la definición es de *lo qué es* y la sustancia, mientras las demostraciones se manifiestan todas predisponiendo y asumiendo el *qué es*, por ejemplo, las matemáticas: qué es la unidad y qué es lo impar, y con lo demás [o los demás saberes] de manera similar.” “Ἄλλ' ἄρα, εἰ μὴ παντὸς τοῦ αὐτοῦ, ἀλλὰ τινὸς τοῦ αὐτοῦ ἔστιν ὄρισμός καὶ ἀπόδειξις; ἢ ἀδύνατον; οὐ γὰρ ἔστιν ἀπόδειξις οὗ ὀρισμός. ὀρισμός μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας· αἱ δ' ἀποδείξεις φαίνονται πᾶσαι ὑποτιθέμεναι καὶ λαμβάνουσαι τὸ τί ἐστιν, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τί μονὰς καὶ τί τὸ περιττόν, καὶ αἱ ἄλλαι ὁμοίως.” “Además, es diferente demostrar el qué es y que es. Ciertamente, la definición manifiesta el qué es, mientras la demostración que es esto o no es respecto de aquello.” “ἔτι ἕτερον τὸ τί ἐστι καὶ ὅτι ἔστι δεῖξαι. ὁ μὲν οὖν ὀρισμός τί ἐστι δηλοῖ, ἡ δὲ ἀπόδειξις ὅτι ἔστι τόδε κατὰ τοῦδε ἢ οὐκ ἔστιν.” Como se puede ver en estos pasajes la demostración engloba la posibilidad general de las cosas, la definición está relacionada con lo que la cosa es, la demostración no es pues sólo de la existencia. La dificultad radica en sí la definición como *qué es*, tiene la misma versatilidad, aparentemente no sería así, el *qué es* sería una forma de referirse a la sustancia y ésta es algo que existe (algo supuesto para el conocimiento, no se tiene que demostrar) y no habría una distinción tajante entre existencia y esencia, y el traducir este término como esencia sería, por tanto, inexacto, esencia y existencia serían abstractos, una en referencia a la definición, otra a lo que es. Sin embargo, este *qué es* también puede ser definición de una sustancia segunda, es decir, de una categoría dentro del campo de lo universal, como de los predicables fuera del campo de la sustancia, por ejemplo, una definición de un objeto matemático, pero Aristóteles no abunda mucho en esa línea. La distinción también abarca sus campos de acción, mientras la demostración implica un demostrar algo acerca de algo, la definición no predica nada de otra cosa distinta. Y ellas no se dan en una misma cosa. Por ello los principios no se demuestran (se cae en petición de principio). Resumiendo, las matemáticas son una ciencia con axiomas y definiciones que demuestran cierto tipo de objetos no separados propiamente, sino por abstracción (ἀφαίρεσις) (*De Anima* 403b14; 431b15), la cuestión sobre su papel en la divergencia accidental sustancial aparece en el cuerpo del texto.

<sup>57</sup> Para Platón no habría ningún problema puesto que los objetos matemáticos tienen existencia separada, por un lado existe la Idea o Forma de los objetos matemáticos (v. gr. triángulo, la línea insecable o Ideal, etc.), por otro, los objetos matemáticos como tales (objetos que son eternos pero que ya no son unidades como las Formas, v. gr. distintos tipos de triángulos, las líneas divisibles o propiamente matemáticas). Estos últimos forman los cuerpos físicos del mundo según la exposición del *Timeo*. Sin embargo, su naturaleza no es del todo aclarada por Platón. En cambio, Aristóteles al considerar que las matemáticas tienen como objeto de estudio lo cuantificable de manera accidental las excluyen de estudios propios de los fenómenos, por ello la física aristotélica es cualitativa, trata también un género i. e. los cuerpos físicos móviles, pero al ser éstos sustancias difiere de las matemáticas. De cualquier manera en varios textos de contenido sustancial vemos cierta doctrina matemática en el auxilio de ciertas tesis, así en *De Caelo*, *Lambda* y en la misma *Física*.

<sup>58</sup> Ross en la introducción de su comentario a la *Metafísica*, en referencia ya citada, había dicho que esta ciencia no era deductiva sino aporética. Habría que aclarar ambos polos. No es deductiva porque no es como las matemáticas, la física o la lógica, si bien esto último parecería ser un problema en Gamma donde se dice que el principio supremo de la ciencia “*de lo que es en tanto que es*” es el principio de no contradicción. En las demás ciencias naturales parece existir una convivencia entre la inducción y la deducción aunque en orden a la demostración (vid. *Partes de los Animales* 639a12), primero recogiendo elementos de géneros particulares (por obviedad en los animales se comienza con los casos singulares) y después yendo hacia sus causas (Ibid. 640a13ss); ahora la cuestión de la dependencia ontológica del principio de no contradicción indica que la filosofía primera tiene que demostrar algo (esto aparecerá en el cuerpo del texto). Que la metafísica es aporética tiene un alto grado de apoyo en los textos, pero de manera dispar y heterogénea en su sentido. Aristóteles en algunos casos se expresa como si el conocimiento fuera ilimitado y, por lo tanto, hubiera que seguir investigando indefinidamente, pero esto es difícil aplicarlo al conocimiento de la filosofía primera pues sus causas y principios lo son (si bien analógicamente) de todas las cosas (y de todas las ciencias), y tenderían hacia cierta unificación y formalización limitada. Por otro lado, a veces expresa que el conocimiento se dirige a un fin, interpretando esto como una esquematización general de las ciencias y sus objetos. Algunas de las aporías de Beta están relacionadas con la capacidad y función de lo que podría realizar

una ciencia, en este caso sobre la posibilidad y existencia efectiva de la filosofía primera, además de presentar las distinciones y modalidades de intentos precedentes entre los cuales se destaca el platónico, como es sabido, varios de los libros que componen la *Metafísica* responden o intentan dar solución a algunas de ellas, este intento en algunos casos suele presentarse para Aristóteles como un triunfo frente a sus antecesores, ello nos indicaría que el objetivo real no es exclusivamente generar problemas y, por lo tanto, el método aporemático sería una parte del camino pero no el fin.

<sup>59</sup> El libro Delta nos ofrece una lista general de los sentidos de distintos conceptos filosóficos. El capítulo séptimo (1017a7) nos habla de los sentidos de *lo que es*: la primera bifurcación viene dada por la polaridad entre lo que es por coincidencia (*κατὰ συμβεβηκός*) y lo que es por sí (*καθ' αὐτό*): lo que es por coincidencia se refiere aquí a los predicables desde una determinación relativa, v. gr. cuando un sujeto tiene distintas condiciones relacionales sin que impliquen un “por sí” del *qué es* del sujeto, estas condiciones relativas pueden ser una característica, un suceso/evento, o cualquier otra predicación que sea incidental: “(En efecto, esto es esto significa que esto ha coincidido con esto)” “(τὸ γὰρ τόδε εἶναι τόδε σημαίνει τὸ συμβεβηκέναι τῷδε τόδε)”. Como se ha podido ver en otras cuestiones el uso de *κατὰ συμβεβηκός* no es homogéneo en todas sus explicaciones, el caso más cercano en esta investigación es el problema de los saberes matemáticos, ellos trabajan desde lo accidental, pero no desde la coincidencia, aquí se ve claramente como un predicable diferente de la sustancia puede ser *por sí* o por coincidencia y a ambos podríamos llamarlos accidentes. El texto continúa: “Luego, las cosas que se dicen que son por coincidencia se dicen tal: o porque ambos inhiere en lo que es mismo, o que inhiere en tal ser, o que es lo mismo en lo que inhiere de aquello mismo que se predica.” “τὰ μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκός εἶναι λεγόμενα οὕτω λέγεται ἢ διότι τῷ αὐτῷ ὄντι ἄμφω ὑπάρχει, ἢ ὅτι ὄντι ἐκείνῳ ὑπάρχει, ἢ ὅτι αὐτὸ ἔστιν ᾧ ὑπάρχει οὐ αὐτὸ κατηγορεῖται.” El pasaje no es del todo claro, se puede notar esto en las traducciones, mi interpretación es como sigue: ‘ambos’ se refiere a los elementos de la enunciación, es decir, en el primer ejemplo hombre y músico son intercambiables, ambos, en cada caso, son predicables y, por lo tanto, el sujeto es relativo, Aristóteles dice “ambas [cosas] suceden en el mismo sujeto” y este sujeto es accidental. La segunda manera de darse lo coincidente es el darse en un ὄντι ἐκείνῳ, lo cual he interpretado como *en un ser cualquiera*, es decir, un atributo o propiedad de un sujeto indeterminado (músico). La tercera manera: es lo mismo lo que inhiere (no-blanco) de aquello que se predica (no-blanco), en este caso sucede que el sujeto y el predicado son lo mismo, es “lo que es” indeterminado. En efecto, estas oraciones tienen un sujeto pero éste es tomado sin precisión sustancial al relacionarlo con su predicado. Un problema que salta a la vista al considerar *κατὰ συμβεβηκός* como ‘coincidencia’ es la polémica entre determinismo/indeterminismo, de hecho la opción de traducir la expresión aristotélica por coincidencia la he tomado de un autor que declara abiertamente a Aristóteles como indeterminista (Sorabji, *Ibid.* p. 4. Versión inglesa traduce por “coincidences”), ese problema quedará para otra ocasión. “Lo que es por sí se dice de tantas maneras cuanto significan las figuras de las categorías” “καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας.”, y Aristóteles indica que en ellas el ser significa lo mismo, ¿cuál es la diferencia respecto a lo coincidente? los ejemplos dados nos dicen que no hay diferencia entre “el hombre es caminante o cortante del hombre camina o corta” “τὸ ἄνθρωπος βαδίζων ἐστὶν ἢ τέμνων τοῦ ἄνθρωπος βαδίζει ἢ τέμνει”, el ‘es’ aquí no agrega nada, esto resuelve lo de “significa lo mismo” en todas las categorías, ahora, si bien no agrega nada implica algo aparentemente inherente, si no ¿cómo podría explicarse que es *por sí*? En los ejemplos de la coincidencia el sujeto era indeterminado, en los ejemplos del *por sí* no lo es. Así, *el músico construye una casa* es una acción por coincidencia de un sujeto al que no le corresponde construir, mientras *el hombre camina* pone la acción (o la pasión, relación, etc.) en el sujeto determinado, y el ‘es’ se convierte en una predicación *por sí* equivalente a esa función categorial. Creo que en este punto Aristóteles es poco explícito con la función del sujeto y como dice Ross (*Op. Cit.* Vol. 1. p. 306) hasta cierto punto oscuro. El profesor Calvo (en cita ad. *Loc.*) propone entender esta matización en cuanto que las distintas categorías expresan distintos *modos de ser* (en este sentido la ciencia de Gamma sería no sólo una ciencia de los seres -ontología-, sino también de los modos de los seres). Bäck dice que hay que distinguir un uso diferente al técnico del *per se* aristotélico (el cual liga con el *Sofista* de Platón), también dice que la distinción entre accidental y *per se* no tiene su paralelo en la predicación accidental y esencial, sobre el *per se* expone: “ ‘S es’ significa que S realmente existe y, puesto que Aristóteles reconoce diez tipos finales de “seres”, o existentes reales, para que S realmente exista se requiere que S sea una sustancia, o un *cual* o un *cuanto*, etc.” (Bäck, Allan. *Aristotle's*

*Theory of Predication*. Brill. Leiden, 2000. p.72). El mismo Bäck ofrece una lista de los distintos tipos de predicación el ser *per accidens* (p. 66). Halper identifica el *per se* con el “essential being” (traducción también dada por Ross) y comenta lo siguiente: “la pregunta obvia es, respecto de qué, es el substrato llamado “lo que es”... el substrato es ya un ser *per se* ya un ser accidental.” (Halper, Op. Cit. p. 73). Respecto al tratamiento de la οὐσία volveré en el tercer capítulo.

<sup>60</sup> Dos cosas merecen aclaración. En primer lugar, la demostración en el libro Lambda. Se ha adelantado el postulado sostenido en esta tesis de que Lambda es anterior, en la cronología relativa, a Gamma. Una de las maneras en que se supone tal aseveración es por el uso de la palabra ἐπιστήμη en ambos textos. En Lambda Aristóteles parece más interesado en intentar probar la existencia de una sustancia inmóvil y separada así como en enunciar la doctrina que da unidad a toda su filosofía de las primeras causas y principios que en presentar la formalidad de dicha demostración. Esto puede tener varias razones, una es que Aristóteles aún no hubiese desarrollado los temas propios de la ciencia demostrativa como aparecen en *Segundos Analíticos* y en el libro Gamma (ésta es la tesis defendida en el presente trabajo), aunado a esto y con más fuerza aún se puede argumentar sobre el hecho, ya mencionado, de la referencia externa ofrecida por Teofrasto en *Sobre los Primeros Principios*. La palabra aparece tres veces en Lambda (1074b35; 1075a1; 1075b21), en la primera mención Aristóteles dice: “Pero el saber, la sensación, la opinión y la inteligencia siempre se muestran de otra cosa, y secundariamente de sí mismas.” “φαίνεται δ' αἰεὶ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ.” En la segunda se pregunta si el saber es el objeto en algunos casos y en la tercera habla de una sabiduría y saber excelentísimo. Decir que estos usos tienen su ecos en el filósofo ateniense parecería despertar la disputa jaegeriana sobre la juventud platónica de Aristóteles, en efecto, Platón menciona todos los términos de la primera referencia en *República* 509dss donde comienza la conocida metáfora de la línea, allí opone el saber (ἐπιστήμη) a la sensación (αἴσθησις) (en Aristóteles no hay oposición sino gradación). En *Parménides* después del 134a se habla del problema que enmarca distinguir entre un saber en sí (saber de la verdad en sí, los géneros son conocidos por esta Forma en sí del saber) y el saber para nosotros, además en cada una de las hipótesis se dice al final si hay o no saber de las distintas acepciones si el uno es o no es. En *Teeteto* se busca la definición de saber y se ofrecen tres posturas que finalmente (o aparentemente, según algunos intérpretes) son desestimadas como incompletas. Pero de cualquier manera los usos y, en algunos casos, sentidos platónicos conceptuales siguen estando presentes en el pensamiento del hijo de Nicómaco en todos sus textos, se sitúan en su juventud o madurez, y es evidente que considera su filosofía como una continuación y *realización* de las demás filosofías anteriores, por mucho que las corrija o desestime, por ello no es necesario suponer que Aristóteles era platónico en tal o cual parte de su actividad pero sí que muchos conceptos y funciones provienen de su maestro. Además, el sentido de ἐπιστήμη no siempre es técnico, como en Platón, a veces puede indicar saber para distinguirlo de la sensación, o para referirse a la posesión de conocimiento. Por otro lado, el escrito de Teofrasto, como ya se ha mencionado, tiene en cuenta el texto de Lambda y Aristóteles parece responderle en Gamma, si bien, sólo a algunas cuestiones. Como aquí no importa matizar todos los datos para defender la cronología paso a los datos sobre la demostración. En el Περὶ ἀρχῶν Teofrasto utiliza la palabra ἐπιστήμη en tres ocasiones (6b20; 8b20; 8b25), la primera mención comenta el uso de los principios en los distintos saberes. Las siguientes dos menciones aparecen en un pasaje continuo más interesante, ahí se nos dice: “Pues también, casi todo saber es de los particulares: en efecto, la sustancia y la *seidad* [lo que es el ser] son lo propio de lo individual, y las cosas observadas por sí mismas, y no por casualidad, suelen ser algo respecto de algo. Pero, en general, el saber es percibir lo idéntico en lo múltiple, sea mentado común y universalmente, sea particular y, en algún sentido, respecto a lo individual, por ejemplo, en los números y las líneas, en los animales y las plantas.” “σχεδὸν δὲ καὶ ἐπιστήμη πᾶσα τῶν ἰδίων· ἢ τε γὰρ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καθ' ἕκαστον ἴδιον, τὰ τε θεωρούμενα καθ' ἑαυτὰ καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἦν ἂν τί κατὰ τινός. ὅλως δὲ τὸ ἐν πλείοσιν τὸ αὐτὸ συνιδεῖν ἐπιστήμης, ἤτοι κοινῆ καὶ καθόλου λεγόμενον ἢ ἰδίως καθ' ἕκαστον, οἷον ἀριθμοῖς γραμμαῖς, ζώοις φυτοῖς.” Esta sección no parece tener en cuenta aún los estudios de la ciencia demostrativa de los *Segundos Analíticos* al igual que Lambda, pero sí supone la lectura de Lambda, por lo que se situaría a la mitad de estos dos textos. Sin embargo, muchas objeciones pueden ser puestas aquí. Una es explicar a Lambda como un estudio al que no le interesa ser demostrativo (pero finalmente termina demostrando lo que está buscando). Otra es hablar de Lambda como un texto esotérico en el que no había por qué hacer mención a los elementos de la ciencia y su carácter demostrativo,

algo así como la exposición para los alumnos que tendría su paralelo en la exposición exotérica del tratado *De Mundo* (si se acepta su autoría). Otra más, y que por supuesto forma parte como supuesto de mi explicación, nos diría que Lambda es un texto formado a través de distintas épocas y concepciones de Aristóteles. Sin embargo, por cuestión de términos podría aplicarse lo contrario partiendo del concepto de ἐνεργεία el cual no aparece en Gamma pero sí en Lambda.

<sup>61</sup> Como análisis meramente tentativo y sobre-interpretativo podría decirse que en la distinción de ser (transgenérico) y lo que es (determinación *por sí*) hay una *cuasi* aproximación a la diferencia entre *existentia* y la *omnimoda determinatio* expuesta por Wolff, éste en su *Ontología*, habla de la primera como *Actualitas* (§ 174) mientras de la segunda dice: “Se dice ente completamente determinado a aquel en el que no se puede concebir nada indeterminado, lo aún no por otras cosas determinado, que no estén ni puedan estar en acto... - y continúa- cualquier existente es en acto y está completamente determinado” “Ens omnimode determinatum dicitur, in quo nihil concipitur indeterminatum, quo nondum determinato cetera, quae insunt, actu esse nequeunt... Quicquid existit vel actu est, id omnimode determinatum est” (§ 225-6). De igual manera Baumgarten en su *Metafísica* con un lenguaje más leibniziano: “La conexión de todas las determinaciones composibles de un ente es su completa determinación...” “Complexus omnium determinationum in ente compossibilium est omnimoda eius determinatio...” (§ 148). Sobre la distinción entre esencia y existencia el tema es tan vasto como para hacer una enciclopedia sobre las distintas interpretaciones. Aquí me interesa señalar sólo una vertiente. La tradición árabe motivó muchas lecturas sobre el objeto de estudio y los temas propios de la metafísica. Al-Farabi en su obra *Fī Agrād* dice lo siguiente: “la ciencia universal investiga la cosa que es común a todos los existentes (como la existencia y la unidad; الوجود والوحدة; al-wujūd al-wahda)...” y el principio común que es Dios, así la ciencia divina debe pertenecer a la ciencia universal, etc. (Dieterici, H. *Al-Farabi's philosophische Abhandlungen*. Brill. Leiden, 1890. p. 35). Más adelante dice que el objeto primero de esta ciencia será el “existente absoluto” (de acuerdo con la lección de Bertolacci, A. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al Šifā'*. Brill. Leiden, 2006. p. 69). Avicena en sus *Ilāhiyyāt* o *Sobre las Cuestiones Divinas* distingue de una manera tajante la esencia de la existencia, y aclara que la matemática es una ciencia que versa sobre esencias mientras la metafísica versa sobre el existente, si bien, la existencia del existente está determinada por la posibilidad que su esencia tenga en dios, donde se identifican ambas cosas. En este último autor (aparentemente cercano al sentido aristotélico) el existente pierde cierta generalidad que ganaba la versión aristotélica de lo que es *por sí*, la razón estriba en que esta última formulación incluye las sustancias individuales (la primera figura de las categorías) y sus predicables (*seidades*) en cuanto el sujeto las representa. La coincidencia más patente entre Aristóteles y Avicena sería la suposición y, por tanto, no demostración del existir en general, y del existente como objeto de la ciencia. Más arriba se sugirió que dichas *seidades* podrían representar las sustancias segundas sostenidas en *Categorías*, pero en Gamma el sentido tendría que ser aún más extenso o bien habría que matizar mucho su función (Aristóteles no vuelve a hablar de ellas de manera explícita) y decir que aunque sean universales (o, más bien, que por esta precisa característica) su inherencia representaría, por un lado, el núcleo de ipseidad sustancial y, por otro, el hecho de que dicha sustancia sigue guardando unidad y sigue *siendo* a pesar de la predicabilidad que le acontece. Por tanto, la dabilidad de sus notas como propias indica la separación respecto de las notas por coincidencia de las cuales no puede haber ciencia.

<sup>62</sup> *Metafísica*, Δ 6, 1016b32: “... ἀριθμῶ μὲν ὧν ἡ ὕλη μία, εἶδει δ' ὧν ὁ λόγος εἷς, γένει δ' ὧν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας, κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο. αἰεὶ δὲ τὰ ὕστερα τοῖς ἔμπροσθεν ἀκολουθεῖ, οἷον ὅσα ἀριθμῶ καὶ εἶδει ἓν, ὅσα δ' εἶδει οὐ πάντα ἀριθμῶ· ἀλλὰ γένει πάντα ἐν ὅσα περ καὶ εἶδει, ὅσα δὲ γένει οὐ πάντα εἶδει ἀλλ' ἀναλογία· ὅσα δὲ ἀναλογία οὐ πάντα γένει.”. Sobre el pasaje Alejandro comenta (*Metafísica* 369, 2ss) que la materia a la que se refiere Aristóteles aquí es la más común llamada sustrato (κοινότερον ὕλην λέγων τὸ ὑποκειμένον-), la aclaración viene dada por el hecho de que en los objetos matemáticos también se da unidad (la línea y el uno) pero no tienen materia, propiamente, sino en un sentido general de sustrato. Al momento de explicar lo uno por analogía el comentador dice que lo uno en género posee unidad en la analogía, pues las cosas en el mismo género son análogas: “así como hombre en relación a hombre y caballo en relación a caballo, [se da] como hombre a animal y caballo a animal” “οἷον ὡς ἄνθρωπος πρὸς ἄνθρωπον καὶ ἵππος πρὸς ἵππον, ὡς ἄνθρωπος ζῶον καὶ ἵππος ζῶον.”, pero -continúa- las cosas que se dan por unidad analógica no son también una genéricamente: “como el cauce en relación al río, así el corazón en relación al animal;

ciertamente, éstos tampoco son del mismo género: cauce y corazón o río y animal” “ὡς πηγὴ πρὸς ποταμόν, οὕτω καρδία πρὸς τὸ ζῶον· οὐ μὴν καὶ ὁμογενῆ ταῦτα, πηγὴ καὶ καρδία ἢ ποταμὸς καὶ ζῶον.” Para Tomás de Aquino hay dos formas de entender la proporción o analogía (*Com. Met.* Lib. 5, lect. 8, 879): i) “o en que cualesquiera dos cosas de diferentes condiciones tienen relación a una” “vel in eo quod aliqua duo habent diversas habitudines ad unum”, ii) “o en que es la misma proporción de dos cosas en relación a diferentes [condiciones]” “Vel in eo quod est eadem proportio duorum ad diversa”. Además, entiende la materia, en tanto dimensión determinada, como principio de individuación de la forma (principium individuationis formae) a lo que Reale da la razón (nota ad. Loc.). Para Ross es una inadvertencia de Aristóteles esta extensión del principio a un caso que difícilmente atañe a un significado definido de éste (Vol. 1. p. 305). El profesor Calvo comenta (nota ad. Loc.) que esta sección ha generado perplejidad puesto que al subsumirse un grado en otro resultaría que en donde hay unidad de género habría unidad de analogía, siendo que en lo genérico existe univocidad, etc. La analogía en tanto proporción generalísima escaparía de la sinonimia. Harper dice (p. 137): “En general, una analogía es un tipo de clase más amplia que un género... cada cosa es uno por analogía porque permanece en la misma relación consigo” y traduce el pasaje de 1016b34 como: “[Those things are one] by analogy if they stand as something in relation to another... Aristotle –explains Harper– means only that analogy is a four term relation, a/b :: c/d. Different letters here indicate different terms, not necessarily different values.” En el siguiente capítulo se comenzará con el problema que supone contar con la analogía en el saber, por ello, tales referencias quedan para más tarde.

### *Notas al Capítulo Tercero*

#### § 6

<sup>63</sup> Tanto Julio Pallí Bonet como Bartlett y Collins coinciden en traducir la frase respectivamente por: “igualdad de razones” “equality of ratios”, el primero en: Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Gredos. Madrid, 1985. Los segundos en: Aristotle’s. *Nicomachean Ethics*. Chicago-London, 2011. De ahí que muchos autores al comentar o traducir el pasaje de Delta parafraseen el texto con la relación: de un primero a un segundo y de un tercero a un cuarto, como se explica después en la *Poética*.

<sup>64</sup> *Segundos Analíticos* 76a31: “Λέγω δ' ἀρχὰς ἐν ἐκάστῳ γένει ταύτας ἅς ὅτι ἔστι μὴ ἐνδέχεται δεῖξαι. τί μὲν οὖν σημαίνει καὶ τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἐκ τούτων, λαμβάνεται, ὅτι δ' ἔστι, τὰς μὲν ἀρχὰς ἀνάγκη λαμβάνειν, τὰ δ' ἄλλα δεικνύναι· οἷον τί μονὰς ἢ τί τὸ εὐθύ καὶ τρίγωνον, εἶναι δὲ τὴν μονάδα λαβεῖν καὶ μέγεθος, τὰ δ' ἕτερα δεικνύναι. Ἔστι δ' ὧν χρῶνται ἐν ταῖς ἀποδεικτικαῖς ἐπιστήμαις τὰ μὲν ἴδια ἐκάστης ἐπιστήμης τὰ δὲ κοινά, κοινὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἐπεὶ χρησιμὸν γε ὅσον ἐν τῷ ὑπὸ τὴν ἐπιστήμην γένει.” En su traducción inglesa Barnes vierte el inicio como sigue “I call principles in each kind those items of which it is not possible to prove that they are... -continúa el segundo párrafo- Of the items used in the demonstrative sciences some are...” (Barnes, J. *Aristotle. Posterior Analytics*. Second edition. Clarendon Press. Oxford, 2002) La pregunta que surge aquí es si estos *items* son los elementos de los principios o los principios mismos, es decir, desde el punto de vista del objeto de estudio o desde el punto de vista lógico formal de las ciencias. Aristóteles con sus ejemplos parece indicar la primera opción, es decir, la unidad, lo recto, el triángulo, etc. En su comentario ad. Loc. (p. 137) el mismo Barnes habla sobre esto diciendo que así como hay una distinción entre los axiomas primitivos y los teoremas derivados hay de igual manera una distinción entre los términos primitivos y definidos, y menciona la interpretación de Scholz el cual considera que los ejemplos dados aquí son de términos y no de proposiciones. Barnes continúa su discusión del pasaje y muestra algunas aporías procedentes del esquema aristotélico. Más adelante (p. 138), la distinción entre tales *items* y los principios desaparece, pues Barnes los iguala. Ahora bien, volviendo a los *Segundos Analíticos* puesto que el texto está consagrado a dilucidar los fundamentos y presupuestos de las ciencias desde un punto de vista formal parecería que tanto la interpretación de los axiomas primitivos como de los términos es funcional. Pero Aristóteles habla del ser de los principios, es decir, no de su definición sino de su existencia, por lo cual es factible considerar que se esté refiriendo a los objetos mismos como principios. Tal situación causa un poco de perplejidad al momento de desplegar los ejemplos pues éstos son de objetos matemáticos, los cuales según Aristóteles tienen sólo una

existencia por medio de la abstracción, ello podría indicar que el verbo ser en este pasaje tiene un sentido más general que el de existencia concreta.

<sup>65</sup> El pasaje completo que, por cierto, inicia la edición crítica de Bekker además del *Organon* es el siguiente: *Categorías* 1a: “Se dicen homónimas las cosas de las que el nombre es lo único común, pero lo que concierne al *sentido* de la sustancia del nombre es distinto. Por ejemplo, animal [se dice] de hombre y del que ha sido dibujado, en efecto, de éstos el nombre es lo único común, mientras el *sentido* de la sustancia del nombre es distinto, pues si [quisiera] aclararse algún *qué es* para cada uno de ellos el ser animal, explicaría el *sentido* propio de cada uno. Sinónimas se dicen las cosas con nombre común y lo que concierne al *sentido* de la sustancia del nombre es lo mismo. Por ejemplo, animal [se dice] de hombre y de buey, en efecto, de éstos cada uno evoca el nombre común: animal, y el sentido de la sustancia es el mismo, pues si [quisiera] aclararse el *sentido* de cada uno: el *qué es* para cada uno de ellos ser animal, explicaría el mismo *sentido*. Parónimas se dicen las cosas que caen bajo alguna diferencia de flexión respecto al apelativo común. Por ejemplo, de la gramática y el gramático, de la valentía y el valiente.” “Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον· τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος· ἐὰν γὰρ ἀποδιδῶ τις τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶον εἶναι, ἴδιον ἑκατέρου λόγον ἀποδώσει. συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τὸ τε ὄνομα κοινόν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς· τούτων γὰρ ἑκάτερον κοινῶ ὄνόματι προσαγορεύεται ζῶον, καὶ ὁ λόγος δὲ τῆς οὐσίας ὁ αὐτός· ἐὰν γὰρ ἀποδιδῶ τις τὸν ἑκατέρου λόγον τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶον εἶναι, τὸν αὐτὸν λόγον ἀποδώσει. παρώνυμα δὲ λέγεται ὅσα ἀπὸ τινος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοῦνομα προσηγορίαν ἔχει, οἷον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς ἀνδρείας ὁ ἀνδρεῖος.” Como se sabe las discusiones sobre la naturaleza de las categorías son interminables, algunas se han traído a colación en notas de capítulos anteriores. Un resumen general aunque bastante sencillo de algunas posturas se encuentra en el libro citado de De Rijk, L. M. *Aristotle. Semantics and Ontology*. (vol. 1) Brill. Leiden, 2002. Sin embargo, no contiene una discusión de las recepciones medievales para ello puede verse: Newton, Lloyd A (Editor). *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*. Brill. Leiden, 2008. El texto como se dijo antes es el de Minio-Paluello, quien mantiene la lectura de λόγος τῆς οὐσίας igual que Bekker, Waitz y después Bodéüs eliminan el τῆς οὐσίας y le confieren un sentido más lingüístico al texto (Waitz, T. *Aristotelis Organon Graece*. Pars Prior. Lipsiae, 1844. Bodéüs, R. *Aristote [Catégories]*. Les Belles Lettres. Paris, 2001.). La interpretación lingüística ya estaba presente en la traducción de Boecio al verter ‘Ὁμώνυμα por ‘aequivoca’ y συνώνυμα por ‘univoca’, mientras la fórmula anterior la da como ‘substantiae ratio’ la traducción de Ackrill y Klaus Oehler coinciden ‘definition of being; Definition des Seins’ (Aristotle. *Categories and De Interpretatione*. Translated with Notes by Ackrill, J. L. Oxford Clarendon Press, 1963. Aristoteles. *Kategorien*. Übersetzt und Erläutert von Klaus Oehler. Akademie Verlag. Berlin, 2006), García-Baró en nota ad. Loc. a su traducción comenta que ésta sería la versión más literal si bien él mismo acepta la traducción de λόγος por sentido, Miguel Candel vierte por ‘enunciado de la entidad’, Zanatta que toma como texto de referencia a Minio-Paluello vierte simplemente ‘definizione’ (Zanatta, M. *Organon di Aristotele. Categorie, Dell'interpretazione, Analitici primi*. UTET, 1996.). Mi versión como *sentido de la seidad* (o sustancia) más que neologismo formal, pretende recuperar el hecho de que Aristóteles contempla las cosas con su determinación semántica. De Rijk comenta que en algún momento sostuvo una idea complementaria de la semántica y ontología en las *Categorías*, después de su resumen antes referido habla de la función categorial como denotativa ‘naming’.

<sup>66</sup> *Metafísica* H, 2, 1043a2: “φανερὸν δὴ ἐκ τούτων ὅτι εἴπερ ἡ οὐσία αἰτία τοῦ εἶναι ἕκαστον, ὅτι ἐν τούτοις ζητητέον τί τὸ αἰτίον τοῦ εἶναι τούτων ἕκαστον. οὐσία μὲν οὖν οὐδὲν τούτων οὐδὲ συνδυαζόμενον, ὅμως δὲ τὸ ἀνάλογον ἐν ἑκάστῳ· καὶ ὡς ἐν ταῖς οὐσίαις τὸ τῆς ὕλης κατηγορούμενον αὐτῇ ἢ ἐνέργεια, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὀρισμοῖς μάλιστα.” Bostock, en su comentario toma desde 1042b31 a 1043a14 y lo divide en tres secciones. Y dice sobre la primera sección que: “es presentada como si fuera un argumento” que parece explicarse del siguiente modo: “a) las diferencias son principios del ser, además, b) varias diferencias caen bajo un número limitado de clases y c) la

sustancia de una cosa es una causa de su ser; por lo tanto, d) las causas del ser de cada una de estas cosas estarán entre éstas. La conclusión d) aparentemente dice: las causas del ser de cada una de las cosas mencionadas a modo de ejemplo estarán entre las clases en las que las diferencias caen.” (Aristotle. *Metaphysics, Books Z and H*. translated with a Commentary by David Bostock. Oxford Clarendon Press. p. 257). En notas anteriores se había mencionado la idea de Harper acerca de tratar los objetos de la ontología de Gamma como si fueran sustancias, a pesar de la radicalidad y perplejidad que pueda causar tal afirmación no es del todo incorrecta o, para ser más precisos, incongruente, pues si suponemos junto con *Categorías* a las seidades segundas tenemos un margen mucho más amplio para considerar a *lo que es* por sí como fue expuesto en Delta y no contradice lo expuesto en Gamma, el problema, por lo demás, sigue siendo ontológico. Por otro lado, es difícil precisar que todo tipo de clases realmente pudieran tener el carácter de sustancias, por ejemplo, los estados transitorios, los eventos, ciertas modalidades, etc.

<sup>67</sup> Ya fue anotado el esquema de *Categorías* sobre las cosas que se dicen y las cosas que son, aquí es momento de explanarlo un poco más. Las primeras definiciones que ofrece el texto de *Categorías* sobre lo homónimo, sinónimo y parónimo, no nos indican si se refieren a objetos, palabras o pensamientos, pero sí al *sentido* que podemos darles, de alguna manera podría decirse que el ámbito es antepredicativo pues el sentido de la sustancia es una relación del objeto con su nombre. Después Aristóteles habla de las cosas que dicen que pueden darse coaligadas (combinadas) y no, y posteriormente realiza una distinción de las cosas que son, recordando que éstas eran de cuatro maneras: “i) Unas se dicen en relación a algún sujeto, pero no están en un sujeto, ii) Otras, están en un sujeto, pero no se dicen de ningún sujeto, (Digo ‘en un sujeto’ a algo que es dable (ὑπάρχον) no como una parte, [sino] aquello que es imposible separar de aquel en el que ésta), iii) Otras, se dicen en relación a un sujeto y están en un sujeto, iv) Otras más, ni están en un sujeto, ni se dicen en relación a un sujeto. Los individuales son ii y iv, los ‘universales’ son i y iii, por lo tanto, éstos últimos son los objetos que se predicán pues “se dicen”; i y iv son sustancias o seidades, ii y iii son los, comúnmente, llamados accidentes. Cuando en Lambda se dice que hay una teoría sobre la sustancia se refiere a un contenido formal, sin embargo, en su proceder no puede prescindir del conocimiento de las causas y principios de la sustancia concreta, lo cual puede observarse en su constante ejemplificación de un “hombre produce a un hombre”, así como en la justificación de la sustancia separada.

<sup>68</sup> *Metafísica*, Θ, 6, 1048a30ss: “La actualidad es el objeto existente, mas no de la manera como decimos en potencia. Pues decimos en potencia, por ejemplo, el Hermes en la madera y la mitad en el entero, que puede sustraerse; y del que sabe, no que está conociendo, [pues] en potencia pudo conocer, sino que está en acto. Es evidente desde las cosas singulares [aprehendidas] por inducción lo que queremos decir, y no es necesario investigar la definición de todo sino ser capaz de observar lo análogo: por ejemplo, el que construye respecto la construcción, y el despierto respecto al que duerme, y el que ve respecto al que cierra [sus ojos], pero tiene vista, y lo que está separado de la materia respecto de la materia, y lo realizado completamente de lo no realizado ... No se dice la actualidad igual para todas las cosas sino por analogía, como esto en esto o en relación a esto, aquello en aquello o en relación con aquello. Ciertamente, unas son como el movimiento respecto a la potencia y otras como la sustancia con respecto a cierta materia.” “ἔστι δὲ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει· λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἐρμῆν καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθείη ἄν, καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἄν δυνατὸς ἦ θεωρησῆαι· τὸ δὲ ἐνεργείᾳ· δηλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὁ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὄρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν, ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὄρῶν πρὸς τὸ μῦον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον... λέγεται δὲ ἐνεργείᾳ οὐ πάντα ὁμοίως ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τὸδ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τὸδε· τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν τὰ δ' ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην.” Aquino comenta *Met. Lib. IX*, lect. 5: “Y de esta manera desde los ejemplos particulares podemos llegar a conocer por proporcionalidad qué son el acto y la potencia.” “Et ita proportionaliter ex particularibus exemplis possumus venire ad cognoscendum quid sit actus et potentia.” De igual manera Makin comienza su comentario de la sección, y pregunta: ¿Por qué Aristóteles piensa en avocar que es necesaria la analogía en *Met. Θ 6*? La distinción general entre actualidad y potencialidad ha sido explicada por medio de analogías porque podría ser un error intentar una definición (1048a36-7). Aristóteles aquí no abunda sobre por

que esto es así, y los comentaristas discrepan sobre el problema. Por ejemplo, Aquino dice que la actualidad y potencialidad son nociones simples, y que las nociones simples no pueden ser definidas (§1826). En contraste, Ross sugiere que la actualidad y potencialidad son nociones metafísicas y la metafísica trata con el ser en general, que no es un género; mientras que la definición es por género y diferencia (Ross 1924: ii. 251). —y continúa— más bien, la dicotomía de actualidad-potencialidad es un esquema general, instanciado analógicamente en dos relaciones diferentes”. Después de la página 135 continúa con el análisis del presente pasaje (Makin, Stephen. *Aristotle. Metaphysics Book Θ*. Oxford Clarendon Press, 2006). El mismo Makin menciona la relación a veces ambigua o, por lo menos, problemática de la analogía y su precisión refiriendo al texto de la *Poética* que se analizará en el cuerpo del texto. Respecto a la cuestión de la analogía y proporción en Tomás de Aquino puede verse el estudio de Klubertanz, George. *St. Thomas Aquinas on Analogy*. Loyola University Press. Chicago, 1960. Como menciona el autor (pp. 104 y ss) es difícil determinar una sola noción de analogía pues existen a lo largo de la producción de Aquino (considerando uno de los dos tipos de conclusiones, por ejemplo, el cronológico) diferentes acercamientos, lagunas, o bien orden de importancia sobre su función, desde la analogía de Dios a las creaturas a través de cierta participación, o bien, como referencia, proporción, imitación, prioridad o eminencia (p. 106). Ciertamente, la analogía del ser es la más influyente en el pensamiento metafísico inmediatamente posterior.

<sup>69</sup> *Metafísica*, Λ, 4, 1070a32: “Así, las causas y los principios son diferentes de diferentes cosas, pero son, si se pudiera hablar [de manera] universal y con cierta analogía, los mismos de todas las cosas. En efecto, se podría preguntar si son diferentes o, los mismos, los principios y elementos de las sustancias y las relaciones de ellas y, de manera similar, con cada uno de los predicables.” “Τὰ δ' αἰτία καὶ αἰ ἀρχαὶ ἄλλα ἄλλων ἔστιν ὡς, ἔστι δ' ὡς, ἂν καθόλου λέγη τις καὶ κατ' ἀναλογίαν, ταῦτ' ἀπάντων. ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις πότερον ἕτεροι ἢ αἰ αὐταὶ ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν πρὸς τι, καὶ καθ' ἑκάστην δὴ τῶν κατηγοριῶν ὁμοίως.”

<sup>70</sup> *Metafísica* Λ, 5, (1071a31): “δῆλον ὅτι πολλαχῶς γε λεγομένων ἔστιν ἑκάστου, διαίρεθέντων δὲ οὐ ταῦτ' ἀλλ' ἕτερα, πλὴν ὡδὶ καὶ πάντων, ὡδὶ μὲν ταῦτ' [ἦ] τῷ ἀνάλογον, ὅτι ὕλη, εἶδος, στέρησις, τὸ κινεῖν, καὶ ὡδὶ τὰ τῶν οὐσιῶν αἰτία ὡς αἰτία πάντων, ὅτι ἀναιρεῖται ἀναιρουμένων.” Owens comenta (p. 125) que en Aristóteles lo análogo y el πρὸς ἓν son dos tipos distintos de equívocos, y llamar al primero como al segundo es de uso posterior, común en los trabajos escolásticos. Sin embargo, como el mismo Aristóteles muestra sus funcionalidades pueden superar el equivocismo, en Lambda refiriéndose a los principios y en Gamma refiriéndose al *sentido* de lo que es en tanto que es. De cualquier manera no deja de ser problemática la paridad entre ambos textos de ser considerados ambos filosofía primera. También está la problemática de interpretar siempre matemáticamente el término de analogía y, por tanto, hacer equivalente su sentido siempre al de *proporción*. Melchiorre sostiene este punto de vista y desarrolla toda una discusión con la interpretación de Tomás de Aquino: Melchiorre, V. *L'analogia in Aristotele* (pp. 91-116): en *Aristotele, Perché la metafísica*. A cura di Adriano Bausola e di Giovanni Reale. Vita e pensiero. Milano, 1994. El mismo Aristóteles da señales de esto, tanto en la cita referida de la *Ética Nicomaquea* como en la *Poética*.

<sup>71</sup> Sefrin-Weis comenta que: “It is not a device or actual tool to be used within metaphysics for analysis and argument, because it denotes the non-analyzable substructure of all discourse, and not a type or actual part of discourse” y está de acuerdo con Berti en decir que el *pros hen* explica la unidad del ser y no las relaciones categoriales de la sustancia (Berti, 1975, 216), Por otro lado, critica la traducción reduccionista de Owen “focal meaning”, además de que Owen cree que el *pros hen* es una extensión de la sinonimia. Y él cree que hay que mantener estos dos términos aparte. Divide en dos las tendencias a partir de la traducción reduccionista i)... su metafísica no parece ser demostrativa... ii) el *pros hen* convierte al ser (being) en un *quasi-genos* o bien convierte la sustancia en un género propiamente. Y si se rechaza que el *pros hen* asimile el being con la sinonimia hay una tercera interpretación: “La metafísica será una ciencia de un tipo muy especial, diferente de las ciencias particulares, no demostrativa, no reductiva, y reflexiva de la naturaleza no genérica del ser: su carácter trascendental.”(266) Las sugerencias y propuestas de este autor son interesantes pero él mismo comienza (267) suponiendo que Aristóteles postula una metafísica como ontología general y como ciencia. Por otro lado, que exista una ciencia universal de lo que es en tanto que es no depende únicamente del *pros hen*. Dentro de su interpretación el autor relaciona el *pros hen* con la analogía y, finalmente, ofrece una interpretación de la estructura de la metafísica aristotélica, desde la ontología general



(ousiología) hasta las distintas fases del proyecto. (Sefrin-Weiss, H. *Pros hen and the Foundations of Aristotelian Metaphysics*. Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Volume 24, Issue 1, pp. 261-285).

<sup>72</sup> *Física* 189a11: “Lo siguiente es poder decir si son dos o tres o muchos [principios]. Por supuesto que uno no es, porque los contrarios no son uno, e infinitos [tampoco] porque no será cognoscible lo que es. Una es la contraposición en todo género único, y la sustancia es cierto género único...” “Ἐχόμενον δ' ἂν εἴη λέγειν πότερον δύο ἢ τρεῖς ἢ πλείους εἰσίν. μίαν μὲν γὰρ οὐχ οἶόν τε, ὅτι οὐχ ἔν τὰ ἐναντία, ἀπειρούς δ', ὅτι οὐκ ἐπιστητὸν τὸ ὄν ἔσται, μία τε ἐναντίωσις ἐν παντὶ γένει ἐνί, ἢ δ' οὐσία ἔν τι γένος...” Ross comenta sobre “ἢ δ' οὐσία ἔν τι γένος” lo siguiente: “γένος es usado aquí como categoría. Las categorías son los únicos géneros propiamente, los únicos géneros que no son especies. La suprema contrariedad en la categoría de sustancia es la de forma y privación. Aristóteles asume que éstos son los principios de las sustancias naturales que la física busca, y que debe haber una contrariedad aplicable a las sustancias naturales que podría ser una especificación de la contrariedad aplicable a la sustancia en general” (Ross, W. *Aristotle's Physics*. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford. 1936. p. 490). Charlton traduce la frase como “and reality is one such kind” (Charlton, W. *Aristotle's Physics, Books I and II*. (Reimp.) Oxford Clarendon Press. 2006). Ambos recuerdan el señalamiento aristotélico de que la sustancia no tiene contrario, lo cual aparece mencionado tanto en este mismo capítulo de la *Física* como en *Categorías*.

<sup>73</sup> En el libro *Ny* de la *Metafísica* Aristóteles discute la no factibilidad de los números como principios y habla de las semejanzas que a veces distinguen los pensadores y otras que no, casi al finalizar el último capítulo habla de que se dan ciertas casualidades entre los teoremas matemáticos y las cosas que suponen ciertos autores compuestas por números y, - continúa Aristóteles -, tales casualidades (1093b17): “son, ciertamente coincidencias, pero todas pertenecientes [*al mismo techo*] recíprocamente y son una por analogía. En efecto, en cada categoría de *lo que es* existe lo análogo, como lo recto en la línea, así, lo nivelado en lo ancho, semejante lo impar en el número y lo blanco en la piel.” “ἔστι γὰρ συμβεβηκότα μὲν, ἀλλ' οἰκεία ἀλλήλοις πάντα, ἐν δὲ τῷ ἀνάλογον· ἐν ἐκάστη γὰρ τοῦ ὄντος κατηγορία ἐστὶ τὸ ἀνάλογον, ὡς εὐθὺ ἐν μήκει οὕτως ἐν πλάτει τὸ ὀμαλόν, ἴσως ἐν ἀριθμῶ τὸ περιττόν, ἐν δὲ χροίᾳ τὸ λευκόν.” Hay una relación recíproca puesto que se puede hablar de las coincidencias desde dos puntos de vista: homónimamente (como en el lenguaje poético), o con cierta proporción matemática aplicada, según Aristóteles, por mera casualidad de los autores que proponen los números como principios, o bien, sinónimamente, como él mismo propone en *Lambda*, es decir, a través de los principios. En la *Física* Aristóteles da ejemplos de cierto dominio de lo equívoco en la analogía así como de su función, por ejemplo, en (191a3): “Ha sido dicho, por lo tanto, cuántos son los principios de las cosas naturales [dadas] por generación y cuántas sus cantidades. Y es evidente que se necesita algo que sustente a los contrarios y que éstos son dos. Pero de otra manera distinta no es necesario: en efecto, será suficiente uno de los contrarios para realizar el cambio por su ausencia y presencia. Pues el sustrato natural es concebible por analogía. En efecto, como el cobre respecto a la estatua, o la madera respecto a la cama, o la materia y lo amorfo antes de haber tomado configuración respecto de las demás cosas que poseen configuración, de esta manera tiene relación respecto a la sustancia, a *cierto esto* y a *lo que es*.” “πόσαι μὲν οὖν αἰ ἀρχαὶ τῶν περὶ γένεσιν φυσικῶν, καὶ πῶς ποσαί, εἴρηται· καὶ δῆλόν ἐστιν ὅτι δεῖ ὑποκεῖσθαι τι τοῖς ἐναντίοις καὶ τὰναντία δύο εἶναι. τρόπον δὲ τινα ἄλλον οὐκ ἀναγκαῖον· ἱκανὸν γὰρ ἔσται τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ποιεῖν τῇ ἀπουσίᾳ καὶ παρουσίᾳ τὴν μεταβολήν. ἢ δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκός ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφήν ἢ ὕλην καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τότε τι καὶ τὸ ὄν.” Y luego, más adelante, habla de que el movimiento no es un género único, sino que existen diversidades de él (*Física*, VII, 249a ss).

<sup>74</sup> *Poética* 1457b16: “τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω, ὅταν ὁμοίως ἔχη τὸ δεύτερον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον· ἐρεῖ γὰρ ἀντὶ τοῦ δευτέρου τὸ τέταρτον ἢ ἀντὶ τοῦ τετάρτου τὸ δεύτερον. καὶ ἐνίοτε προστιθέασιν ἀνθ' οὗ λέγει πρὸς ὃ ἐστὶ. λέγω δὲ οἶον ὁμοίως ἔχει φιάλη πρὸς Διόνυσον καὶ ἀσπίς πρὸς Ἄρη· ἐρεῖ τοίνυν τὴν φιάλην ἀσπίδα Διονύσου καὶ τὴν ἀσπίδα φιάλην Ἄρεως.”

## § 7

<sup>75</sup> *Metafísica*, Γ, 3, (1005b18ss): “τίς δ' ἔστιν αὕτη, μετὰ ταῦτα λέγωμεν. τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορισαίμεθ' ἄν, ἔστω προσδιορισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας)· αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιότης τῶν ἀρχῶν· ἔχει γὰρ τὸν εἰρημένον διορισμόν. ἀδύνατον γὰρ ὄντιν οὖν ταῦτόν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον. οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν· εἰ δὲ μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τὰναντία (προσδιορισθῶ δ' ἡμῖν καὶ ταύτη τῇ προτάσει τὰ εἰωθότα), ἐναντία δ' ἐστὶ δόξα δόξη ἢ τῆς ἀντιφάσεως, φανερόν ὅτι ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό· ἅμα γὰρ ἂν ἔχοι τὰς ἐναντίας δόξας ὁ διεψευσμένος περὶ τούτου. διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύοντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν· φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωματῶν αὕτη πάντων.” La traducción del segundo paréntesis puede causar perplejidad, los traductores suelen tomar como sujeto del verbo el “nosotros”, yo he tomado el verbo como impersonal (tercera persona singular del imperativo perfecto, voz media) lo que pone en la lista que hay que especificar tanto el *nosotros* como la *proposición*, esto tiene sentido puesto que una de las formulaciones es psicológica.

<sup>76</sup> Alejandro de Afrodiasias en su *Comentario a la Metafísica* (269, 18ss) vincula el pasaje con lo que Aristóteles dice en las *Refutaciones Sofísticas* (167a23ss) de que “lo mismo” no son nombres sino cosas (πράγματα) y, por tanto, su interpretación conlleva una inteligencia ontológica del principio. El profesor Calvo expone el mismo punto de vista apelando a una característica del verbo λέγειν que permite el complemento de cosa y, por lo tanto, nombra cosas... (Calvo, T. *El principio de no contradicción*. Méthexis, 1988. pp. 53-69) el presente trabajo coincide con su precisión de que el principio de no contradicción tiene una preeminencia ontológica. La discusión sobre los demás puntos de vista es bastante extensa. Lukasiewicz en un texto de 1910, realizó un estudio del principio deshilando las diferentes formulaciones que de él da Aristóteles y son las analizadas en el texto. Las enunciaciones son, la ontológica, lógica y psicológica: “ON: A ningún objeto puede pertenecer y no pertenecer a la vez la misma nota. Por objeto entiendo con Meinong todo lo que es algo y no nada, por nota designo todo lo que puede decirse de un objeto. LO: Dos enunciados contradictorios no pueden ser verdaderos a la vez. Enunciado, serie de palabras o de otros signos perceptibles por los sentidos, cuyo significado consiste en que atribuyen o niegan alguna nota a un objeto. PS: Dos actos de creer correspondientes a dos enunciados contradictorios no pueden existir a la vez en la misma conciencia...” (*Sobre el Principio de contradicción en Aristóteles*. Encuentro. Madrid, 2015. pp. 25-6).

<sup>77</sup> Existen diferentes formulaciones concernientes a dicha idea, se puede ver con provecho el texto del profesor Michel Crubellier, (Aristotle. *Metaphysics Beta*, Symposium...). Cf. (Beta, 995b5ss) “... y si es observancia de la ciencia únicamente los principios primeros de la sustancia o también sobre los principios desde los que todos demuestran, por ejemplo, si es posible afirmar y negar lo mismo y uno a la vez o no, y acerca de los otros (principios) con estas características” “καὶ πότερον τὰς τῆς οὐσίας ἀρχὰς τὰς πρώτας ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης ἰδεῖν μόνον ἢ καὶ περὶ τῶν ἀρχῶν ἐξ ὧν δεικνύουσι πάντες, οἷον πότερον ἐνδέχεται ταῦτόν καὶ ἐν ἅμα φάναι καὶ ἀποφάναι ἢ οὐ, καὶ περὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων.”

<sup>78</sup> Este problema se relaciona con dificultades tanto del *Sobre la interpretación* como de *Metafísica Zeta*, es decir, de nuevo en el vaivén de lo predicativo y lo onto-lógico en su más pleno sentido.

<sup>79</sup> El texto es el de Ross, (*Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford, 1957.): “τὸ δὲ μὴ ἐνδέχεσθαι ἅμα φάναι καὶ ἀποφάναι οὐδεμία λαμβάνει ἀπόδειξις...”, Ross comenta al respecto: “No proof asserts the law of contradiction unless it is desire to draw a conclusion in the form ‘C is A and not not-A’; such a proof does require a major premiss ‘B is A and not not-A’. It would make no difference in the middle term were both true and untrue of the minor, or the minor both true and untrue of itself”. p. 542. El pasaje ha sido resaltado por Lukasiewicz (Op. Cit. pp. 46-7.) para indicar que el principio del silogismo es independiente del principio de no contradicción. El profesor Barnes comenta que el pasaje es complicado y oscuro por dos razones, una por la naturaleza casi indescifrable del estilo de Aristóteles y otra por el objeto que se comenta en el texto, consecuentemente realiza un análisis sobre el caso (*Posterior Analytics*. Oxford,

2002. pp. 145ss.). Bochenski (*Historia de la Lógica formal*. Gredos, 1985. pp. 72-4.) citando, además, un pasaje de los *Analíticos Primeros* 63b40 ss, comenta que el texto de Gamma debió ser un texto de juventud por las faltas lógicas que contiene, de ser así, tanto Lambda como Gamma serían anteriores a los Analíticos. Sin embargo, sabemos que todos estos textos no fueron escritos de un tirón, por un lado, y por otro Aristóteles quería justificar, principalmente, desde la filosofía primera (postura semántico-ontológica) el principio para atacar el relativismo sofista. Un problema mayor era el ataque a la participación de Formas contrarias en una misma Forma o en un objeto del mundo sensible, situación que el hijo de Nicómaco trató de solucionar con la teoría de la predicación.

## Notas al Capítulo Cuarto

### § 8

<sup>80</sup> *Metafísica*, E, 1 (1025b3-1026a32).

<sup>81</sup> El problema de los motivos y alcances del *Parménides* es inabarcable en cualquier estudio que ofrezca una postura, lo cual, por otro lado, es casi necesario. Como buen texto de filosofía siempre será mejor que su carácter abierto quede así: indeterminado, aunque sea un camino el que el lector se vea persuadido a tomar, o varios, después de otras lecturas del mismo. Matizando la discusión del cuerpo del texto hay que realizar algunas anotaciones, en primer lugar, la distinción apuntada es de carácter implícito y no siempre exacta, es decir, los usos terminológicos no son unívocos ni constantes.

<sup>82</sup> Miguel Candel menciona esto en su nota ad. Loc. a *Categorías* 1a25, diciendo que la traducción literal de las llamadas categorías “refleja el carácter *preterminológico* y *funcional* de las mismas”.

<sup>83</sup> *Interpretatione* 16b19 “αὐτὰ μὲν οὖν καθ' αὐτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι, —ἴσθησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν,— ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ οὐπω σημαίνει· οὐ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημείον ἐστι τοῦ πράγματος, οὐδ' ἐὰν τὸ ὄν εἴπῃς ψιλόν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν, προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι.” El texto es el de Minio-Paluello, la edición Teubneriana de H. Weidemann contiene algunas variaciones, por ejemplo sitúa el ἢ μὴ εἶναι después del πράγματος, y agrega αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ entre εἴπῃς ψιλόν. El verbo ἴσθημι es traducido casi siempre como aquí, es decir, por detenerse, pero también podría interpretarse como *disponer el pensamiento*. Julio Pacio en su traducción latina usa el verbo *sisto* que etimológicamente viene de la misma raíz que la palabra griega, en español se tienen derivaciones compuestas de este verbo como ‘consistir’, ‘asistir’, etc., cf. Michiel de Vaan. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden, Boston. Brill, 2008.

<sup>84</sup> Como ya ha sido citada, la idea de las modalidades del ser es defendida por el profesor Calvo en su nota ad. Loc. a este pasaje de la *Metafísica* Δ 1017a7. Pero ya aparece apuntada en Averroes la idea de los modos de ser, véase: Averroes. *Compendio de Metafísica*. Trad. Carlos Quirós Rodríguez. Madrid, 1919. pp. 4 y ss. El problema sobre denotar a los verbos como nombres es tratado ampliamente por Ackrill en sus notas al pasaje de *Interpretatione*, comenta que nombre es usado en un sentido general y no técnico, vid. Ackrill, J. *Categories and De Interpretatione*. Op. Cit. p. 121. La cuestión de lo que es y el uno como no géneros también aparece en *Analíticos Segundos* 92b13.

<sup>85</sup> Puede parecer engorroso estar usando los términos literales tal y como los emplea Aristóteles, sin embargo, es importante señalar que de no ser así y suplirlos por conceptos posteriores complica su inteligibilidad. El caso más drástico en este sentido es la distinción entre esencia y existencia. La postura tomada en este trabajo es que no hay una distinción propia entre esencia y existencia realizada por Aristóteles, y toda vez que quiera traducirse una palabra griega por alguna de ellas tendrá que ser en un sentido muy general y no técnico. La siguiente nota dará cuenta de ello.

<sup>86</sup> *Metafísica*, Λ, 1074a31 “ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν. εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὡσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἶδει μία ἢ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῶ δέ γε πολλά. ἀλλ' ὅσα ἀριθμῶ πολλά, ὕλην ἔχει (εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς)· τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γὰρ. ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν· καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς ἐν μόνον· εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος.” Edición de Stephan

Alexandru, la versión de Ross elimina el ἐν μόνον de la penúltima sentencia no afectando el sentido general. Ya se ha tenido oportunidad de hablar del τὸ τί ἦν εἶναι antes, según las tablas comparativas de Owens habría sentido en aplicar el término esencia para la fórmula en relación con la correspondencia latina de esse para εἶναι, ens (essens) para ὄν, y entia (essentia) para οὐσία, p. 140. Miguel Candel sigue una versión casi literal (qué es ser) como se hace aquí a partir de Boecio *quod quid est esse*. Aquino en *De Ente et Essentia*, 3, da una traducción literal *quod quid erat esse* sustantivándose como quiddidad. En árabe el término que representa la fórmula es māhiyya (ماهية), dos explicaciones son dignas de rescatar (Bosworth, C. Donzel, Lewis and Pellat. *The Encyclopaedia of Islam*. (Volume V) Brill, Leiden. pp. 1261 y ss): “la primera es que viene de mā huwa, ¿qué es? La cual es apropiada en el contexto dado por los lógicos, la segunda es mā bi al-shay’ huwa huwa, ‘por lo que una cosa es lo que es’ frase que representa más literalmente el τὸ τί ἦν εἶναι de Aristóteles, en este sentido la frase es sinónima de sí mismo (dath) y real-verdadero (ἡαῖῖα)”. El paso de Avicena en las *Ilāhiyyāt* es la base para las distinciones escolásticas y modernas, pues a partir de él la llamada *essentia* latina puede entenderse como real o virtual. En una nota titulada con la frase griega el profesor Merlan dice que la manera más precisa en inglés de traducir la fórmula es por el presente perfecto: “*Yo he sido su amigo* es casi equivalente a *yo era su amigo en el pasado y aún sigo siendo su amigo en el presente*” (τὸ τί ἦν εἶναι. *Classical Philology*, Vol. 61, No. 3 (Jul., 1966), p. 188.), decisión que se sigue en este trabajo por representar el tiempo pasado del imperfecto griego y el hecho presente de ser, aunque expresado de una manera sintácticamente más adecuada con el gerundio *siendo*, en español es el pretérito perfecto compuesto.

<sup>87</sup> En el tratado séptimo de la *Física* 241b34 ss. Se habla la condición de que tiene que existir un primer moviente y un primer movido a través de una hipótesis meramente posible desde la cual, sin embargo no resulta una imposibilidad, el inicio de tal demostración viene enunciado por dos constantes teóricas de Aristóteles: todo lo movido es movido por algo y la cadena de las causas no se sigue al infinito.

<sup>88</sup> Si bien Aristóteles está definiendo el movimiento numéricamente uno hay que recordar que el movimiento es siempre movimiento de algo y es movido por algo, de ahí que vayan relacionados la sustancia y su movimiento, de hecho la explicación de cómo se llega a ser numéricamente uno y sus tipos coinciden, a excepción de la analogía, con lo expuesto en Δ sobre lo uno. Sobre la paginación irregular véase la introducción de Ross en Aristotle. *Physics*. Oxford, 1936. pp. 11 y ss. Simplicio decía en su comentario que un sus tiempos había dos ediciones de los primeros tres capítulos del libro VII, en las ediciones actuales al diferencia se nota en la versión seguida por Bekker (paginación tradicional) y la versión propuesta por Ross (que modifica la paginación para no confundir), la mayoría de los traductores siguen pues a Ross.

<sup>89</sup> Por la importancia del pasaje y puesto que se comentará en su totalidad, que es el primer capítulo de Épsilon (1025b3-1026a32, ed. Ross) “Αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἷτια ζητεῖται τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ἡ ὄντα. ἔστι γάρ τι αἷτιον ὑγείας καὶ εὐεξίας, καὶ τῶν μαθηματικῶν εἰσὶν ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα καὶ αἷτια, καὶ ὄλως δὲ πᾶσα ἐπιστήμη διανοητικὴ ἢ μετέχουσα τι διανοίας περὶ αἷτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἢ ἀκριβεστέρας ἢ ἀπλουστέρας. ἀλλὰ πᾶσαι αὐταὶ περὶ ὄν τι καὶ γένος τι περιγραφάμεναι περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ’ οὐχὶ περὶ ὄντος ἀπλῶς οὐδὲ ἡ ὄν, οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν οὐθένα λόγον ποιοῦνται, ἀλλ’ ἐκ τούτου, αἱ μὲν αἰσθήσει ποιήσασαι αὐτὸ δῆλον αἱ δ’ ὑπόθεσιν λαβοῦσαι τὸ τί ἐστιν, οὕτω τὰ καθ’ αὐτὰ ὑπάρχοντα τῷ γένει περὶ ὃ εἰσὶν ἀποδεικνύουσιν ἢ ἀναγκαιότερον ἢ μαλακώτερον· διόπερ φανερόν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις οὐσίας οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπαγωγῆς, ἀλλὰ τις ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως. ὁμοίως δὲ οὐδ’ εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι τὸ γένος περὶ ὃ πραγματεύονται οὐδὲν λέγουσι, διὰ τὸ τῆς αὐτῆς εἶναι διανοίας τὸ τε τί ἐστι δῆλον ποιεῖν καὶ εἰ ἔστιν. —ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τυγχάνει οὔσα περὶ γένος τι τοῦ ὄντος (περὶ γὰρ τὴν τοιαύτην ἐστὶν οὐσίαν ἐν ἡ ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ), δῆλον ὅτι οὔτε πρακτικὴ ἐστὶν οὔτε ποιητικὴ (τῶν μὲν γὰρ ποιητῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἢ ἀρχή, ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμις τις, τῶν δὲ πρακτῶν ἐν τῷ πράττοντι, ἢ προαίρεσις· τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ προαιρετόν), ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ, ἢ φυσικὴ θεωρητικὴ τις ἂν εἴη, ἀλλὰ θεωρητικὴ περὶ τοιοῦτον ὄν ὃ ἐστὶ δυνατόν κινεῖσθαι, καὶ περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὡς οὐ χωριστὴν μόνον. δεῖ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸν

λόγον πῶς ἐστὶ μὴ λανθάνειν, ὡς ἄνευ γε τούτου τὸ ζητεῖν μηδὲν ἐστὶ ποιεῖν. ἐστὶ δὲ τῶν ὀριζομένων καὶ τῶν τί ἐστὶ τὰ μὲν ὡς τὸ σιμὸν τὰ δ' ὡς τὸ κοῖλον. διαφέρει δὲ ταῦτα ὅτι τὸ μὲν σιμὸν συνειλημμένον ἐστὶ μετὰ τῆς ὕλης (ἐστὶ γὰρ τὸ σιμὸν κοίλη ῥίς), ἡ δὲ κοιλότης ἄνευ ὕλης αἰσθητῆς. εἰ δὴ πάντα τὰ φυσικὰ ὁμοίως τῷ σιμῷ λέγονται, οἷον ῥίς ὀφθαλμὸς πρόσωπον σὰρξ ὄσπου, ὄλως ζῶον, φύλλον ῥίζα φλοιός, ὄλως φυτόν (οὐθενὸς γὰρ ἄνευ κινήσεως ὁ λόγος αὐτῶν, ἀλλ' αἰεὶ ἔχει ὕλην), δηλον πῶς δεῖ ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ τί ἐστὶ ζητεῖν καὶ ὀρίζεσθαι, καὶ διότι καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν. ὅτι μὲν οὖν ἡ φυσικὴ θεωρητικὴ ἐστὶ, φανερόν ἐκ τούτων· ἀλλ' ἐστὶ καὶ ἡ μαθηματικὴ θεωρητικὴ· ἀλλ' εἰ ἀκινήτων καὶ χωριστῶν ἐστὶ, νῦν ἄδηλον, ὅτι μέντοι ἔνια μαθήματα ἢ ἀκίνητα καὶ ἢ χωριστὰ θεωρεῖ, δηλον. εἰ δὲ τί ἐστὶν αἰδῖον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερόν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γνῶναι, οὐ μέντοι φυσικῆς γε (περὶ κινήτων γὰρ τινῶν ἢ φυσικῆ) οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ ἀχώριστα μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλη· ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἰτία αἰδῖα εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα· ταῦτα γὰρ αἰτία τοῖς φανεροῖς τῶν θείων. ὥστε τρεῖς ἂν εἴεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογικὴ (οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἰ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει), καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι. αἰ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἰρετώταται, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν. ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις πότερόν ποθ' ἢ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστὶν ἢ περὶ τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν (οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς τρόπος οὐδ' ἐν ταῖς μαθηματικαῖς, ἀλλ' ἡ μὲν γεωμετρία καὶ ἀστρολογία περὶ τινὰ φύσιν εἰσίν, ἡ δὲ καθόλου πασῶν κοινή)· εἰ μὲν οὖν μὴ ἐστὶ τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἢ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἐστὶ τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστὶ καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν.”, “Se ha de investigar los principios y las causas de las cosas que son, desde luego, en tanto que son. En efecto, algo es la causa de la salud y el cuerpo sano, y están los principios, elementos y causas de los objetos matemáticos, y enteramente, por tanto, toda ciencia intelectual o participante de cierto pensamiento es acerca de causas y principios o más exactos o más simples. Pero todas éstas están circunscritas a ‘lo que es’ y a un género determinado, tratando acerca de éste, pero de ninguna manera de *lo que es* en general ni en tanto que es; ni ninguna de ellas se empeña [en dar] *sentido* del ‘*qué es*’, pero de éste [parten]; unas haciéndolo evidente por sensación, mientras otras suponiendo el *qué es* como hipótesis, asimismo, respecto a las mismas [características] inherentes en el género sobre el que están demostrando ya más necesariamente ya más superfluamente. Por ello, es evidente que no hay demostración de la sustancia ni del *qué es* desde tal inducción, sino que es otro el modo de expresión. Y de manera similar no dicen si es o no es el género acerca del que tratan, [pues] es a través del mismo pensamiento, evidentemente, que se produce [piensa] el *qué es* y si es. Luego, también sucede que la ciencia física es sobre cierto género de lo que es (en efecto, es sobre aquella sustancia en tanto tiene el principio del movimiento y del reposo en sí misma), es evidente que no es ni práctica ni artística [técnica] (pues de las artes el principio está en lo que produce, ya en el intelecto, en la técnica o en alguna capacidad, mientras de las prácticas se encuentra en lo que obra, i. e. la decisión, en efecto, son lo mismo lo obrado y lo optado), puesto que toda intelección [pensamiento] es práctica, técnica, o teórica, la física debe ser una [ciencia] teórica, pero teórica sobre este ‘lo que es’: el que es capaz de moverse, y sobre la sustancia según el sentido cuando [se da] sobre lo múltiple, no como lo inseparable solamente. Y es necesario no olvidarse de qué es ‘lo que es el ser’ [seidad] y el sentido, ya que sin esto el investigar no es realizable. Pues de las cosas definidas y de las que [tienen] *qué es*, unas son como lo chato y otras como lo cóncavo. Éstas difieren en que lo chato está comprendido en la materia (pues lo chato es una nariz cóncava), mientras la concavidad es algo que se percibe sin la materia. Si realmente se dice que todos los objetos físicos son semejantes a lo chato, i. e. nariz, ojo, rostro, carne, hueso, el animal entero; la hoja, raíz, corteza, la planta entera (pues el sentido de ninguno de estos se da sin movimiento, pero siempre tienen materia), es evidente cómo hay necesidad en los objetos físicos de investigar y definir el qué es, y por qué también se han de investigar sobre el alma algunas [consideraciones] desde la física, en tanto ésta no se

da sin materia. Luego, que la física es [ciencia] teórica es manifiesto desde estas cosas; pero también es teórica la matemática, sin embargo, si [trata] de cosas inmóviles y separadas ahora es desconocido, ya que es evidente que algunas [disciplinas] matemáticas teorizan en tanto hay cosas inmóviles o en tanto separadas. Pues si hay *qué es* de lo eterno, inmóvil y separado, es manifiesto, que se conocen por una [ciencia] teórica, por supuesto no por la física (pues la física es sobre algunas cosas móviles), ni la matemática, sino una anterior a ambas, ciertamente, la física es sobre lo no separado [de la materia] pero no inmóvil, mientras la matemática es sobre algunas cosas inmóviles, ciertamente, no separadas, probablemente, sino en la materia; la [ciencia] primera, en cambio, de cosas separadas e inmóviles. Necesariamente, todas las causas, en verdad, son eternas, pero éstas en mayor grado, en efecto, éstas son las causas en los objetos perceptibles de las cosas divinas. Por tanto, tres deben ser las filosofías teóricas: la física, la matemática y la teología (pues no es desconocido que si lo divino pertenece a alguna parte, pertenece a tal naturaleza), también es menester que la más estimada [ciencia] sea sobre el género más estimado. Desde luego, las teóricas son las más preferibles a otras ciencias, y ésta [la teología] de las teóricas. En efecto, se dudaría si la filosofía primera es universal o sobre cierto género y una única naturaleza (efectivamente, no se da el mismo modo ni en las matemáticas, sino que la geometría y la astronomía son sobre una naturaleza, mientras la universal es común a todas); ciertamente, si no hay una sustancia diferente junto a las que han sido compuestas por naturaleza, la física será ciencia primera, pero si hay alguna sustancia inmóvil, ésta será anterior y filosofía primera, y universal asimismo al ser primera; y sobre lo que es en tanto que es será su investigar, y [sobre] el *qué es* y las cosas inherentes en tanto que es.”

<sup>90</sup> La cuestión sobre la demostración es problemática y fue uno de los temas principales para los comentadores. Por ejemplo, Avicena en sus *Cuestiones Divinas* dice, como ya se ha dicho, que la existencia de Dios o él mismo no es el objeto de la metafísica, sino algo a demostrarse en ella, de otra manera tendríamos que partir de Dios como un supuesto. Averroes criticó esta decisión comentando que Aristóteles realiza la demostración en la *Física* y ella es utilizada en la metafísica, la cual no tiene por qué demostrar a Dios. Cf. Guerrero, R. *La metafísica en Averroes*. Anales del seminario de Historia de la Filosofía, (1998), Núm. 15. Madrid. pp. 192 y ss. Para los latinos el problema se desenvolvía en las demostraciones *propter quid* y *quia*, Aquino utiliza en la Suma Teológica demostraciones basadas en la última forma, Duns Escoto hace lo mismo pero partiendo de la infinitud e incausalidad, pues piensa que no puede darse una demostración *propter quid*, Cf. Merino, J. *Juan Duns Escoto*. BAC. Madrid, 2007. pp. 62-63. Un caso del *propter quid* sería el intento de la demostración “ontológica” de San Anselmo.

## § 9

<sup>91</sup> *Metafísica* Z 1028a22ss. “οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν οὔτε καθ' αὐτὸ πεφυκὸς οὔτε χωρίζεσθαι δυνατὸν τῆς οὐσίας, ἀλλὰ μᾶλλον, εἶπερ, τὸ βαδίζον τῶν ὄντων τι καὶ τὸ καθήμενον καὶ τὸ ὑγιαῖνον. ταῦτα δὲ μᾶλλον φαίνεται ὄντα, διότι ἔστι τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὠρισμένον (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον), ὅπερ ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ· τὸ ἀγαθὸν γὰρ ἢ τὸ καθήμενον οὐκ ἄνευ τούτου λέγεται. δῆλον οὖν ὅτι διὰ ταύτην κἀκείνων ἕκαστον ἔστιν, ὥστε τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη.” El texto seguido es el de Frede-Patzig: *Aristoteles, Metaphysik* Z. Text, Übersetzung und Kommentar. (2 vols.) Beck. München, 1988. Siguen a su vez el texto de Jaeger con un considerable número de enmendaciones, deciden no traducir el término *ousia* y dejarlo transliterado, traducen la segunda parte de este pasaje así: “Denn diese scheinen eher Seiendes zu sein, weil es etwas genau Bestimmtes gibt, das ihnen zugrunde liegt -dies aber ist die *ousia* und das Einzelding -, welches in einer solchen Aussageweise zum Vorschein kommt. Denn das, was gut ist, und das, was sitzt, werden nicht ohne dieses so genannt. Es ist also klar, dass nur dank der *ousia* auch jede der genannten Bestimmungen Seiendes ist. Woraus sich folgerichtig ergäbe, dass das, was primär Seiendes und nicht nur in bestimmter Hinsicht, sondern uneingeschränkt Seiendes ist, die *ousia* ist.” Es interesante la traducción de *κατηγορία* por *Aussageweise* (modo de expresión), mientras que interpretan la penúltima frase como: “lo que es primariamente y no sólo en determinados aspectos (bestimmter Hinsicht)...”. (p. 62).

<sup>92</sup> *Conceptual* como señala el profesor Calvo. La distinción adecuada entre este proceder y el “natural” es básicamente que lo conceptual se inclina hacia el aspecto ontológico (la ciencia de lo que es en tanto que es) y el natural hacia el aspecto fenoménico (o incluso fenomenológico, i. e. lo que aparece). En el índice a las

*Disputaciones Metafísicas* (Disp. Met. VII, 4, Ed. Gredos) Suárez comenta: “...este capítulo trata de la quiddidad o de lo que cada cosa es [quod quid est] (esta expresión es más propia y concreta que quiddidad), trata, digo, lógicamente [*logice*], según el mismo afirma en orden a la definición.” Aclarando que éste “lo que cada cosa es” comprende más que la forma sustancial, entendida estrictamente.

<sup>93</sup> *Metafísica Z* 1030a29ss. “καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρξει πρῶτως μὲν καὶ ἀπλῶς τῇ οὐσίᾳ, εἶτα καὶ τοῖς ἄλλοις, ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστίν, οὐχ ἀπλῶς τί ἦν εἶναι ἀλλὰ ποιῶ ἢ ποσῶ τί ἦν εἶναι.” La traducción ofrecida parece volverse engorrosa con la versión cuasi literal del “τὸ τί ἦν εἶναι”, sin embargo, como ya he mencionado en el capítulo anterior, pienso que es la mejor manera de evitar el uso de esencia. Desde un análisis reflexivo sobre el asunto pueden considerarse los siguientes problemas cuando se traduce por esencia: hablando estrictamente si esencia es lo que distingue a una cosa por sí de todo lo demás, a ella sólo le correspondería la sustancia, los demás predicables (en sentido absoluto) no tienen como característica la individuación (hablando en términos escolásticos). Pero Aristóteles dice que, en efecto, los otros predicables o categorías tienen τὸ τί ἦν εἶναι aquí se pueden dar por lo menos dos explicaciones al respecto, la primera es que no son los predicables sin más los que tienen τὸ τί ἦν εἶναι sino aquellos que contienen al individuo (i. e. el que corre, lo que es blanco, etc.), ésta parece ser la solución del libro Z como se apuntó al inicio de la presente sección; la segunda, relacionada con la anterior pero mencionada en el texto de *Categorías* es que hay accidentes en la categoría de individuos (según la clasificación de Ackrill), y estos accidentes al tener carácter entitativo (pertenecer a una sustancia) pueden por ello tener un τὸ τί ἦν εἶναι. Además, comenta finalmente Aristóteles que el τὸ τί ἦν εἶναι se dará en las demás categorías sólo por relación. La traducción cuasi literal da cuenta del movimiento verbal de la sustancia/individuo cosa que ya no hace esencia en castellano.

<sup>94</sup> Ésta es precisamente la conclusión en 1031a11ss: “ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὀρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρῶτως καὶ ἀπλῶς, δῆλον.”, “dado que la definición es el sentido [formal] de *lo que ha estado siendo*, es evidente que éste último o es únicamente de las sustancias o se da con antonomasia, primacía y completitud [en ellas]”. El pseudo Alejandro en su *Comentario* (479, 5) dice que se puede proponer la objeción de que hay definiciones de las cosas que se predicán del sujeto, por ejemplo, “εἵπομι γὰρ ὅτι περικτὸν ἐστὶ τὸ μὴ δυνάμενον εἰς δύο ἴσα διαιρεθῆναι, μὴ προσλαβὼν τὸν ἀριθμὸν.”, “puedo decir que impar es lo que no puede ser dividido en dos iguales”, evitando usar el sujeto de impar que es número [en este caso entero], pero respondiendo a la objeción cita el pasaje en el mismo libro de Aristóteles sobre la rigurosidad de la definición así como la multiplicidad de sentidos que pueden llegar a tener los términos definición y τὸ τί ἦν εἶναι. Siger de Brabante en sus *Cuestiones sobre Metafísica* dice (Reportatio Viena, L. VII, q. 4): “por otro lado, los accidentes tienen un quod quid est secundario y relacionado a algo (secundum quid), porque el *quid* de ellos no es el *quid* sin más...”, recordando que el quod quid est responde a la pregunta por el *quid*. El profesor Bostock (Aristotle. *Metaphysics Books Z and H*. Oxford, 2003. pp. 100-102. Paráfrasis) comentando el pasaje dice que en los trabajos de lógica Aristóteles asume una estructura muy simple de todo el lenguaje y no tenemos evidencia directa de que haya intentado desarrollar una estructura más compleja, pero parecen existir pistas como en todo este pasaje de Z 5, pues no es verdad que todos los predicados sean predicados de sustancias, en efecto, hay predicados de diferentes tipos. Aristóteles confía en que todos ellos (excepto los predicados en la categoría de sustancia) tendrán “recipientes primeros” y serán definidos “por adición a”, el ejemplo del profesor Bostock es el predicado de lugar “en el Liceo” del cual no esperaremos encontrar un “primer recipiente”, pero Aristóteles nos asegura que deberá haber uno para este predicado y para cualquier otro, concluyendo que “él debía estar en el asimiento de alguna teoría”.

<sup>95</sup> *Metafísica E* (1031a15ss): “Πότερον δὲ ταῦτόν ἐστιν ἢ ἕτερον τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον, σκεπτέον. ἐστὶ γὰρ τι πρὸ ἔργου πρὸς τὴν περὶ τῆς οὐσίας σκέψιν· ἕκαστόν τε γὰρ οὐκ ἄλλο δοκεῖ εἶναι τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἢ ἐκάστου οὐσία.” “Si es lo mismo o diferente *lo que ha estado siendo* y la cosa individual ha de investigarse. En efecto, es algo provechoso para la indagación sobre la sustancia. Ciertamente, la cosa individual no parece ser diferente de su misma sustancia, y se dice que *lo que ha estado siendo* es la sustancia de la cosa individual.”

<sup>96</sup> *Metafísica E* (1031b18ss): “ἔκ τε δὴ τούτων τῶν λόγων ἐν καὶ ταῦτό οὐ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτὸ ἕκαστον καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ ὅτι γε τὸ ἐπίστασθαι ἕκαστον τοῦτό ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι

ἐπίστασθαι, ὥστε καὶ κατὰ τὴν ἔκθεσιν ἀνάγκη ἔν τι εἶναι ἄμφω...” “”, Los traductores alemanes trasvasan el τὸ τί ἦν εἶναι por “was es heißt, dies zu sein”, es decir, *lo que significa el esto del ser o lo que significa esto respecto al ser*.

## Notas al Capítulo Quinto

### § 9

<sup>97</sup> El señalamiento de las aporías antinómicas que surgen por los grandes dualismos histórico-filosóficos aparece en la obra *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* de Nicolai Hartmann. El filósofo alemán presenta tres tipos de metafísicas, de sector, especulativas y de problemas, esta última, de alguna manera ya inaugurada por Kant, es inevitable por su misma naturaleza. Kant había hecho referencia a estos dos tipos de metafísica (la natural y la construida) que son presentados tanto por Baumgarten en su *Metafísica* como por Wolff en la *Ontología* (§19 y §21). Baumgarten en la *Metafísica* dice: “§3 METAPHYSICA NATURALIS est cognitio rerum in metaphysica occurrentium solo usu acquisita, cui accedere artificialem §1 definitam utile est: 1) Ob evolutionem conceptuum. 2) Ob determinationem conceptionemque primarum propositionum. 3) Ob continuationem certitudinemque probationum, e. c.”.

<sup>98</sup> La filosofía contemporánea desde principios del siglo XX ha tratado todos estos problemas con grandes diferencias en sus métodos y en sus resultados. Sin duda el primer comienzo de renovación radical comienza con las *Investigaciones Lógicas* de Husserl quien, en sus *Prolegómenos*, intenta superar la visión psicologista del comienzo de una lógica primera (es decir, pura). Un intento diferente de renovar las categorías es el impulsado por Nicolai Hartmann en su conocida *Ontología*. Por otro lado, los intentos y críticas de la vuelta a las categorías por parte de los filósofos del lenguaje son mucho más amplios.

<sup>99</sup> En todo el trabajo se ha jugado con la posibilidad de entender y traducir λόγος por sentido, sin embargo, a partir de ahora deberá matizarse con la palabra griega para no inducir en confusiones semánticas. La investigación por el “sentido” ha sido objeto de diversas corrientes en el siglo pasado y en el actual, especial y *lógicamente*, relacionado con la filosofía del lenguaje. De tal manera y expresado en forma general el sentido parece tener una raíz psicológica y, por lo tanto, sería una término poco adecuado para la filosofía primera. Cf. Husserl *IL* (I6), II pp. 281 y ss. Hartmann, N. *Ontología. Tomo III*. FCE. México, 1986. (Segunda sección de la introducción). Deleuze (*Lógica del Sentido*. Paidós, 2005. pp. 34 y ss.) ofrece una comprensión del sentido mucho más amplia que los lingüistas retrayendo el uso de las paradojas (que van precisamente más allá del lenguaje) a los estoicos, las cuales impiden el estancamiento de la lógica y con ello de la filosofía.

<sup>100</sup> Lukasiewicz, J. *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*. Oxford University Press. 1957. pp. 13 y ss. A pesar de que la lógica aristotélica es formal, no es formalista, dice Lukasiewicz, a diferencia de la lógica estoica. Por otro lado, la primera es una lógica de términos o clases, mientras la segunda es proposicional, cf. Mates, B. *La Lógica de los Estoicos*. Tecnos. Madrid, 1985.

<sup>101</sup> Aquí se ha llegado a una formulación un tanto ambigua y hasta cierto punto unilateral, contemplar el universo nos posiciona inevitablemente en una esfera, la del conocimiento. El ámbito auspiciado por el psicologismo sería el campo más grande donde el principio de no contradicción carece de validez, aunque no necesariamente el único, dentro de la filosofía éste se vuelve un lastre al tratar de realizar análisis o muy finos y concretos o muy complejos, un caso es la filosofía de Hegel. Por otro lado, la física actual pone en entredichos mucho más concretos el principio de contradicción, desde la clásica problemática del principio de incertidumbre hasta la hipotética charla que tuvieran dos personas, una fuera del horizonte de sucesos de un agujero negro y otra dentro, cf. Susskind, L. *La guerra de los agujeros negros*. Crítica. Barcelona, 2013. pp. 261 y ss.

<sup>102</sup> Ciertamente, este capítulo ha avanzado más de lo que las consideraciones y análisis aristotélicos ofrecen, pero podría uno preguntarse aquí como funcionaría el presente esquema de formación categorial dentro del entramado teórico del *De Caelo*, tomando el universo aristotélico (todo/entero) como una sustancia y predicando de él sus propiedades, es decir, los seres (sustanciales) tanto sublunares como supralunares. Platón en el *Timeo* se enfrentó a esta problemática con la inclusión del Demiurgo.



<sup>103</sup> Predicando acerca de su estructura podría plantearse lo siguiente: si el universo es continuo puede predicarse como uno, si el universo es discreto puede predicarse como múltiple. Sin embargo, esta caracterización va más allá de la primera categorización real, entra en el terreno en primer lugar de lo formal cuantitativo (lo matemático) y en segundo de lo cuantitativo efectivo (lo físico), dejando para otro momento la aclaración entre lo real y lo efectivo.

## Conclusiones

Lo uno y múltiple como fundamento parece que queda en suspenso frente a la presentación precedente y su rendimiento conclusivo. Salir de la aporía sin duda no es sencillo y todo enfrentamiento argumentativo implica perder más de una batalla ante la poderosa falange que defiende sus secretos. Así, en estos primeros pasos algunos argumentos fueron desechados doblando sus puntas frente a los firmes escudos de las anfibologías, de las unilateralidades y de las oscuridades, pero no todo es pérdida, existe pues algo positivo a lo cual me referiré a continuación a modo de conclusión.

La metodología de un trabajo sobre la filosofía primera es inseparable de su contenido, es decir, los desarrollos materiales y formales son abstracciones reflexivas del todo orgánico que compone la teoría misma. Como se mostró desde la introducción del presente proyecto establecer los momentos de tensión y avance en el problema del tránsito entre los principios de la naturaleza y la naturaleza de los principios representaba una empresa no rígida sino dinámica y plástica, en donde cada paso remitiera a su origen y también a su evolución. Es probable que de haber comenzado desde otro momento el resultado se hubiera trastocado en lo referente a su contenido, pero no respecto a su formalidad. Por lo tanto, aquí es conveniente apuntar los resultados de ambos procesos.

La teoría de la realidad presentada desde la cosmología y cosmogonía de Platón hasta el *De Caelo* de Aristóteles ofreció el primer paso del tránsito colocándonos en la posición teórica de la pregunta fundamental de los principios: ¿Qué son y de quién son los principios? Si se atendía a la doxografía, los autores antiguos parecían limitarse a la lectura y exposición trascendente de los principios, no habría pues “metafísica” según nuestra terminología y comprensión filosófica actual, pues sus principios serían parte de la φύσις, a pesar de no identificarse con ninguno de los elementos u objetos de la realidad perceptible, así el ἄπειρον de Anaximandro era *una cierta naturaleza*. Los momentos representados por Heráclito y Parménides van más allá pues presentan un estudio inmanente a la realidad de sus principios, *lo común* se convierte en la piedra de toque inherente a lo real, es aquello que más tarde será llamado ἀρχή de manera indiscriminada.

Haciendo un paréntesis en estas dos primeras concepciones de la determinación de los principios habría que decir que la diferencia principal no se encuentra en la forma del contenido sino en la materia, ambos concuerdan en que la *naturaleza* de la realidad tiene una tendencia hacia el principio, que hay una *expresión* en cada una de las cosas o bien en la realidad entera (según la materia de cada teoría), y se expresa *siendo*, y la manera en que el universo se conoce a sí mismo es a través del pensamiento (Carl Sagan lo decía respecto al hombre). Los matices son importantes, sin ellos el pensamiento se precipita a un monismo solipsista, no hay tránsito, y lo meramente formal se vuelca sobre sí mismo sin devenir.

El segundo momento mostró cómo estos elementos cobraban nuevas dimensiones, primero en la exposición platónica luego en la aristotélica. El planteamiento del *Parménides* por sí mismo hubiera dado material suficiente para desglosar los problemas del tránsito como de los principios, sin embargo, el diálogo mismo no los hace devenir. Es cierto que uno de los mayores aportes de la dialéctica de aquél es la ejercitación teórica, la metodología filosófica y el énfasis en los objetos y problemas de la filosofía, pero también en la amalgama de forma y contenido, en repetidas ocasiones se habla de la resolución de las aporías de la participación en textos posteriores como el *Sofista* o el *Timeo*, también de la vinculación del lenguaje, pensamiento y ser, del devenir y la οὐσία, etc. Todo ello no quiere decir que no exista una propuesta en el *Parménides* que rebase incluso las pretensiones más próximas a su marco teórico.

Es en esta tesitura donde Platón y Aristóteles coinciden como eslabones del tránsito, ambos con sus respectivos desarrollos materiales y formales pero en virtud de la naturaleza de los principios sus investigaciones se aproximan para constituir lo que en la introducción se planteó como el segundo momento. Específicamente en Aristóteles se partió de su separación doctrinal, desde la participación a la predicación. La teoría predicativa fue vista aquí como una posición paliativa respecto a la creación de una nueva dimensión real, o como lo dice él mismo: para evitar multiplicar las cosas existentes. Así pues, aquí la

predicación tenía una condición indiferente en relación con la teoría de la filosofía primera, tomando en consideración la cronología relativa.

Posteriormente, se presentó la distinción del tránsito en los escritos mismos de Aristóteles, el *De Caelo* mostraba una sincronía con el primer momento pero tomando distancia de sus métodos y propósitos: fue un texto puramente cosmológico, aunque no estrictamente en nuestro sentido actual sino en un sentido explicativo, la cosmogonía aparece en función de los fenómenos, pero aquí el principio no se manifiesta aún de manera patente. El *De Caelo* todavía está en la fase de los principios de la naturaleza, se mantiene pues en el primer momento pero con cierta consciencia del segundo: los principios, al igual que los fenómenos, deben ser “explicados”.

El fulcro fundamental aparece en los textos Lambda y Gamma. En las distinciones y propuestas de cada uno hay toda una gama teórica que representa el tránsito. En el desarrollo del proyecto se defendió la postura de que Lambda precedía a Gamma con varios argumentos, dos de ellos (débiles) se atañían a la cuestión misma del tránsito, uno se refería al marco limítrofe que guardaba Lambda respecto a Gamma, que bien podía explicarse a través de los objetos a tratar en la segunda obra, pero no necesariamente. La teoría de la sustancia llegaba por sí misma a la sustancia inmóvil y por antonomasia, mientras que en Gamma se partía de la sustancia *formal*, es decir, por lo cual pueden explicarse todas las demás. El segundo argumento (externo) se encontraba en las precisiones realizadas por Teofrasto, que no pueden explicarse sin una exposición paulatina de la filosofía de Aristóteles, pues muchos intérpretes se imaginan que el “*sistema*” siempre fue el mismo con aditamentos y descubrimientos hechos a lo largo de los años, como si la forma de la teoría no cambiara.

El tercer conjunto de argumentos (fuertes) tenían que ver con la exposición progresiva de las teorías aristotélicas, por ejemplo, la teoría de la demostración que marca una distancia entre ambos textos, la *formalidad* de los principios, la universalidad y la función que guardan ellos frente al discurso científico y las relaciones inherentes con sus fenómenos. Incluso la estructura de la presentación de cada libro se manifestaba diferente sobre el

sentido de cada investigación. Entre estos elementos se encontró también una situación clave para el tránsito, es decir, la función y sentido de la οὐσία, lo cual no se puede entender más que como un constante proceso, una progresión entre fases de sentidos y funciones matizando el paisaje formal-rígido por uno moldeable, pero al fin y al cabo con reglas.

Dentro de este panorama la construcción de la investigación demostró no ser sistemática en el sentido clásico, tal evento tenía su aparición tanto en las inconsistencias como en sus superaciones, en las nuevas formulaciones dinámicas como se vio en el libro Z, así como en la transformación de la ciencia primera, es decir, su complementación. Atendiendo a estas consideraciones no es un argumento decisivo poner estos escritos de la *Metafísica* antes que los *Analíticos* o ciertas partes de ellos por encontrarse ahí una comprensión lógica de que el principio de no contradicción puede no tener validez en figuras válidas, e igualmente con las requeridas correspondencias de algunos intérpretes de querer hacer coincidir casi unívocamente la οὐσία de *Categorías* con la del libro Z. La postura intermedia, que formó parte de la presente tesis sin terminar siendo la solución, es la progresiva escritura de los textos junto con sus desarrollos teóricos.

Sin embargo, la cuestión cronológica, presente en toda la investigación, fue secundaria en comparación con la propuesta de lectura, ella invita a concebir la teoría de acuerdo a la necesidad en que se vea la filosofía. Por poner un caso, la filosofía escolástica no tuvo la necesidad de volver al problema de la fundamentación de las categorías en cuanto tal, pues se tenía una base firme para su desenvolvimiento, ellas estaban presentes como elementos predispuestos para trabajar, hayan sido las expuestas en el texto de las *Categorías* o las mencionadas en los *Tópicos*, éstas últimas siendo distribuidas históricamente en especial por Porfirio. De igual manera la exposición aporética ha surgido en condiciones especiales históricas igual que la sistemática y la crítica. Esta lectura reflexiva sugirió una escalada en los conceptos que, como estructuras “vivas”, nacían y devenían, por eso la οὐσία más que contradictoria en textos de diferente calado se complementaba por sus funciones.

Precisamente el libro Z daba cuenta de la problemática con una conciencia mucho más avezada que la de los textos precedentes. *Lo que ha estado siendo la cosa* es su seidad y en sentido entitativo su sustancia, a su vez, será el enunciado para su definición, por eso ya no hay distinción, como la había en *Categorías*, entre sustancias primeras y segundas, el problema principal es la predicación, que en Aristóteles es cuestión no sólo lingüística sino además ontológica.

El tránsito aquí aparece unificado por los dos momentos, los fenómenos tienen su explicación y condición física sobre la cual se predica, y esta predicación contiene los principios de los cuales se investiga su función, naturaleza y sentido, lo cual conduce directamente al planteamiento sobre lo uno y lo múltiple. Tal dualidad siempre es esquiva en Aristóteles por el hecho de que no hay univocismo conceptual y ontológico absoluto, razón también de la plasticidad teórica. Santo Tomás de Aquino en su opúsculo sobre *El Ente y la Esencia* hablaba de la distinción esencial decía que no en toda esencia se da lo uno y lo múltiple, en efecto, realizó correctamente la distinción pero en tanto Aristóteles no presentó la diferencia su análisis quedó incompleto.

Así el capítulo final se enfrentó con la posibilidad de establecer lo uno y lo múltiple desde los elementos pre-formativos: la función y el sentido. El resultado fue que en estos primeros elementos lo uno y lo múltiple no están expresados aún, pues requieren de una determinación categorial, precisamente como en las *Categorías* aristotélicas e incluso como en el *Parménides* de Platón.

Un análisis que diera cuenta de los distintos usos de lo uno y lo múltiple primero debería tener en consideración el número de esferas categoriales en las cuales es válida tal predicación, así por ejemplo, se habló de la esfera de lo real y lo ideal, que en lo óntico son inseparables e indiscernibles pero en lo formal son abstraídas para constituir su propio conjunto categorial. Aristóteles matizó estas posturas a lo largo de los textos analizados en el presente trabajo, la muestra más fehaciente es la cantidad tan grande de interpretaciones y rendimientos de su filosofía, incluso aquellos anti-aristotélicos al haberlo leído tomaron parte de su empresa, o los que sólo incluyeron algún análisis en sus obras o sistemas.

Lo uno y lo múltiple quedan pues de nuevo como un problema, uno progresivo que no puede pararse o estancarse en una única senda, ni en la univocidad ni en la equivocidad. Aristóteles mismo sólo aceptó como función de los principios la analogía pero no como condición entitativa, escuchó a Teofrasto en sus advertencias y le respondió con toda una estructura móvil, principios que formalmente son siempre ellos mismos pero en su realidad son siempre distintos, que ellos se pueden remitir a una generalidad, a la ciencia universal, que contiene el principio uno. Lo que queda para nosotros es la tarea siempre ardua pero fructífera de conversar con los textos, de buscar la verdad y si no hay verdad por lo menos de saber que ninguna verdad hay en el mundo, como decía Descartes.

## Bibliografía

### Metafísica de Aristóteles (texto crítico)

Bekkeri, I. *Aristoteles Graece*. (Vol. II) Academia Regia Borussica. Berolini, 1831. La edición de Bekker constituye la edición canónica para las referencias de las obras aristotélicas, la metafísica se encuentra de la pág. 980 a la 1093 en doble columna (a,b), el corpus se encuentra en los dos primeros tomos, el tercero tiene traducciones latinas medievales (la traducción de la *Metafísica* es la del cardenal Besarión), el cuarto un compendio de los comentaristas griegos y el quinto los fragmentos además del famoso índice realizado por Bonitz.

Schwegler, A. *Die Metaphysik des Aristoteles*. Gruntext, Übersetzung und Commentar. L. Fr. Fues. Tübingen, 1847. Esta obra está compuesta por cuatro volúmenes, el primero contiene el texto con el aparato crítico, el segundo la traducción y los dos restantes el comentario.

Bonitz, H. *Aristotelis Metaphysica*. Bonnae, Marcus, 1848-9. En dos tomos, el primero contiene el texto crítico, el segundo un comentario en latín, en palabras de W. D. Ross el editor que más ayudó a la restauración del texto.

Christ, W. *Aristotelis Metaphysica*. Teubneri. Lipsiae, 1906. Edición corregida, el prefacio tiene fecha de 1885, en éste Christ menciona su elección de dos códices para el establecimiento del texto: el *A<sup>b</sup>* (Laurentianus 87,12, siglo XII) y el *E* (Parisinus Regius 1853, siglo X).

Ross, W. D. *Aristotle's Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary. 2 Vols. Oxford, 1924. Actualmente es considerado como el texto de norma, si bien algunos traductores prefieren el ofrecido por Jaeger. Sir David Ross además de retomar los códices utilizados en la edición de Christ suma otro manuscrito simbolizado por *J* (Vindobonensis phil. Gr. C, siglo X) al parecer el más antiguo de los manuscritos de la metafísica, en su aparato crítico también se consideran otros manuscritos y comentarios griegos así como las traducciones de Moerbeke y Besarión. El primer tomo contiene la introducción y los primeros seis libros con comentario, el segundo los restantes ocho y sus respectivos comentarios.

Jaeger, W. *Aristotelis Metaphysica*. Oxford Classical Texts. Oxford University Press, 1957. Jaeger sigue en la línea de Ross manteniendo *A<sup>b</sup>*, *E* y *J* representando con *II* el consenso entre estos dos últimos, en palabras de Reale aporta “conjeturas sagaces”.

Aristote. *Métaphysique Gamma*. Introduction, texte grec et traduction par M. Hecquet-Devienne. Louvain. Éditions Peeters, 2008.

*Aristotle's "Metaphysics" Lambda: Annotated Critical Edition Based Upon a Systematic Investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew Sources*. Traduction Stefan Alexandru. Brill, 2014.



## Ediciones bilingües

Aristotle. *Metaphysics*. Trans. Hugh Tredennick. 2 vols. Loeb Classical Library 271, 287. Harvard U. Press, 1933-35. De acuerdo con la introducción el texto griego se basa en la edición de Bekker teniendo en cuenta otras ediciones entre ellas la de Ross. El primer volumen contiene hasta el libro noveno, el siguiente los restantes.

Aristóteles. *Metaphysik XII*. Übersetzung und Kommentar von Hans-Georg Gadamer. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1976. (Primera edición 1948)

Reale, G. *Aristotele. La Metafisica*. 3 Vols. Vita e Pensiero. Milano, 1993. La primera edición mayor es de 1968 en dos volúmenes, la última reimpression renovada de 1995, el primer tomo contiene un ensayo introductorio, el segundo contiene el texto griego tomado de Ross con enmendaciones y la traducción italiana, el último el comentario.

García Yebra, V. *Metafísica de Aristóteles*. Gredos. Madrid, 2012. Última reimpression, la primera en dos tomos es de 1970, versión trilingüe con el texto griego de Ross más enmendaciones, el texto latino de la traducción de Moerbeke para los doce primeros libros y la de Besarión para los dos últimos y traducción castellana, en la versión de los dos tomos existe un apéndice con notas al texto latino.

Frede, M. Patzig, G. *Aristoteles, Metaphysik Z*. Text, Übersetzung und Kommentar. Beck. München, 1988. En dos tomos, el primero contiene una introducción y el texto griego con traducción alemana, sigue básicamente a Jaeger con un número considerable de enmendaciones, el segundo tomo contiene el comentario.

## Traducciones

Ross, W. D. *The Works of Aristotle*. (Vol. 8 “Metaphysica”) Oxford at the Clarendon Press, 1928. La versión inglesa de las traducciones de la obra de Aristóteles en doce volúmenes, en la primera edición de 1908 Ross utilizó el texto de Christ para su traducción, en la segunda edición adopta el texto griego que él mismo editó.

Aristote. *La Métaphysique. Livre Ier*. Traduction et commentaire par Gaston Collé. F. Alcan. Paris, 1912. Basa su traducción en el texto de Christ.

Aristote. *Métaphysique*. Traduction et Notes par J. Tricot. J. Vrin. Paris, 1933. Dos volúmenes, basa su traducción en el texto de Christ, en 1953 publicó una edición renovada con comentario.

Aristoteles. *Metaphysik*. (Übersetzt von Hermann Bonitz) Rowohlt. Germany, 1966.

*Aristotle's Metaphysics, Books M and N*. Translated with introduction and notes by Julia Annas. Oxford Clarendon Press, 1976. El texto usado para la traducción es el de Jaeger.

*Aristotle's Metaphysics, Books Z and H*. Translated with a Commentary by David Bostock. Oxford Clarendon Press, 1994. Utiliza el texto de Ross.

Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Gredos. Madrid, 1994. Basa su traducción en el texto de Ross.

Aristotle. *Metaphysics, Book Θ*. Translated with an Introduction and Commentary by Stephen Makin. Oxford Clarendon Press, 2006. Sigue el texto de Ross.

## **Comentarios**

### **Griegos**

La mejor edición de los comentadores griegos (*Commentaria in Aristotelem Graeca*) es la auspiciada por la academia de Berlín en veintitrés volúmenes, todas las referencias a ellos serán de esta edición, aquí sólo coloco los referentes a la *Metafísica*.

*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria*. (Vol. I, edidit Michael Hayduck) Berolini, 1891.

Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle's Metaphysics 1*. Translated by W. E. Dooley. Cornell University Press. Ithaca, New York, 1989.

Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*. Translated by W. E. Dooley. & Arthur Madigan. Cornell University Press. Ithaca, New York, 1992.

Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle's Metaphysics 4*. Translated by Arthur Madigan. Cornell University Press. Ithaca, New York, 1994.

Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle's Metaphysics 5*. Translated by W. E. Dooley. Cornell University Press. Ithaca, New York, 1994.

Alessandro di Afrodisia. *Commentario alla Metafisica di Aristotele*. A cura di Giancarlo Movia. Testo greco a fronte. Bompiani (Il pensiero occidentale). Milano, 2007.

*Themistii in Aristotelis Metaphysicorum Librum A Paraphrasis. Hebraice et Latine*. (Vol. 5. V, edidit Samuel Landauer) Berolini, 1903.

*Syriani in Metaphysica Commentaria*. (Vol. 6. I, edidit Guilelmus Kroll) Berolini, 1902.

Syrianus. *On Aristotle's Metaphysics 13-14*. Translated by John Dillon and Dominic O'Meara. Cornell University Press. Ithaca, New York, 2006.

*Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum Libros A – Z Commentaria*. (Vol. 6. II, edidit Michael Hayduck) Berolini, 1888.

## Medievales

Averroes. *Compendio de Metafísica*. Texto árabe con traducción y notas de Carlos Quirós Rodríguez. Estanislao Maestre. Madrid, 1919.

Arnzen, Rüdiger. *Averroes on Aristotle's Metaphysics. An Annotated Translation of the So-called Epitome*. Walter de Gruyter. Berlin-New York, 2010.

*Ibn Rushd's Metaphysics*. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām by Charles Genequand. E. J. Brill. Leiden, 1984.

Thomae Aquinatis. *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. (M. R. Cathala. R. M. Spiazzi.) Taurini, Romae, 1950.

St. Thomas Aquinas. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. (Translated and introduced by John P. Rowan) Dumb Ox Books. Indiana, 1995. (Primera edición de 1961)

Labajos Alonso, José. *Pedro de Osma y su comentario a la metafísica de Aristóteles*. Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.

Suarez, Francisci. *Opera Omnia*. Tomus Vigésimus Quintus (Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis). Editio nova, A Carolo Berton. Ludovicum Vivès. Parisiis, 1856.

Suárez, Francisco. *A Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Translated from the latin with an introduction and notes by John P. Doyle. Marquette University Press. Milwaukee, 2004.

## Obras de Aristóteles

Como ya ha sido mencionado el corpus entero (a excepción de la constitución de los atenienses) se encuentra en la edición de Bekkeri, I. *Aristoteles Graece*. 5 Vols. Academia Regia Borussica. Berolini, 1831-1870. En inglés Ross, W. D. *The Works of Aristotle*. 12 Vols. Oxford at the Clarendon Press, 1928-1952. En castellano se encuentra la totalidad del corpus en la editorial Gredos y cada obra será colocada por separado en la división siguiente.

## Obras de biología y psicología

### - De anima

(En *The Works of Aristotle* está en el tercer volumen)

Aristotle. *De Anima*. Whit Translation, Introduction and Notes By R. D. Hicks. Cambridge at the University Press, 1907.

Ross, W. D. *Aristotelis De anima*. Oxford. 1956.

Aristote. *De L'ame*. Texte établi par A. Jannone. Les belles Lettres. Paris, 1966.

Aristotle. *De Anima, Books II and III*. Translated with Introduction and Notes by D. W. Hamlyn. Oxford Clarendon Press, 1993.

Aristóteles. *Acerca del alma*. Introducción, Traducción y Notas de Tomás Calvo Martínez. Gredos. Madrid, 1978.

**- Historia animalium**

(En *The Works of Aristotle* está en el cuarto volumen)

*Aristotelis De Animalibus Historia*. Textum Recognovit Leonardus Dittmeyer. Teubneri. Lipsiae, 1907.

Aristote. *Historie des Animaux*. (Tome I, livres i-iv, Tome II Livres v-vii) Texte établi et traduit par Pierre Louis. Les Belles Lettres. Paris, 1964-1968.

*Opere Biologiche di Aristotele*. A cura di Diego Lanza e Mario Vegetti. Editrice Torinese, 1971.

Aristóteles. *Investigación sobre los animales*. Traducción y Notas de Julio Palli Bonet. Gredos. Madrid, 2008.

**- De generatione animalium**

(En *The Works of Aristotle* está en el quinto volumen)

Aristotle. *Generation of animals*. With an English Translation by A. L. Peck. Loeb. Harvard University Press. Cambridge, 1943.

Aristote. *De la Génération des Animaux*. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Les Belles Lettres. Paris, 1961.

Aristotle. *De Partibus Animalium I and De generatione Animalium I*. Translated with Notes by D. M. Balme. Oxford Clarendon Press, 1992.

Aristóteles. *La reproducción de los animales*. Introducción, Traducción y Notas de Ester Sánchez. Gredos. Madrid, 2008.

**- Parva naturalia**

(En *The Works of Aristotle* está en el tercer volumen)

*Aristotelis Parva Naturalia*. Recognovit Guilelmus Biehl. Teubneri. Lipsiae, 1898.

Aristóteles. *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Introducciones, Traducciones y Notas por Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares. Gredos. Madrid, 1987.

**- De partibus animalium, De motu animalium, De incessu animalium**

(En *The Works of Aristotle* están en el quinto volumen)

Aristotle. *Parts of animals, Movement of animals, Progresión of animals*. (A. L. Peck, E. S. Forster) Loeb Classical Library. Cambridge, 1961.

Aristotle. *De Motu Animalium*. (Martha C. Nussbaum. Con ensayos interpretativos) Princenton, 1985.

Aristotle. *On the Parts of Animals*. Translated with a Commentary by James G. Lennox. Oxford Clarendon Press, 2001.

Aristóteles. *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. (Introducciones, Traducciones y Notas de Elvira Jiménez y Almudena Alonso Miguel) Gredos. Madrid, 2000.

## **Éticas**

(En *The Works of Aristotle* están en el noveno volumen)

Aristotelis. *Ethica Nicomachea*. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit I. Bywater. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1894.

Aristotle. *Metaphysics Books X-XIV, Oeconomica, Magna Moralia*. (H. Tredennick and G. Cyril Armstrong) Loeb Classical Library. Cambridge, 1935.

Aristotle. *The Athenian Constitution, The Eudemian Ethics, On virtues and vices*. (H. Rackham) Loeb Classical Library. Cambridge, 1935.

Aristotle. *Eudemian Ethics Books I, II and VIII*. Translated with a commentary by Michael Woods, Second edition. Oxford Clarendon Press, 1992.

Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. (Introducción y Notas por Julio Pallí Bonet) Gredos. Madrid, 1985.

Aristóteles. *Ética Eudemia*. (Rafael Sartorio) Alambra. Madrid, 1985.

## **Física, cosmología, etc.**

### **-De generatione et corruptione**

(En *The Works of Aristotle* está en el segundo volumen)

Aristotle. *On coming to be and passing away (De generatione et corruptione)*. A revised Text with introduction and commentary by Harold H. Joachim. Oxford at the Clarendon Press, 1922.

*Aristotle's De generatione et corruptione*. Translated with notes by C. J. F. Williams. Oxford Clarendon Press, 2002.

Aristóteles. *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Introducciones, Traducciones y Notas por Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares. Gredos. Madrid, 1987.

### **-De caelo, Meteorologica**

(En *The Works of Aristotle De Caelo* en el segundo volumen y *Meteorologica* en el tercero)

Aristotle. *On the Heavens*. (W. K. C. Guthrie) Loeb Classical Library. Cambridge, 1939.

Aristote. *Du ciel*. Texte établi et traduit par Paul Moraux. Les Belles Lettres. Paris, 1965.

Aristotle. *Meteorologica*. (H. D. P. Lee) Loeb Classical Library. Cambridge, 1952.

Aristóteles. *Del cielo. Meteorológicos*. Introducción, Traducción y Notas de Miguel Candel. Gredos. Madrid, 1996.

### **-Physica**

(En *The Works of Aristotle* está en el segundo volumen)

Ross, W. D. *Aristotle's Physics*. A revised Text with Introduction and Commentary. Oxford Clarendon Press, 1936.

Aristotle. *Physics, Books I and II*. Translated with introduction, commentary, note on recent work, and revised bibliography by William Charlton. Oxford Clarendon Press, 1970.

Aristóteles. *Física*. (Ed. Bilingüe Ute Schmidt Osmaniczik). UNAM. México, 2005.

Aristóteles. *Física*. Introducción, Traducción y Notas de Guillermo R. de Echandía. Gredos. Madrid, 1995.

### **Obras de lógica**

(En *The Works of Aristotle* están en el primer volumen)

Minio-Paluello, L. *Aristotelis Categoriae et liber de interpretatione*. Oxford Classical Texts. 1949.

Ross, W. D. Minio-Paluello, L. *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora*. Oxford Classical Texts. 1964.

Ross, W. D. *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*. Oxford Classical Texts. 1958.

Ross, W. D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. A revised Text with introduction and commentary. Oxford at the Clarendon Press, 1957.

Aristotle. *Posterior Analytics, Topica*. (H. Tredennick and E. S. Forster) Loeb Classical Library. Cambridge, 1960.

Aristotle. *The Categories, On interpretation, Prior Analytics*. (H. P. Cook and H. Tredennick) Loeb Classical Library. Cambridge, 1960.

Aristotle. *Topics, Books I and VIII*. Translated with a Commentary by Robin Smith. Oxford Clarendon Press, 1997.

Aristotle. *Categories and De Interpretatione*. Translated with Notes by Ackrill, J. L. Oxford Clarendon Press, 1963.

Aristotle. *Posterior Analytics*. Translated with a Commentary by Jonathan Barnes. Oxford Clarendon Press, 1993.

Aristóteles. *Tratados de lógica I*. Introducción, Traducción y Notas de Miguel Candel. Gredos. Madrid, 1982.

Aristóteles. *Tratados de lógica II*. Introducción, Traducción y Notas de Miguel Candel. Gredos. Madrid, 1988.

### **Política y constitución de los atenienses**

(En *The Works of Aristotle* están en el décimo volumen)

Aristotle. *Politics*. (H. Rackham) Loeb Classical Library. Cambridge, 1944.

Aristotle. *The Athenian Constitution, The Eudemian Ethics, On virtues and vices*. (H. Rackham) Loeb Classical Library. Cambridge, 1935.

Aristóteles. *La política*. Introducción, Traducción y Notas de Manuela García Valdés. Gredos. Madrid, 1988.

Aristóteles. *Constitución de los atenienses*. Pseudo Aristóteles. *Económicos*. Introducciones, Traducciones y Notas de Manuela García Valdés. Gredos. Madrid, 1984.

### **Retórica y poética**

(En *The Works of Aristotle* están en el décimo primer volumen)

Aristotelis. *Ars Rhetorica*. (2 Vols.) Cum Adnotatione Leonardo Spengel. Teubneri. Lipsiae, 1867.

Aristotelis. *Ars Rhetorica*. Edidit Rudolfus Kassel. Walter de Gruyter. Berlin, 1976.

Aristotle. *Poetics*. Introduction, commentary and appendixes by D. W. Lucas. Oxford at the Clarendon Press, 1972.

Aristóteles. *Retórica*. (Ed. Bilingüe de Arturo Rodríguez Trejo) UNAM, México, 2010.

Aristóteles. *Arte poética. Arte retórica*. Porrúa. México, 2005.

### **Fragmentos y obras no auténticas**

(En *The Works of Aristotle* los fragmentos ocupan el doceavo volumen y los *Opuscula* el sexto)

*Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*. Collegit Valentinus Rose. Teubneri, Lipsiae, 1886.

Aristotle. *Minor Works*. With an English Translation by W. S. Hett. Loeb. Cambridge, 1955.

Aristotele. *I Frammenti dei Dialoghi*. A cura di Renato Laurenti. (2 vols.) Luigi Loffredo. Napoli, 1987.

Aristóteles. *Fragmentos*. Introducción, Traducción y Notas de Álvaro Vallejo Campos. Gredos. Madrid, 2005.

Aristóteles. *Sobre las líneas indivisibles, Mecánica*. Euclides. *Óptica, Catóptrica, Fenómenos*. Introducción, Traducción y Notas de Paloma Ortiz García. Gredos. Madrid, 2008.

Aristóteles, Pseudo. *Fisiognomía*. Anónimo. *Fisiólogo*. Introducción, Traducción y Notas de Teresa Martínez Manzano y Carmen Calvo Delcán. Gredos. Madrid, 2008.

Aristóteles. *Problemas*. Introducción, Traducción y Notas de Ester Sánchez Millán. Gredos. Madrid, 2008.

### **Comentarios a las demás obras**

Sobre los comentarios griegos ya se ha hablado más arriba aquí coloco los de más uso:

*Themistii in Aristotelis Physica Paraphrasis*. (Vol. V, pars II edidit Henricus Schenkl) Berolini, 1900.

*Themistii in Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*. (Vol. V, pars III edidit Ricardus Heinze) Berolini, 1899.

*Simplicius In Aristotelis De caelo commentaria*. (Vol. VII, edidit I. L. Heiberg) Berolini 1894.

*Simplicius In Aristotelis Physica commentaria*. (Vols. IX y X, edidit H. Diels) Berolini, 1882-1895.



*Ioannis Philoponi In Aristotelis Physicorum* (Vols. XVI y XVII, edidit H. Vitelli) Berolini, 1887-1888.

Averroes. *Epítome de Física*. Traducción y estudio Josep Puig. CSIC. Madrid, 1987.

Averroes. *Epítome del libro Sobre la generación y la corrupción*. Edición, traducción y comentario de Josep Puig Montada. CSIC. Madrid, 1992.

Averroes. *La psicología de Averroes (Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles)*. Traducción de Salvador Gómez Nogales. UNED. Madrid, 1987.

Averroes. *Middle Commentary on Aristotle's De anima*. (A critical edition of the arabic text with english translation, notes and introduction by Alfred L. Ivry) Brigham Young University Press. Utah, 2002.

Averroes. *Sobre el Intelecto*. Edición e introducción de Andrés Martínez Lorca. Trotta. Madrid, 2004.

Tomás de Aquino. *Sentencia libri de anima*. Commissio Leonina. Roma, 1984.

Tomás de Aquino. *Comentaria in octo libros physicorum Aristotelis*. Ed. Leonina. Roma, 1884.

Tomás de Aquino. *Comentario a la Física de Aristóteles*. Traducción, estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora. Eunsa. Navarra, 2001.

Tomás de Aquino. *Comentario al libro de Aristóteles Sobre el Cielo y el Mundo*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz. Eunsa. Navarra, 2002.

Juan De Santo Tomás. *Teoría Aristotélica de la Ciencia*. UNAM. México, 1993.

Suárez, Francisco. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*. (Vol. I) Edición crítica por Salvador Castellote. Labor. Madrid, 1978. Vol. 2.1981, Vol. 3 1991.

### **Autores antiguos**

Diels-Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 Bände. Olms. Weidmann, 2004.

Colli, Giorgio. *La sabiduría griega*. 3 Vols. Trotta. Madrid, 1995, 2008, 2010.

*Los Filósofos Presocráticos*. 3 Tomos. (Traducciones: Conrado Eggers Lan, Victoria E. Juliá, Néstor Luís Cordero, J. Olivieri, Ernesto La Croce, Armando Poratti, María Isabel Santa Cruz de Prunes). Gredos, Madrid, 1 tomo 1978, 2 tomo 1979, 3 tomo 1980.

Kirk, G. S. *Heraclitus. The Cosmic Fragments*. Cambridge University Press, 1962.

- Marcovich, M. *Heraclitus: Greek text with a short commentary*. Academia Verlag. Sankt Augustin, 2001.
- Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito*. Siglo XXI. México, 2007.
- Llansó, Joaquín. *Poema de Parménides*. Akal. Madrid, 2007.
- Montero Moliner, F. *Parménides*. Gredos. Madrid, 1960.
- Mourelatos, A. *The Route of Parmenides*. Parmenides. Las Vegas, 2008.
- Cicerón. *Disputas Tusculanas*. (Versión de Julio Pimentel Álvarez) UNAM. México, 2008.
- Clemente de Alejandría. *Protréptico*. *Opera Omnia*. Reinholdus Klotz. Vol. II. Lipsiae, 1832.
- Clemente de Alejandría. *Stromata*. *Opera Omnia*. Reinholdus Klotz. Vol. II y III. Lipsiae, 1832.
- Clemente de Alejandría. *Protréptico*. Gredos. Madrid, 1994.
- Diogenes Laertii. *Vitae philosophorum*. (2 vols.) Clarendon Press. Oxford, 1964. (TLG)
- Diogenes Laertii. *Vitae Philosophorum*. (2 vols.) Edidit Miroslav Marcovich. Walter de Gruyter. Berlin, 2008.
- Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres*. (Trad. Carlos García Gual). Alianza. Madrid, 2007.
- Epicurea*. Edidit H. Usener. Teubneri. Lipsiae, 1887.
- Aeschylus. *Suppliant Maidens, Persians, Prometheus, Seven Against Thebes*. With an English Translation by H. W. Smyth. Loeb. London, 1922.
- Aeschylus. *Agamemnon, Libation-bearers, Eumenides, Fragments*. With an English Translation by H. W. Smyth. Loeb. London, 1926.
- Esquilo. *Tragedias Completas*. (Edición de José Alsina Clota) Cátedra. Madrid, 2001.
- Eurípides. *Tragedias I*. (Traducción y notas de A. Medina, J. A. López Férrez y J. L. Calvo) Gredos. Madrid, 1982.
- Eurípides. *Tragedias II*. (Traducción y notas de J. L. Calvo, C. García Gual y L. A de Cuenca) Gredos. Madrid, 1982.
- Herodoti. *Historiae*. (2 Tomos) Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Carolus Hude. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1912.

Heródoto. *Historia*. (Vol. 1. Traducción y Notas de Carlos Schrader). Gredos. Madrid, 1982.

Heródoto. *Historia*. (Vol. 2. Traducción y Notas de Carlos Schrader). Gredos. Madrid, 1982.

Heródoto. *Historia*. (Vol. 3. Traducción y Notas de Carlos Schrader). Gredos. Madrid, 1982.

Heródoto. *Historia*. (Vol. 4. Traducción y Notas de Carlos Schrader). Gredos. Madrid, 1982.

Heródoto. *Historia*. (Vol. 5. Traducción y Notas de Carlos Schrader). Gredos. Madrid, 1982.

Hesíodo. *Teogonía*. (Versión de Paola Vianello) UNAM. México, 2007.

West, M. L. *Hesiod, Theogony*. Oxford, 1966.

Hesiodo. *Theogony, Works and days and Testimonia*. Loeb Classical Library. Cambridge, 2006.

Homero. *Ilias*. (vols. 2-3). Clarendon Press. Oxford, 1931. (TLG)

*Homeri Opera, Odisea*. (Thomas W. Allen. Tomus III et IV) Oxford Classical Texts, 1917.

Homero. *The Homeric Hymns*. Edited, with Preface, Apparatus criticus, Notes and Appendices By Thomas W. Allen and E. E. Sikes. Macmillan. London, 1904.

Homero. *Ilíada*. RBA (Anteriormente en biblioteca clásica Gredos). Barcelona, 2008.

Homero. *Odisea*. RBA (Anteriormente en biblioteca clásica Gredos). Barcelona, 2008.

Homero. *Himnos Homéricos. La Batracomiomaquia*. Introducción, Traducción y Notas de Alberto Bernabé Pajares. Gredos. Madrid, 1978.

Iamblichí. *De vita Pythagorica*. Teubner. Leipzig, 1937. (TLG)

Lucretius. *De rerum natura*. The latin text of Lucretius. Edited by W. E. Leonard and S. B. Smith. The University of Wisconsin Press, 1942.

Lucrecio. *La naturaleza*. (Introducción, traducción y notas de Francisco Socas) Gredos. Madrid, 2003.

Drossaart Lulofs, H. J. *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle. Fragments of the first five books translated from the Syriac with an introduction and commentary*. Brill. Leiden, 1969.

Kern, Otto. *Orphicorum Fragmenta*. Weidmann. Berlin, 1922.

Píndaro. *Odas: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas*. (Versión de Rubén Bonifaz Nuño) UNAM. México, 2005.

Burnet, John. *Platonis Opera*. (6 Vols. Edición separada del *Fedón*, 1911). Oxford Classical Texts, 1900–1907.

Platonis Opera. *Tomus I, Tetralogias I-II continens*. Recognoverunt Brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson et J. C. G. Strachan. Oxford Classical Texts, 1995.

Cornford, F. M. *La teoría platónica del conocimiento*. Paidós. Barcelona, 2007.

Cornford, F. M. *Platón y Parménides*. Visor. Madrid, 1989.

Cornford, F. M. *Plato's Cosmology*. Routledge. Londres, 1937. (Reimp. Hackett Publishing Company, Inc. 1997).

Platón. *Diálogos 1*. (Trad. Julio Calonge, Emilio Lledó, Carlos García Gual. Contiene: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras). Gredos. Madrid, 1981.

Platón. *Diálogos 2*. (Trad. J. Calonge, E. Acosta, J. Olivieri, L. Calvo. Contiene: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo). Gredos. Madrid, 1983.

Platón. *Diálogos 3*. (Trad. Emilio Lledó, Carlos García Gual, M. Martínez. Contiene: Fedón, Banquete, Fedro). Gredos. Madrid, 1986.

Platón. *Diálogos 4*. (Trad. Conrado Eggers Lan. Contiene: La República). Gredos. Madrid, 1986.

Platón. *Diálogos 5*. (Trad. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero. Contiene: Parménides, Teeteto, Sofista, Político). Gredos. Madrid, 1988.

Platón. *Diálogos 6*. (Trad. María Ángeles Durán, Francisco Lisi. Contiene: Filebo, Timeo, Critias). Gredos. Madrid, 1992.

Platón. *Diálogos 7*. (Trad. Juan Zaragoza, Pilar Gómez Cardó. Contiene: Dudosos, Apócrifos, Cartas). Gredos. Madrid, 1992.

Platón. *Diálogos 8*. (Trad. Francisco Lisi. Contiene: Leyes, Libros I a VI). Gredos. Madrid, 1999.

Platón. *Diálogos 9*. (Trad. Francisco Lisi. Contiene: Leyes, Libros VII a XII). Gredos. Madrid, 1999.

- Platón. *Timeo*. (Traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan) Colihue. Buenos Aires, 2005.
- Platón. *Timeo*. Edición Bilingüe de José María Zamora Calvo. ABADA. Madrid, 2010.
- Platon. *Œuvres Complètes, (Auguste Diès. Tome VIII-1 partie), Parménide*. Budé. Paris, 1923.
- Platón. *La República*. (Versión de Antonio Gómez Robledo. Ed. Bilingüe. El texto griego es el de la colección Budé). UNAM. México, 2000.
- Platón. *Teeteto*. (Ed. Bilingüe de Manuel Balasch). Anthropos. Barcelona, 1990.
- Platón. *Gorgias*. (Ed. Bilingüe de Ute Schmidt Osmanzik. El texto griego es el de la edición de Dodds). UNAM. México, 2008.
- Platón. *Doctrinas No Escritas (Antología)*. José Ramón Arana Marcos. Universidad del País Vasco. Bilbao, 1998.
- Plotini. *Opera*. (ed. P. Henry/H.-R. Schwyzer). Oxford, 1951. (TLG)
- Plotino. *Enéadas*. V-VI. Gredos. Madrid, 1998.
- Plutarco. *Obras morales y de costumbres*. (Vol. VI, Isis y Osiris, diálogos píticos). Gredos. Madrid, 1995.
- Plutarco. *Obras morales y de costumbres*. (Vol. IX, sobre la malevolencia de Heródoto, cuestiones sobre la naturaleza, sobre la cara visible de la luna, sobre el principio del frío, sobre si es más útil el agua o el fuego, sobre la inteligencia de los animales, Grilo, sobre comer carne). Gredos. Madrid, 2002.
- Proclo. *Commentarii in parmenidem platonis*. Victor Cousin. Paris, 1864.
- Proclo. *Teologia Platonica*. A cura de Michele Abbate. Testo greco a fronte. Bompiani. Milano, 2005.
- Sophoclis. *Fabulae*. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt H. Lloyd-Jones et N. G. Wilson. Oxford Classical Texts, 1990.
- Sófocles. *Tragedias completas*. Cátedra. Madrid, 2007.
- Sófocles. *Tragedias*. (Traducción y notas de A. Alamillo) Gredos. Madrid, 1982.
- Thucydides. *History of the peloponnesian war books I and II*. With an English Translation by Charles Forster Smith. Loeb. Cambridge, 1956.

Thucydides. *History of the peloponnesian war books III and IV*. With an English Translation by Charles Forster Smith. Loeb. Cambridge, 1958.

Thucydides. *History of the peloponnesian war books V and VI*. With an English Translation by Charles Forster Smith. Loeb. Cambridge, 1959.

Thucydides. *History of the peloponnesian war books VII and VIII*. With an English Translation by Charles Forster Smith. Loeb. Cambridge, 1958.

Tucídides. *Guerra del Peloponeso I*. Introducción general, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Gredos. Madrid, 1982.

Tucídides. *Guerra del Peloponeso II*. Introducción general, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Gredos. Madrid, 1982.

Tucídides. *Guerra del Peloponeso III*. Introducción general, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Gredos. Madrid, 1982.

Tucídides. *Guerra del Peloponeso IV*. Introducción general, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Gredos. Madrid, 1982.

Teofrasto. *Opera*. Tomo III. Wimmer. Lipsiae, 1862.

Diels, H. *Doxographi Graeci*. Reimer. Berlin, 1879.

Ross, W. D. Fobes, F. H. *Metaphysics Theophrastus*. Oxford at the Clarendon Press, 1929.

Teofrasto. *Sobre las sensaciones*. Anthropos. Madrid, 1989.

*Tratados hipocráticos*. (Vol. II, Sobre los aires, aguas y lugares, sobre los humores, sobre los flatos, predicciones I y II, prenociiones de cos). Gredos. Madrid, 1997.

*Tratados hipocráticos*. (Vol. III, Sobre la dieta, Sobre las afecciones, Apéndice a sobre la dieta en las enfermedades agudas, Sobre el uso de los líquidos, Sobre el Alimento). Gredos. Madrid, 1986.

*Tratados hipocráticos*. (Vol. V, Epidemias). Gredos. Madrid, 1989.

*Tratados hipocráticos*. (Vol. VI, Enfermedades). Gredos. Madrid, 1990.

Von Arnim, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. 4 Bände. Teubner, Leipzig 1903-1905.

### **Compendios sobre filosofía griega**

Burnet, J. *Early Greek Philosophy*. Adam and Charles Black. London, 1908.

Capelle, W. *Historia de la Filosofía Griega*. Gredos. Madrid, 1958.

Gomperz, T. *Pensadores Griegos. Tomo I De los comienzos a la época de las luces*. Herder. Barcelona, 2000.

Gomperz, T. *Pensadores Griegos. Tomo II Sócrates y Platón*. Herder. Barcelona, 2000.

Gomperz, T. *Pensadores Griegos. Tomo III Aristóteles y sus sucesores*. Herder. Barcelona, 2000.

Guthrie, W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega*. Vol. I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Gredos. Madrid, 1999.

Guthrie, W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega*. Vol. II. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito. Gredos. Madrid, 1994.

Guthrie, W.K.C. *Socrates*. (A History of Greek Philosophy Vol. III, pt.I) Cambridge at the University Press, 1971.

Guthrie, W.K.C. *The Sophists*. (A History of Greek Philosophy Vol. III, pt.II) Cambridge at the University Press, 1971.

Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. Vol. IV. Plato; the man and his dialogues, earlier period. Cambridge at the University Press, 1981.

Guthrie, W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega*. Vol. V. Platón, segunda época y la Academia. Gredos. Madrid, 1992.

Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. Vol. VI. Aristotle an Encounter. Cambridge at the University Press, 1981.

Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. 3 Vols. FCE. México, 1955.

Kirk, G.S., Raven, J.E., y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Editorial Gredos. Madrid, 2008.

Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*. Losada. Buenos Aires, 1942.

Nestle, W. *Historia del Espíritu Griego*. Ariel. Barcelona, 1961.

Nietzsche, F. *Los Filósofos Preplatónicos*. Trotta. Madrid, 2003.

Zeller, E. *A History of Greek Philosophy. From the earliest period to the time of Socrates*. 2 Vols. Longmans, Green and Co. London, 1881.

Zeller, E. *Plato and the older Academy*. Longmans, Green and Co. London, 1876.

Zeller, E. *Aristotle and The Earlier Peripatetics*. 2 Vols. Longmans, Green and Co. London, 1897.

Zeller, E. *Fundamentos de la filosofía griega*. Siglo XX. Buenos Aires, 1968.

### **Sobre la lengua griega y léxicos**

Ast, F. *Lexicon Platonicum Sive Vocum Platoniarum*. (3 vols.) In Libraria Weidmanniana. Lipsiae, 1834-1839.

Bakker, Stéphanie J. *The Noun Phrase in Ancient Greek*. Brill. Leiden-Boston, 2009.

Bonitz, H. *Index Aristotelicus*. Berlin, 1870. (En el tomo V de la edición de Berlín)

Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Klincksieck. Paris, 1968.

Crespo, Emilio. Luz Conti. Helena Maquieira. *Sintaxis del Griego Clásico*. Gredos. Madrid, 2003.

*Diccionario Griego – Español*. Volumen I. Segunda Edición. Redactado bajo la dirección de Francisco Rodríguez Adrados. CSIC. Madrid, 2008.

*Diccionario Griego – Español*. Volumen II. Redactado bajo la dirección de Francisco Rodríguez Adrados. CSIC. Madrid, 2003.

Frisk, H. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Carl Winter. Heidelberg, 1960.

Liddell, Scott and Jones. *Léxico Griego- Inglés*. E. A Barber. Oxford, 1968.

Mastrorade, D. J. *Introduction to Attic Greek*. University of California Press, 1993.

M. F. Galiano. *La Transcripción Castellana de los Nombres Propios Griegos*. (Publicaciones de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, IV). Madrid, 1969.

Smyth, Herbert. W. *Greek Grammar*. Harvard University Press. Cambridge, 1956.

### **Bibliografía general**

Aquino, T. *De Veritate*. (A cura di Fernando Fiorentino, testo latino a fronte) Bompiani Il Pensiero Occidentale. Milano, 2008.

Aquino, T. *Opera Omnia Tomus XLIII. (De ente et essentia)*. Iussu Leonis. Roma, 1976.

Aubenque, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. castellana del francés de Vidal Peña. Escolar y Mayo. Madrid, 2008.



- Aubenque, P. *La prudencia en Aristóteles*. Las cuarenta. Buenos Aires, 2010.
- Barnes, J. *Aristóteles*. Cátedra. Madrid, 1999.
- Berti, E. *Aristotele: Dalla Dialettica alla filosofia prima*. Antonio Milani. Padova, 1977.
- Berti, E. *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*. Università della Santa Croce. Roma, 2006.
- Bertolacci, A. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā*. Brill. Leiden, 2006.
- Brentano, F. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Herder. Freiburg im Breisgau, 1862.
- Bröcker, Walter. *Aristóteles*. Universidad de Chile, 1963.
- Cherniss, H. *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. UNAM. México, 1991.
- Cornford, F. M. *Principium Sapientiae*. Visor. Madrid, 1987.
- Crivelli, P. *Aristotle on Truth*. Cambridge University Press, 2004.
- Crombie, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón. 1 El hombre y la sociedad*. Alianza. Madrid, 1979.
- Crombie, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón. 2 Teoría del conocimiento y de la naturaleza*. Alianza. Madrid, 1979.
- Crubellier, M. And Laks, A. *Aristotle's Metaphysics Beta*. Oxford University Press, 2009.
- Diels, H. *La evolución de la filosofía griega*. Buenos Aires, 1952.
- Dillon, J. *The Heirs of Plato*. Oxford Clarendon Press, 2003.
- Dodds, Eric R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley. University of California Press, 1973.
- Düring, Ingemar. *Aristóteles*. UNAM. México, 1990.
- Düring, I. *Aristotle in the ancient biographical tradition*. Göteborg, 1957.
- Düring, I. and Owen, G. E. L. *Aristotle and Plato in the Mid-fourth century*. Göteborg, 1960.
- Frede, M. Charles, D. et al. *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Oxford, 2000.

Gómez Nogales, S. *Horizonte de la metafísica aristotélica*. Imprenta del Colegio Máximo (Burgos), Madrid, 1955.

Gotthelf, A. And Lennox, J. *Philosophical issues in Aristotle's biology*. Cambridge University Press, 1987.

Guthrie, W. K. C. *Los Filósofos Griegos*. (Trad. Florentino Torner). Fondo de Cultura Económica. México, 1953.

Guthrie, W. K. C. *Orfeo y la religión griega*. Eudeba. Buenos Aires, 1966.

Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua?*. FCE. México, 1998.

Harper, E. C. *One and many in Aristotle's Metaphysics*. Parmenides Publishing. USA, 2005.

Hartmann, Nicolai. *Aristóteles y el problema del concepto. Sobre la doctrina del eidos en Platón y Aristóteles*. UNAM. México, 1964.

Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trotta. Madrid, 2002.

Irwin, T. *Aristotle's First Principles*. Oxford Clarendon Press, 1988.

Jaeger, Werner. *Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica. México, 1946.

Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

Jaeger, Werner. *Paideia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1957.

Judson, L. *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*. Oxford Clarendon Press, 2003.

Kahn, C. H. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Columbia University Press. New York, 1960.

Kahn, C. H. *Essays on Being*. Oxford University Press, 2009.

Lennox, James. *Aristotle's Philosophy of Biology*. Cambridge. USA, 2001.

Loux, Michael. *Primary Ousia. An essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Cornell University Press, Ithaca, 1991.

Łukasiewicz, Jan. *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*. Oxford University Press. 1957.

Owens, J. *The Doctrine Of Being In The Aristotelian Metaphysics*. (3<sup>rd</sup>. edition) Pontifical Institute for Medieval Studies. Toronto, 1978.

- Pellegrin, Pierre. *Aristotle's Classification of animals*. California Press, 1986.
- Reale, Giovanni. *Guía de Lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Herder. Barcelona, 1999.
- Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. Herder. Barcelona, 1985.
- Reale, Giovanni. *Per una nuova interpretazione di Platone alle luce delle "dottrine non scritte"*. Il pensiero occidentale. Milano, 2010.
- Rohde, Erwin. *Psique, La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. FCE. México, 2006.
- Ross, Sir David. *Aristotle*. Sixth Edition. Routledge. London, 2005.
- Sambursky, S. *El mundo físico a finales de la antigüedad*. Alianza. Madrid, 2009.
- Sambursky, S. *El mundo físico de los griegos*. Alianza. Madrid, 1990.
- Seligman, P. *The Apeiron of Anaximander*. University of London, The Atholone Press, 1962.
- Shields, C. *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford Clarendon Press, 1999.
- Solmsen, F. *Aristotle's system of the physical world*. Cornell University Press. Ithaca, New York, 1960.
- Sorabji, R. *Aristotle Transformed. The ancient commentators and their influence*. Cornell University Press. New York, 1990.
- Sorabji, R. *Necesidad, causa y culpa*. UNAM. México, 2003.
- Stokes, M. C. *One and many in presocratic philosophy*. Harvard University Press. Cambridge, 1971.
- Taylor, A. E. *A commentary on Plato's Timaeus*. Oxford at the Clarendon Press, 1928.
- Vlastos, G. *Plato's Universe*. Parmenides Publishing. USA, 2005.
- Vlastos, G. *Studies in Greek philosophy. Volume I: The presocratics*. Princeton University Press, 1996.
- Vlastos, G. *Studies in Greek philosophy. Volume II: Socrates, Plato and their tradition*. Princeton University Press, 1995.
- Vogel, C. J. De. *Greek philosophy. A collection of texts*. Volume II. Brill. Leiden, 1953.

Wedin, M. V. *Aristotle's Theory of Substance*. Oxford University Press, 2011.

Wieland, W. *Die aristotelische Physik*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

Wilson, M. *Aristotle's Theory of the Unity of Science*. University of Toronto, 2000.