

XI

LA SUBSTANCIA¹

El planteamiento aristotélico es el inverso del parmenídeo. Parménides vio el Ser como uno y se pregunta cómo podría ser muchos. Aristóteles ve los seres como múltiples. Se pregunta: ¿Cómo podría cualquier naturaleza explicar sus diferencias?

J. Owens

«Lo que es» se dice de muchas maneras

Aristóteles²

¹ La bibliografía sobre la ontología de Aristóteles es vasta. Sigue sobresaliendo entre ella el libro de Joseph Owens *The Doctrine of Being in Aristotle's Metaphysics*, cuya segunda edición revisada en 1963 se citará aquí. A la *Conception of Ontology* (1975), de W. Leszl, pasa revista crítica a de las opiniones de muchos especialistas, desde Brentano (1862) a Happ (1971), pasando por el mismo Owens, Jaeger, Ross, Aubenque, Bertu, A y S. Mansion, Merlan, Roullet, Nogara, Dicke y otros, de cuyos escritos pueden hallarse los pormenores con la ayuda de su índice, aunque no con la misma facilidad que si hubiera una bibliografía. (Téngase en cuenta que las tres primeras entradas que se aplican a S. Mansion deberían asignarse a A. Mansion, cuyo libro tiene una larga reseña de Leszl, en *JHP*, 1977, págs. 331-40.) Además de Owens (cuyo prólogo a su 2.ª ed., págs. 13-27, es particularmente útil), eligiría S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote* (2.ª ed., 1976) y más especialmente su artículo «La première doctrine de la substance» (*R. Phil. de Louvain*, 1946) *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles* (1862), de Brentano, apareció en una traducción inglesa (*On the Several Senses of Being in Aristotle*) en 1975. Sobre la naturaleza y la composición de cada uno de los libros de la *Met* y el orden en que se pretendió que se leyeran vid. Owens, *Doctrine of Being*, págs. 83-92. Sobre la teoría del orden cronológico de la composición (Jaeger, Von Arnim, Nuyens, Oegghion) *ib.*, págs. 92-104. Chung-Hwan Chen es uno de los que ven como irreconciliables las concepciones de la substancia en las *Categorías* y la *Metafísica* y explica su incompatibilidad genéticamente, por representar fases cronológicas diferentes de la evolución filosófica de Aristóteles. Su artículo en *Phron.*, 1975, contiene mucho de valor, aunque aquí se intentará una explicación distinta. Puesto que mi planteamiento global es algo diferente del de los demás, en lo que sigue no aludiré con frecuencia a otras autoridades. J. H. Lester hace también un planteamiento completamente diferente en *Phron.*, 1971. Sus notas contienen información bibliográfica útil.

² Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Reconocer y explicar las ambigüedades latentes de «ser» como solía hacerse hasta ahora era, en opinión de Aristóteles, el primer paso hacia la comprensión de la naturaleza del ser. En consecuencia, no dudó en repetir esta frase vital en varios lugares. *Met.* 1003a33, 1028a5, 1026a33, y cf. 992b18-19, 1064b15, 1089a7 y 16.

El tema de este capítulo es la ontología, cuyo nombre, aunque es una acuñación moderna, parece apto para el estudio aristotélico de lo que es (*ón*) o son (*ontia*), de lo que de hecho significa ser. Puede resultar difícil explicar claramente la respuesta de Aristóteles a lo que él mismo llamó «la cuestión eterna» de la naturaleza del ser. La respuesta en sí puede haber contenido incluso incoherencias, aunque eso sólo se admitirá aquí, caso de hacerlo, como un último recurso. Pero este capítulo espera al menos mostrar que la pregunta misma, «¿Qué es el ser?» no es nada vago u obscuro, sino una pregunta perfectamente natural e inteligente.

Para empezar, no obstante, una palabra sobre la terminología. Al introducir el tema de la ontología en *Met.* Z (1028b2-4), Aristóteles dice que preguntará «¿Qué es lo que es?» (*tò ón*) es equivalente a preguntar «¿Qué es ser?» (*ousía*). La primera expresión consta de artículo determinado y participio neutro del verbo «ser». De ese modo corresponde a la expresión artículo más sustantivo (lo caliente, lo húmedo, etc.) familiar desde los tiempos presocráticos, que a veces es difícil saber si significa algo caliente o la cualidad calor. La forma gramatical, sin embargo, favorece, como sentido predominante en la mente de quien lo usa, «el ser», es decir, algo que es (por ejemplo, un ser humano). *Ousía* es el sustantivo de la misma raíz verbal y por ello tiene la tendencia a significar *ser* en abstracto, el ser *de* la cosa que es, o lo que significa decir que «es»³. Bonitz, sin embargo, señaló que seguir hasta el final los usos aristotélicos de esta palabra sería exponer toda su filosofía (*Index*, 544a). Dos sentidos principales, ya apuntados, destacan cuando inenememos esta tarea: 1) La substancia primaria, el hombre o el caballo individual de las *Categorías*, sujeto de toda predicación y que nunca puede predicarse de nada⁴; 2) la substancia secundaria de las *Categorías*, la esencia o forma definible, representada por el género y la especie a que pertenecen las substancias primarias⁵. Normalmente se traducirá aquí *ousía* por la palabra «substancia»⁶.

¹ Es temador usar «existente» y «existencia» (cf. Durne, *Arist.*, págs. 586, 597), pero τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, y existencia es sólo uno de los sentidos que abarca.

² *Met.* 2a11-14 (pág. 155, *supra*) y a menudo en otros lugares, por ejemplo, en la *Met.* 1017b13, 1038b15. En 1037a29, se dice que οὐσία es la «forma immanente» (τὸ εἶδος τὸ ἐνόν).

³ *Met.* 2a14-19, pág. 155, *supra*.

⁴ Sin duda próximo a lo que se entiende hoy por ese término. Cf. la pág. 156, *supra*. Ya no corremos peligro de confundir las substancias como *ousía* con la substancia o substrato de Locke (ὁμοειδέων de Aristóteles en el sentido de ὕλη, materia en el sentido de sujeto de la predicación es completamente apropiado), lo que causaría por supuesto una confusión inútil. Cf. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, II, 23, 1, ed. Niddich, pág. 295, *Brit. Empir. Phils.*, ed. Ayer y Winch, págs. 91 y sig. «No imaginando cómo estas *ideas* simples pueden subsistir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer un *Substratum*, en el que subsisten, y del que resultan, al que en consecuencia llamamos *Substancia*».

¿Hay una ciencia única del ser como tal? Esta es la primera cuestión que el mismo Aristóteles tiene que tratar. Las ciencias separadas, cada una de ellas con sus *archai* propios, se ocupaban respectivamente de claves o géneros diferentes de ser (*An. Post.* libro I, cap. 28), pero el ser en sí no es un género⁷. «Ser» se usa de muchas formas» y no hay rasgos comunes a todo lo que se aplica, que correspondan a los que unen a los miembros de un género. No sólo abarca todas las categorías, sino que aparece como ser en potencia y en acto, accidental y esencial, y ser como verdad contrapuesto a no ser como falsedad. Él rechaza al último (ἀφαιρέσις) como no existente en las cosas sino sólo en la mente⁸, y al ser accidental por no estar sujeto a ley alguna, carecer de causa definible y no aparecer «ni siempre ni en la mayor parte»⁹.

Después de hacer estas excepciones, afirma con audacia el comienzo de *Met.* Γ que «hay una ciencia única que contempla el ser como tal y sus atributos esenciales, diferente de todas las ciencias especiales», que «separa una parte de él» para su estudio. Esto es posible porque «ser» pertenece a una clase de expresiones que no son sinónimas, ni meramente homónimas o equivocadas, sino que expresan relaciones diferentes con un concepto común, que irradian, por así decir, de un centro común. De modo que cosas tan diferentes como el ejercicio físico, una bebida, el calor y un hombre, pueden ser consideradas todas sanas, sin implicar que estas palabras sean sinónimas, sino que todas ellas tienen alguna relación con la misma cosa, la salud, ya por el hecho de conservarla, de producirla, por ser síntoma de ella o poseerla. Del mismo modo puede llamarse médicos a un manual y a una navaja, no de una forma accidental, como puede llamarse gato a un mamífero y a una herramienta, sino por el hecho de estar relacionados con el mismo concepto central del arte de sanar¹⁰. Lo mismo se aplica a ser y al verbo «ser» que

⁷ *An. Post.* 92b14, *Met.* 998b22, 1053b22-24. Cf. 1024b9-16. Es típico de Aristóteles que, en *De an.* 412a66, llame a οὐσία γένος (y cf. *Fis.* 189a14 ἡ δ' οὐσία ἐν τῷ γένος), mientras que, en *Met.* 1028a30, ella «no es un ser, sino el ser primaria y simplemente», y puede verse qué quiere decir en ambos casos.

⁸ *Met.* 1027b25-28a3, 1065a21-26. (Sobre la cuestión de reconciliar el pasaje anterior con el texto recibido de 1051b1 vid. Ross sobre el segundo.) Ni aún poseyendo la expresión «decir lo que es» con el sentido de «decir la verdad», podemos seguir su ejemplo. (Owens discute este sentido de ser y no ser en su cap. 15, Brentano en *On the Several Senses of Being*, cap. III. Cf. Moreau, *Aristote et son école*, pág. 78; Grote, *Arist.* II, pág. 139 n. a.)

⁹ *Met.* 1026b31-33, 1065a24-25. De aquí que no pueda haber conocimiento del mismo (porque todo conocimiento tiene por objeto lo que aparece siempre o en la mayor parte, *Met.* 1065a4-5, 1027a20-21), y de hecho está ἐγγύς τῷ τοῦ μὴ ὄντος (1026b21). Cf. *An. Post.*, libro I, cap. 30.

¹⁰ *Met.* 1003a34-b10 (el ejemplo de la salud de nuevo en *Top.* 107b6-12), 1030b1-3, 1061a3-7. El ejemplo propio aristotélico de homonimia, la coincidencia puramente accidental de los nombres, es κλέϊς, que significa tanto la llave de una puerta como el homóplato (*EN* 1129a29-31)

tiene muchos sentidos¹¹, pero todos referidos al mismo punto de partida. Unas cosas se dice que son porque son substancias, otras como afectaciones de la substancia, otras como representando un avance hacia la substancia, o destrucciones, privaciones o cualidades de ella, como productoras o generadoras de la substancia o de cosas relativas a la substancia, o negaciones de algunas de estas o de la substancia misma. (Decimos incluso del no ser que es no ser.) (*Met.* 1003a34-b10; cf. 1030a25-26.)

Este concepto, llamado adecuadamente «sentido focal» por G. E. L. Owen, «ha posibilitado a Aristóteles», como añade, «convertir una ciencia especial de la substancia en la ciencia universal del ser»¹². Esta ciencia es la filosofía *par excellence* (llamada en otros lugares «filosofía primera», pág. 145, *supra*), en cuanto diferente de las matemáticas, la física y la dialéctica. De ellas, las matemáticas abstraen y estudian la cantidad y la continuidad en los seres, la física los estudia no *en cuanto* seres, sino *en cuanto* en movimiento, mientras que a la dialéctica se la clasifica negativamente con la so-fística por mirar los atributos de las cosas que son, pero no *en cuanto* son, ni con el ser en la medida en que es ser (*Met.* 1061a28-b11; cf. 1005b8-11). La existencia de una ciencia única del ser *en cuanto* ser, u ontología, afirmada y reafirmada de una forma tan triunfante en la *Metafísica*¹³, pare-

¹¹ Los lectores deberían conocer la advertencia de Hamlyn de que hablar, en relación con Aristóteles, de palabras que tienen sentidos «es algo que habría que evitar» (*CR*, 1973, pág. 213), aunque yo mismo no puedo seguir por completo su razonamiento. Parece representativo bien en inglés el sentido de expresiones tales como πολλαχῶς λεγόμενα (literalmente «dicho de muchas maneras»). Long, al hacer la reseña de M. C. Stokes, en *Mind*, 1975, pág. 290, dice: «Aristóteles no tiene una palabra que se aplique a 'sentido' en la forma que supone Stokes», sino que escribe más bien de cosas «que se dicen» de más de una manera. I only recommenda usar la distinción de Frege entre *Sinn* y *Bedeutung*. No obstante, la diferencia entre la lengua griega y la inglesa es tal que con frecuencia debemos introducir sustantivos donde el griego no tiene ninguno y me alivió hallar a un filósofo de la talla de Ian MacIntyre que escribe que la indagación aristotélica sobre el Ser fue un intento de «avlar el hilo unificador del significado en los sentidos múltiples en que puede usarse la palabra 'es'». (*Ency. Phil.* I, pág. 273, la cursiva es mía).

¹² Owen, *Symp. Ar.* I, pág. 169, y *vid.* la pág. 156 n. 22, *supra*. Owens trata del sentido focal en las págs. 118-23 de su *Doctrine of Being*, defendiendo muy inteligentemente el procedimiento aristotélico de llamar a estas expresiones homónimas en los *Top.* y no homónimas en la *Met.* Como observa el mismo Aristóteles, con su actitud apática respecto de la precisión verbal, «Da igual la forma en que quieras expresarlo» (1030b3-4). Repárese en cómo acerca πρὸς ἐν a καὸ' ἐν en 1003b12-15: pertenece a una ciencia única estudiar no sólo lo que es καὸ' ἐν λεγόμενον (*comprende* un único concepto, es decir, la cosas que pertenecen a un género único, sus especies o las *propiedades* de ella o sus especies; *vid.* Leszl, *Ontology*, pág. 180), sino también lo que es πρὸς μίαν φύσιν (de lo que se habla *con referencia* a una naturaleza única, teniendo un sentido focal), «porque de estas cosas se habla también en un sentido καὸ' ἐν». Una valoración de la significación filosófica del concepto puede verse ahora en Hamlyn, en *PAS*, 1978.

¹³ 1003a21, b15; 1005a2-3 y 13-14; 1061b11-17.

ce a primera vista que la pone en entredicho un pasaje de la *Física* *Indivisa*. Aparece en una polémica contra las formas platónicas. No hay una forma única del Bien «Bueno», tiene tantos sentidos como «ser»; se halla en todas las categorías, en la substancia como inteligencia y Dios, en la cualidad como justicia, en la cantidad como moderación, etc.

«Del mismo modo que», continúa (1217b33), «el ser no es uno en los modos que he mencionado, tampoco lo es bueno, *ni tampoco hay una ciencia única del ser o de lo bueno*. Incluso cosas buenas de la misma categoría no son los objetos de una ciencia única, por ejemplo, la oportunidad (*kairopós*) y la moderación (*trò métrion*). Artes diferentes abarcan clases diferentes de oportunidad y moderación: en relación con la comida, la medicina y el ejercicio físico, en relación con la guerra, la estrategia».

La analogía con el bien nos ayuda a ver aquí el sentido de Aristóteles. Él habla siempre de reducir una generalidad a sus constituyentes más pequeños, acercarse lo más posible a lo individual; el médico no cura «al hombre», sino a Sócrates (*Met.* 981a18, pág. 200, *supra*). Puede ser significativo que él se limita a decir que no hay una ciencia única del ser (*trò óv*), no del ser *en cuanto* ser (*trò óv ñ óv*). En cualquier caso, lo que quiere decir, como ha dicho en otros lugares (*vid.* el comienzo de *Met E*), es que no puede reducirse —pongamos por caso— la ornitología, la botánica, la geología, la psicología, etc., a una ciencia con una serie única de primeros principios sobre la base de que las naves, las plantas, los minerales y la vida toda tienen el ser en común. En *Met.* 1004b5-8, sus ejemplos son los números, las líneas y el fuego; la ciencia única del ser no los estudia en sus naturalezas separadas, como número o fuego, sino simplemente *en cuanto* ser. Ésta es la tarea del filósofo considerado como diferente del matemático o el físico.

LA PREGUNTA: ¿QUÉ ES EL SER?

Después de haberse convencido a sí mismo de que esta pregunta no es absurdamente amplia, sino el objeto propio de la filosofía primera, Aristóteles procede a buscar la respuesta. Como sabemos tiene dos partes (págs. 145 y sig., *supra*), la búsqueda de la realidad en el mundo de la naturaleza, y la existencia y, si existe, el carácter del ser que existe en actualidad pura, sin que le afecten los movimientos y los cambios de nuestro mundo. La primera, que nos condujo a los libros *T* y *E* de la *Met.*, es el tema principal del libro *Z* y el segundo del libro *A*. Al tratar de la primera en este capítulo, nos hallaremos nosotros mismos muy ocupados en escoger el camino que, a través de las incoherencias del lenguaje aristotélico, nos lleve a la coherencia básica de su pensamiento.

«Que significa preguntar «¿Qué es el ser?» o «¿Dónde reside la realidad última?» como una pregunta que se aplica al universo físico en su totalidad? La cuestión suele despaquetarse a la ligera presuntamente porque es tan simple. Solo significa: «¿como vamos a ponernos a responder a la pregunta «¿Que es?» cuando la confrontamos con cualquier objeto del universo? Es decir, ¿podemos hallar una norma universal, aplicable sin excepción o normalmen te, que nos asegure que buscaremos lo adecuado en cada caso, de modo que, cuando hallemos la respuesta que estamos buscando, nos proporcione lo esencial y excluya sólo lo que es incidental?»

Si esto sigue pareciendo vago, los diversos tipos de respuesta que Aristóteles pone a prueba uno a uno dejan claro que se trata de una pregunta natural e inteligente. Aunque los filósofos y los científicos no se han puesto de acuerdo sobre la cuestión, pueden ofrecer con facilidad diferentes tipos de respuesta, que serían no tanto contradictorias como imposibles de relacionar entre sí. Supongamos que nuestra pregunta es «¿Qué es un hombre?» Uno, pongamos por caso un fisiólogo de mentalidad materialista, repite, ateniéndose a su cuerpo —carne, huesos, tendones, sangre, nervios, etc— lo demás es accesorio. En términos aristotélicos, supone que las substancias o la realidad del sujeto residen en su materia. Dado que el principio aristotélico es tener en cuenta todo aquello que «se dice», toda opinión sostenida de una forma sincera, la materia se convierte en un candidato al título de *ousía*, es decir, a ser en términos generales la respuesta a la pregunta «¿Que es?». Otro, más interesado por la taxonomía, responde, «Él es un animal», de manera que Aristóteles anota como segundo candidato el género, etc.¹⁴ Indudablemente, todos tienen parcialmente razón, porque «ser se dice de muchas formas», pero él debe decidir dónde se encuentra él mismo. Así que, en primer lugar, repite lo que dijo en las *Categorías*, que la substancia no es un predicado, sino el sujeto de toda predicación, añadiendo, no obstante, de inmediato: «Pero no debemos quedarnos ahí, porque no es suficiente» (1029a7-9).

Comienza, como es característico de él, partiendo del punto de vista del sentido común (cap. 2). Se piensa que la substancia, o existencia real, corresponde evidentemente a los cuerpos: a los animales, las plantas y sus partes, a los cuerpos simples como el fuego, el agua, la tierra y sus productos, y a los cuerpos celestes, el sol, la luna y las estrellas. A ellos se les suele llamar substancias¹⁵, ¿pero estamos en lo cierto? Según los platóni-

¹⁴ El mismo Aristóteles tiene un buen ejemplo en *De an.* (403a29-b2): «Un *diálektrikos* definirá la cólera como el deseo de vengarse de una ofensa, un científico físico como un hervir de la sangre o el elemento caliente en torno al corazón. Uno nombra la forma y su definición, el otro la materia».

¹⁵ Se los presenta como representando el primer sentido de «substancia» en *Met.* (1017b10-14)

cos, por ejemplo, las realidades no son los cuerpos, sino las Formas y los números.

Ahora la investigación se hace más sistemática. El sustantivo substancia se usa en cuatro sentidos principales, como

- I) Esencia
- II) Universal
- III) Género ¹⁶
- IV) Substrato o sujeto, que de suyo abarca tres cosas:
 - a) la materia, b) la forma, c) su producto, el objeto concreto ¹⁷.

Conforme avanza la investigación, se hace evidente que esta clasificación imprecisa, *prima facie*, necesita una aclaración. «Substrato» es ambiguo, esencia y forma son idénticos (*vid.*, por ejemplo, 1032b1-2), género es sólo un ejemplo de un universal. Los candidatos genuinos son: ¹⁸

- I) La materia
- II) El objeto físico concreto como un todo
- III) El universal
- IV) La esencia

y el candidato elegido debe ser

- a) el sujeto de toda predicación
- b) un objeto individual que existe separado ¹⁹.

¹⁶ Cf. *Top.* 102a34-35: «Una respuesta adecuada a la pregunta '¿Qué es el hombre?' es decir 'Es un animal'».

¹⁷ La materia es el substrato de la forma, el individual concreto de su atribución (ὑποκείμενον, como hemos señalado antes, significa no sólo substrato, sino también *sujeto* de predichos). Cf. el cap. 13, 1038b4-6 «el substrato subyace de dos formas, o porque es un individual, como un animal subyace a sus atributos, o del mismo modo que la materia subyace a la actualidad». La inclusión de la forma como substrato en el pasaje que nos ocupa es inusual, y Bonitz (*Metaphysica*, pág. 346) sospechó que fue un desliz debido a la asociación constante en la mente de Aristóteles de materia, forma y el producto de ambas. Podría decirse, no obstante, que ella, en un sentido más verdadero que el compuesto, es la que subyace a las propiedades y los accidentes: es el sujeto de todos los atributos no incluidos en la definición de una especie, por ejemplo, la capacidad de fabricar herramientas del hombre. Sea como sea, su inclusión como substrato vuelve a aparecer en el libro *H.*, 1042a28-29.

¹⁸ Esto se hace patente en 1038b2 y sigs.

¹⁹ Respecto de *al. vid.* *Met.* 1017b13-14, 1029a8-9, 1038b15 y más referencias que proponen Mansion, *R. Phil. de Louvain*, 1946, pág. 355 notas 12-14; sobre *b)* *Met.* 1029a27-28, 1070b36. Estos son los requisitos principales. Owens (*Doctrine of Being*, pág. 318) enumera las características de *ousía* en Z cap. 1 como 1) un «lo que es», 2) un «esto», 3) lo primario, «en el sentido de que mediante ella todas las otras cosas se expresan como ser», 4) lo que subsiste por sí mismo (καθ' αὐτὸν περὶ ἑαυτοῦ, 1028a23), 5) lo separado, 6) un substrato, y 7) lo definido (ὁρισμένον, 1028a27).

I) *La materia*. La candidatura de la materia (definida con este propósito, en 1029a20-21, como «lo que no es algo en sí mismo, ni una cantidad, ni corresponde a ninguna otra de las categorías por las que se determina el ser») es a primera vista de peso, porque ella es lo que queda si se quita todo lo demás (1029a11-12). Desde este punto de vista, la materia sería la substancia, pero no consigue superar la segunda prueba: carece de independencia e individualidad (líneas 27-28). Estamos buscando algo que pueda ser el objeto de una ciencia y, como dice después (1036a8-9), la materia es por su naturaleza incognoscible. Esto no evita que nuestro filósofo, con una mente que es incorregiblemente de ideas fijas, diga en el libro siguiente (1042a32): «Que la materia también es substancia es evidente» ²⁰, por la razón de que subyace y persiste a través de todo tipo de cambio. Continúa explicando que ella es substancia en potencia, no es acto ²¹, y lo que está buscando en Z no es la substancia meramente potencial, por supuesto. La posición verdadera se explica con más detalle en *Fís.* I, cap. 9, mediante la distinción entre no-ser accidental y esencial. El substrato (la materia, *hýlē*) es sólo «accidentalmente no», porque está poseída (es posible que temporalmente) por la privación (*stérēsis*) de una forma. «Mantenemos que la materia y la privación son cosas diferentes, una de las cuales, la materia, es no ser accidentalmente, mientras que la privación es substancia —, pero la materia está próxima a la substancia —en un sentido es substancia—, pero la privación categóricamente no» (192a3-6).

II) *El objeto concreto individual*. Vimos cómo, en las *Categorías*, se dio al objeto individual, que existe por separado, percibido por los sentidos, el rango de substancia en el sentido más pleno y estricto: un hombre particular, un caballo particular. Esto se repite en *La Generación de los Animales* (que es improbable que sea una obra temprana), en 767b32 y 768a1; tanto el género como el individuo son fuentes de generación, «pero realmente más el individuo, porque él es la substancia ... y por individuos me refiero a Corisco o Sócrates». *Met.* A ofrece un pasaje particularmente notable (1071a17-22). Podemos hablar de *archai* en términos universales, «pero estos universales no tienen ser (οὐκ ἔστιν); cada causa individual tiene su efecto individual. En general, el hombre engendra al hombre, pero no existe tal 'hombre'. Lo que esto significa es que Peleo engendró a Aquiles y tu padre a ti». Tales son los seres que el sentido común declara que existen real y plenamente, y Aristóteles abandonó el campo filosófico de su maestro por

²⁰ De manera que no es completamente cierto decir con Charlton (*Phys. I and 2*, pág. 142) que los estoicos no habían hallado en Aristóteles «rastros alguno» de la doctrina de que la materia prima es *ousía*. Sólo tenían que citar esta frase.

²¹ *Met.* 1042a27-28, b9-11. Sobre la materia como substrato del cambio, y como potencialidad, *vid.* las págs. 135 y sig., *supra*.

ser el apostol del sentido común. Platón no había jugado limpio con la gran variedad de las cosas del mundo natural. Pretendiendo explicarlas, de hecho las había privado de la mayor parte de su realidad y la había transferido a unas realidades superiores de su propia invención. Los hombres se convirtieron en meras sombras del *autoanthropos* (palabra aristotélica, por ejemplo, 1040b33), que existían aparte en un plano más elevado. Para Aristóteles, éste era un producto de la imaginación y su invención sólo sirvió para degradar las realidades que nos rodean.

Seguía existiendo la necesidad de una explicación. A los ojos de Aristóteles, como hemos visto, la tarea del filósofo es explicar la realidad. Las sustancias primarias de las *Categorías* se amontonan de inmediato en nuestros sentidos de una forma tan confusa que están lejos de ofrecer una explicación propia. *Ellas constituyen de hecho los datos de los que partimos, la realidad que exige una explicación* y ésta es la razón de que no se las pueda llamar sustancia en el contexto filosófico presente. Lo que se busca aquí es su sustancia, eso que hay en cada una de ellas ²² que es lo único que puede dar una respuesta científica a la pregunta «¿Qué es?». No es posible definición o explicación alguna de los individuales.

1036a5-8. No hay definición de los individuales; se los reconoce intuitivamente y mediante la sensación y, aparte de la experiencia real, no es claro si son o no. Pero siempre se habla de ellos y se los conoce por la fórmula universal. (Cf. 1040a2-4, *De an.* 417b22-23.)

En relación con esto el cap. 15, 1039b27-31:

Por consiguiente, no hay definición ni demostración de las sustancias individuales perceptibles, porque tienen una materia cuya naturaleza es tal que puede ser o no ser, por lo que todos los individuales son percederos ²³.

En 1029a30-32, la pretensión del objeto concreto de ser una sustancia por su propio derecho se rechazó en pocas palabras por la razón de que es «posterior y evidente». La forma es lógicamente anterior porque el objeto concreto puede descomponerse en forma y en materia. Como dice luego, «la sustancia es la forma inmanente, de la que, en unión con la materia, la sustancia concreta recibe su nombre» (1037a29-30). Desde esta perspectiva, los individuales aparecen como sustancias de un modo derivado, porque ellos contienen la forma definible ²⁴. Esto está en completo acuerdo

²² Una de las razones por las que Aristóteles considera a las Formas platónicas incapaces de explicar las cosas de este mundo es porque «no son la sustancia de estas cosas. De lo contrario habrían estado en ellas» (*Met.* 991a12-13). Cf. la pág. 215 n. 36, *infra*.

²³ Hay excepciones. La incognoscibilidad, científicamente hablando, de los individuales se debe a su materia. En consecuencia, Dios, que carece de materia, y los cuerpos celestes que, aunque perceptibles, son eternos e imateriales, al tener una materia (*ύλη*) sujeta sólo al movimiento circular perfecto, son objetos propios del estudio filosófico, como veremos.

²⁴ 1037a29-30. Cf. 1039b20-22: «El objeto concreto y su definición (*λόγος*) son clases dife-

con la descripción en *An. Post.* de como el conocimiento avanza desde sus raíces en la sensación a su fructificación en la comprensión de la forma (págs. 194 y sig., *supra*). Para Platón y Aristóteles, el ser o la realidad era sobre todo algo que podía conocerse, de lo que se podía «dar razón». No discutían la cuestión. Sin esa fe la filosofía sería una ocupación inútil, mientras que para ambos era la ocupación vital que más merecía la pena, la expresión más elevada de la naturaleza humana. «Todos los hombres tienen por naturaleza al conocimiento» ²⁵. La consecuencia fue que lo que ahora se consideran ramas separadas de la filosofía, a saber, la ontología, y la epistemología, se hallan en Aristóteles inextricablemente unidas.

Antes de seguir adelante, deberíamos recordar que Aristóteles trata a «la sustancia» (*ousía*) como un término relativo; algo puede ser «más» o «menos» sustancia que otra cosa. Así, en las *Categorías* (2b7-8), las especies eran «más sustancia» que los géneros porque están más próximos al individual (pág. 155 n. 20, *supra*). En *Met.* Z (1029a5) se dice que la forma es «más ser» que la materia y, «por el mismo razonamiento», más ser que el compuesto de las dos. De manera que puede decir en A (1070a9-12) que hay tres tipos de sustancia, la materia, la forma y el individual, sin situarlos por ello en el mismo nivel ²⁶. No deberíamos olvidar, si lo encontramos en dificultades, que se está enfrentando ahora a lo que él mismo llamó «el más difícil de todos los problemas, así como el más necesitado de atención»; «Si no existe nada excepto los individuales, y los individuales son infinitos ²⁷, ¿cómo puede alcanzarse el conocimiento de lo infinito? Conocemos las cosas en la medida en que son uno y lo mismo y poseen algún atributo universal» (*Met.* 999a24-29). El problema es perenne, pero fue especialmente agudo para Aristóteles debido a su reacción en favor del individual en contra de las Formas platónicas.

rentes de sustancia. Quiero decir que uno es sustancia en el sentido del *lógos* combinado con la materia, el otro como *lógos* puro y simple». En las *Cat.*, por supuesto, la forma depende en su sustancialidad de la existencia de los individuales a los que era inherente (págs. 155 y sigs., *supra*).

²⁵ Primera frase de la *Met.* Cf. *EN* X, cap. 7, que explica por qué la felicidad humana más elevada consiste en «la actividad de la mente en el pensamiento puro, que no tiende a ningún fin ulterior y posee su placer propio» (págs. 403 y sigs., *infra*).

²⁶ La indiferencia aristotélica respecto de su lenguaje nunca cesa de conmocionar. Incluso *τὸδε τι*, su expresión favorita para la unidad física o el individual (pág. 154 n. 14, *supra*), puede aplicarse de esta forma comparativa a la *ύλη* (de todas las cosas). Ella es *τὸδε τι μάλλον* cuando se contraponen a la *στέφανος* (*Fr.*: 190b23-28). Cuando decide hablar con más precisión ella es *potencialmente un τὸδε τι* (pág. 223, *supra*). En *De an.* 412a7, dice que hay tres clases de *ὄντα*: «la materia, que no es en sí un "esto" particular, la forma, en virtud de la cual se la llama "esto" y, en tercer lugar, el producto de las dos».

²⁷ *ἄπειρον* no puede abarcararse mediante una sola palabra al traducir. Significa no sólo «infinito» (en número o extensión), sino también «indefinido», «indefinible» (incapaz de *ὁριομενός*).

Ya no debería causar sorpresa hallar la respuesta aristotélica a lo que ella es en el fondo, a saber, que, hablando en un sentido filosófico, la substancia es la forma o la esencia (lo que se expresa en la definición), mas aun quedan una o dos dificultades relevantes relacionadas con este y otros candidatos.

III) *El universal.*

Parecería imposible que algo de lo que puede hablarse en sentido general pudiera ser una substancia. En primer lugar, la substancia de algo es peculiar de ello y no pertenece a ninguna otra cosa, mientras que el universal es común: lo que se llama universal es lo que pertenece a muchos. Desde este punto de vista es evidente que ningún atributo universal es una substancia y que ningún predicado común significa un «esto», sino sólo un «tal».

Que el universal no puede ser una substancia o un «esto» se repite muchas veces²⁸ y se discute a lo largo de los capítulos 13 y 14 de *Met. Z.* El cap. 14 pone en evidencia que apunta directamente a la doctrina platónica de las Formas, que elevó los géneros y las cualidades a la categoría de substancias que existen de una forma independiente y afirmó además que cuanto más generales son más elevada en su posición en la escala de la realidad.

Puede ser pertinente preguntar: ¿No es la forma o esencia aristotélica (εἶδος, τι ἦν εἶναι, «lo que va a ser» etc.), que en la *Metafísica* se equipara a la substancia en el sentido más estricto, precisamente tal universal? Ella no se aproxima más al individual que una declaración o descripción precisa de sus especies²⁹. Esto nos lleva al corazón del dilema científico tal y como lo expresó Aristóteles en *Met. b.*, que repite con palabras diferentes en el libro Z.

1039a14. Si ninguna substancia puede estar compuesta de universales por- que ellos significan un «tal», no un «esto», ni ninguna substancia concreta (οὐσία σύνθετος) puede componerse en realidad de substancias, toda substancia sería simple, con la consecuencia de que no habría definición de ninguna substancia. Pero todo el mundo cree, y se ha sostenido antes, que lo que puede definirse es sólo, o ante todo, la substancia.

La ciencia, pensaba, debería ser capaz de explicar los individuales —este caballo, este árbol—, pero son precisamente ellos quienes eluden la definición y sólo se los puede estudiar en sus clases, «refiriéndonos a ellos y cono-

²⁸ Por ejemplo, *Met. Z* 1038b8-12 y b34-1039a2 (citado o parafraseado en el texto), 1041a3-5, B 1003a7-9, I 1053b16-17, M 1087a2, *Ref. Sof* 179a8-10.

²⁹ En *PA* (639a16), con referencia a los métodos zoológicos alternativos, la frase enfática «cada substancia única» se refiere a la especie separada, ejemplificada por león, hombre y buey. Respecto de la sutil conclusión de Owens de que la forma no es ni singular ni universal, sino anterior a ambos, *vid. su Doctrine of Being*, págs. 242-45, 247 y sig.

La substancia

ciéndolos a través del *lógos* universal³⁰ (o en todo, nada común a muchas cosas es substancia³¹).

Es indudable que no logró (porque nadie lo ha hecho) resolver de una vez por todas el problema de la naturaleza de nuestro conocimiento de los individuales, pero al menos pueden hacerse tres observaciones a favor de su actitud.

a) La primera se ha puesto ya de relieve, a saber, que el objeto de su investigación en *Met. Z* es la substancia comprensible, el objeto del pensamiento científico. Es lo que llamó en las *Categorías* substancia segunda, y aún cree en la primacía real del individual, aunque por motivos científicos hay que reconocerlo «lógicamente posterior» (λόγῳ ὕστερον), segundo en el orden de la razón o comprensibilidad³².

b) Él sostiene que cuanto más se aproxime la ciencia a definir el individual más rica es la realidad que está describiendo. La especie es substancia en mayor medida que el género y el investigador no debe descansar hasta estar seguro de que la *ousía* que revela finalmente es la del grupo definible más pequeño³³, lo más próximo a la «substancia primera» de las *Categorías*. El género, o no es en modo alguno un «ser» separado de su especie, o sirve sólo como su materia, lo indefinido y potencial³⁴. La tensión en este punto entre Aristóteles y Platón es notable. En general, Platón enseñó que cuanto más omnicomprensiva es una Forma tanto más elevado era su lugar en la escala del ser. Ella contiene las Formas de sus géneros subordinados y sus especies y es enriquecida por ello. Esto es lo contrario de la concepción aristotélica, en la que el género más elevado carece de las diferencias que se añaden para formar los géneros inferiores y sus especies. No obstante, cuando miramos al método posterior platónico de la definición mediante *diáiresis*, especialmente en el *Filebo*, hallamos ideas mucho más

³⁰ 1036a6-7; también b34, el *lógos* tiene por objeto el universal.

³¹ 1040b23. Pero nótese lo que sigue: «Porque la substancia no pertenece a nada que no sea ella misma y a lo que ella posee, de lo que es la substancia». Evidentemente «substancia» se refiere más bien a la esencia que al individual concreto.

³² En su disertación como miembro del Trinity College de Cambridge, H. McL. Innes ofreció una discusión útil sobre «The Universal and Particular in A.'s Theory of Knowledge» (publicada en Cambridge, en 1886). Cito una observación de la pág. 12 de esta obra:

«El objeto particular es una ἐξ ἀπορίων οὐσία ἐκ τῆς τῆς οὐσίας και μορφῆς y como tal, aunque puede ser adecuado para los propósitos de las *Categorías*, es posterior a los ἀρχαί (εἶδος y ὕλη) y, por ello, menos οὐσία comparando con ellos. En esta afirmación hay implícito un criterio nuevo de οὐσία, el de la prioridad lógica, que realmente subyace a la original, porque el particular, aunque no es lógicamente anterior a sus ἀρχαί, es anterior, como sujeto, a los συμπεβηκότα que se prediccan de él».

³³ La εἰσάγων εἶδος, llamada οὐσία en *PA* 644a25. Otra opinión sobre este tema puede verse en R. D. Sykes, «Form in A.: Universal or Particular?», *Philosophy*, 1975, págs. 311-31.

³⁴ 1038a5-6. Cf. Δ 1023b1-2. La substancia concreta procede de la materia sensible y la forma (εἶδος) procede igualmente de «la materia de la forma».

πρόμας³⁷ a las de Aristóteles de las que probablemente fue deudor en gran medida.³⁸

c) Aunque ahora transfiere a la esencia o la forma algunos de los términos que se aplicaron en otros lugares a los individuales, él no afirma que la *ousia*, en el sentido de *eidós*, existe por sí misma como las Formas de Platón. Ella es el elemento substancial de las cosas³⁹, que se descubre mediante un análisis de las cosas a las que siempre debe ser inherente. Esto suscita la cuestión de si, con su decisión final, Aristóteles no ha negado a la substancia el segundo de los criterios que, incluso en la discusión precedente, insiste que debe tener, a saber, la existencia separada. Volveremos a esta cuestión después de examinar con más detenimiento el último y victorioso competidor por el título.

IV) La *esencia*. La substancia, decide finalmente, es precisamente *la forma o la esencia de una cosa*, el sujeto de su definición por el género y las diferencias³⁷. De ella se trata en el cap. 4, donde escribe con la concisión que le caracteriza: «La esencia es precisamente lo que una cosa particular es». Siendo ello así, el conocimiento de ella nos da el conocimiento de eso que constituye la esencia³⁸. En *Sobre las partes de los animales* (644a24) escribe: «La *infima species* son substancias y mediante ellas se definen los individuales formalmente indiferenciables, como Sócrates y Corisco». Las diferencias que percibimos entre los individuales (la estatura de Juan, el usual carácter de Santiago) son «accidentales», es decir, no obedecen a norma alguna, «no aparecen siempre ni en la mayor parte» y por ello están más allá de los límites del conocimiento científico. En este contexto, sin que apenas cause asombro, la forma específica, la esencia de los individuales (o, como diríamos, los individuales mismos privados solo de la materia, el elemento de imperfección, lo indefinido e incognoscible) recibe en la *Metafísica* los títulos reservados en las *Categorías* y otros lugares a los individuales verdaderos —Sócrates, Corisco, este caballo. Como expresa en *Met.* A (1017b23-26), «'Substancia' tiene dos sentidos: 1) el sujeto final, que no

se predica de ninguna otra cosa, y 11) lo que es individual y separable, y tal es la forma de cada cosa». El título de «un 'esto' particular (τόδε, τούτο), reservado celosamente en otros lugares para el objeto concreto, se transfiere ahora de la unidad empírica a la científica o filosófica, la forma específica³⁹, la cual, en cuanto esencia, usurpa también el título de «ser primario»⁴⁰. No se trata de que la substancia perceptible haya cedido el primer lugar a su forma. Lo que sucede más bien, como dice en este libro, es que la forma es el individual, y podemos sintonizar con su cambio de punto de vista cuando recordamos que el propósito que le ocupa es descubrir hasta qué punto el individual puede ponerse al alcance del filósofo o científico. En el cap. 11, pregunta qué partes de una cosa son partes de la forma y cuáles pertenecen a la materia. Como ejemplos de materia menciona la madera o el bronce de la que se hacen los círculos (discos o ruedas), luego añade (1037a24-28): «En la consideración de la substancia las partes materiales no aparecerán, porque no son partes de esa clase de substancia, sino del todo concreto, y de él, en un sentido, hay y no hay definición. Unido a la materia no tiene ninguna, porque es indefinido, pero juzgado por su *substancia primaria* tiene una». «La esencia es la substancia sin materia» (1032b14).

Después de haber decidido que es a la esencia a lo que puede llamarse substancia en el sentido más verdadero y pleno, Aristóteles «cobra nuevos bríos» y, en los últimos capítulos de *Met.* Z y los primeros de *Met.* H, intenta hacer más claro y más preciso su significado. Empezar repitiendo lo que estableció en su obra sobre el método científico⁴¹: el conocimiento científico es conocimiento de las causas y la pregunta sobre lo que es una cosa sólo se responde con propiedad diciendo *por qué* es. La definición, si no va a ser meramente «nominal», responde a las preguntas «¿Por qué?, por ejemplo, la respuesta a la pregunta «¿Qué es el trueno?» debe decir por qué truena. Si la esencia es, por consiguiente, lo que se expresa mediante la definición real de una cosa, no debe consistir sólo en lo que una cosa es (τί ἐστι), sino en el principio en virtud del cual es, su causa real.

³⁷ A pesar de sus críticas del mismo (*An. Pr.* I, 31, *An. Post.* II, cap. 5, *P.A.* I, cap. 2) (c1 Kneale, *D. of L.*, pág. 67 «Parece muy probable que la forma en que presentó su teoría vino determinada por la reflexión sobre el método platónico de la división». Sobre Platón *vid.* especialmente *Phil.* 16e-17a (vol. V, págs. 223-25) y Allan, introducción a *PMD* de Stenzel, págs. 32 y sigs.

³⁸ Το εἶδος τὸ ἐνὸν, οὐσία ἐκείστων (1037a29, 1032b2) Hay una substancia que existe separada en el sentido de forma sin materia, a saber, la divinidad, pero no es la forma de algo, como eran las Formas platónicas.

³⁹ 1030a6. «Forma o esencia»: son los dos nombres de lo mismo (pág. 226, *supra*).

⁴⁰ 1030a3 (ὄρετο γὰρ τί ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι) y 1031b6-7. Esio es la esencia o substancia (οὐσία) tal y como la vio Sócrates, y Platón cuando estaba en la vena socrática. Cf. especialmente *Craíl.* 38d-e, 423e (vol. V, pág. 30)

³⁹ *Met.* 1017b25-26, 1049a35 (sería más prudente omitir algunas de las otras referencias de Bonitz, *Index*, 496a1-2), y, en *P.A.* 644a30, llama a lo que es τὸ τοιοῦτον τὸ εἶδος un καθ'ἑκάστων Cf. las observaciones sobre la forma como actualidad en las págs. 136 y sig., *supra*. ¡Al mismo tiempo este hombre asombroso puede identificar εἶδος como sujeto de la definición con τὸ καθόλου! (1036a28-29) Desde un punto de vista la forma es individual, desde otro universal.

⁴⁰ Esto se define en 1037b3-4, no con mucha claridad, como «una substancia no en el sentido de ser algo en otra cosa que la subyace como materia». Precisamente, la forma aristotélica (en cuanto opuesta a la platónica) está «en la materia», hasta el punto de que ella imprime su sello sobre todo lo que hay en el mundo físico. No obstante, el propósito que le ocupa es distinguir los atributos puramente formales, como la curvatura, de los que implican su realización en una clase particular de materia, como el ser *chaio* puede cualificar la carne de la nariz

⁴¹ Págs. 185 sig., 189 y n. 17

Sin próximo paso es decir que no tiene sentido preguntar «¿Por qué eso es eso?», por ejemplo, «¿Por qué una casa es una casa?». La pregunta inteligente no es «¿Por qué A es A?», sino «¿Por qué A es B?», es decir, «¿Por qué esta materia tiene esta forma particular?». «¿Por qué llamamos a estos ladrillos particulares una casa y no precisamente un montón de ladrillos? Porque ellos muestran la esencia de una casa, «qué es ser una casa».⁴² No hay que considerarlo como otro elemento al lado de los elementos materiales, ni como un compuesto de ellos,⁴³ porque ello nos conduciría a un retroceso infinito. Ahora bien, decir que una casa es una casa en razón de la presencia de la esencia de una casa sin duda es correcto, pero en esta forma abstracta ofrece escasa información. El mismo Aristóteles muestra que, cuando la esencia aparece no sólo como la causa formal o la esencia, sino también como la final, no debe expresarse de un modo tan abstracto, sino concreto. La razón por la que estos materiales son una casa, decimos, es porque ellos muestran la forma de la casa. Expresado de un modo concreto, podría suponerse que son lo que son por estar dispuestos en forma de cuatro paredes y un tejado, pero ésa no es la explicación real de ser lo que son ahora y, por ello, no expresa plenamente la esencia. La razón verdadera es que se han dispuesto de forma que proporcionen al hombre y sus bienes refugio de la destrucción que originan los vientos, la lluvia y el calor.

1043a14-19. (Cf. *De an.* 403b4-5.) Al definir una casa, quienes dicen «piedra, ladrillos y madera» describen lo que es una casa en potencia, porque esos son sus materiales, mientras que quienes la llaman un receptáculo y abrigo para cuerpos y bienes, o añaden rasgos similares, describen lo que es en acto.⁴⁴ Quienes combinan las dos cosas proporcionan la tercera clase de sustancia, el compuesto de materia y forma.⁴⁵

⁴² 1045b5-6, una joya del estilo aristotélico: «ὅτι τὰ διὰ τῆς οὐκ ἔστιν εἶναι».

⁴³ La misma cuestión la trató Platón en el *Teeteto*. Cf. 203e: «Quizá deberíamos haber supuesto que la sílaba no es las letras, sino una forma única que surge de ellas, diferente de las letras y con su carácter individual propio». *Vid.* los comentarios de Cornford sobre el argumento, *PTK*, pág. 151.

⁴⁴ Equiparado con la forma, como dos líneas más abajo, de nuevo en 1043a30-31, 1043b1-2 y en otros lugares.

⁴⁵ La adición del objeto concreto puede parecer desafortunada, porque Aristóteles está hablando de la definición, y los objetos concretos, se nos ha dicho a menudo, no son susceptibles de definición. En el capítulo siguiente, sin embargo (1043a29), se las ingenia para incluir los elementos materiales en una declaración específica, no individual: «No puede decirse siempre el nombre denota la substancia concreta o la actualidad y la forma, por ejemplo, si 'casa' es un signo de la combinación 'abrigo hecho de ladrillos y piedras en una disposición determinada' o de la actualidad o forma, 'un abrigo'». Lo que es la *ὁλὴ* en relación con la casa tiene por supuesto su forma y esencia propias como ladrillos o madera. El desaliño de su lenguaje puede enojarse, pero, por otra parte, su flexibilidad lo hace un instrumento maravilloso comparado con los recursos de sus predecesores, incluyendo a Platón. Las *aporías* que los desconcertaban se disuelven y desaparecen frente a su «en un sentido..., pero en otro».

El ejemplo aristotélico es un producto humano, pero puede aplicarse igualmente a los productos de la naturaleza. La razón de que esta carne, etc., sea un hombre, y no un pedazo de carne muerta ni uno de los animales inferiores, es en términos generales que en ella se halla presente la forma de hombre, es decir, el alma humana, pero, explicado con propiedad, la razón es que está organizada de tal manera que permite llevar a cabo la función (*érgon*) propia y peculiar del hombre, es decir, es capaz de una actividad racional y moral (*EN* 1097a30-b3).

De manera que la doctrina de la substancia culmina en la retención de la adhesión aristotélica inquebrantable a la teleología, tanto en la naturaleza como en el arte. Para definir algo hay que conocer su esencia, y como ser su esencia es conocer su *érgon*, para lo que es. Una vez más vemos el paralelismo de las dos escalas, materia-forma y potencialidad-actualidad. La palabra más común aristotélica para actualidad, o realización *completa* de la forma, no es *eídos*, sino *enérgeia*, la palabra griega normal para «actividad». Cuando él habla generalmente de materia y forma como contrarios, en lugar de prestar atención a los grados de avance de la una a la otra, usa la palabra *héxis* —«estado»— para diferenciar la materia desordenada de la informe, por ejemplo, cuando se completa una casa, diría que ha alcanzado el «estado al que» (ἐξίς εἰς ἦν, *Met.* 1070a12), lo contrario del montón de ladrillos del que partieron los constructores. Mas, hablando estrictamente, ésta es una fase inferior a la más elevada. La casa no ha alcanzado plenamente su forma hasta que no lleva a cumplimiento su causa final, cuando se la ocupa y ofrece realmente abrigo a seres humanos, realizando su actividad propia. La ética proporciona otro ejemplo. La virtud es una *héxis*, pero el *érgon* del hombre no es simplemente la posesión de la virtud, sino la actividad de acuerdo con ella. Un hombre puede estar dotado de todas las virtudes, pero estar toda su vida durmiendo o sin hacer nada.⁴⁶

Queda aún la cuestión de la exigencia de la existencia separada. Dos clases de seres en particular, recordemos⁴⁷, deben ser reconocidos como substanciales, sólo el individual (sujeto de toda predicación) y su forma, pero las cualidades de individualidad y separabilidad se han transferido evidentemente del objeto físico, al que pertenecían en las *Categorías*, a la forma específica. Por supuesto que sigue siendo cierto que para Aristóteles los especímenes individuales de las clases naturales o artificiales, formalmente indiferenciables, son las cosas reales del mundo, y la realidad de la forma contribuye con su poder a explicarlos. Las formas del mundo sublunar existen sólo en la materia, pero los compuestos de ambas —los perros juguetos

⁴⁶ *EN* 1098a16, 1095b32. El sueño puede ser patológico e inevitable, pero es difícil ver cómo puede ser compatible con la virtud una vida de ociosidad. No obstante, el contraste entre ἐξίς y ἐνέργεια se expresa con viveza.

⁴⁷ *Met.* 1017b23-26, pág. 228, *supra*.

nes, los ámbos en crecimiento, los hombres racionales, las cosas solitarias llevan una existencia literalmente separada e independiente. No obstante, también aquí en la *Metafisica*, donde la esencia se convierte en la substancia primera, se mantiene el requisito y, en el cap. 6, sostiene que una cosa y su esencia son lo mismo, siendo la esencia la substancia de la cosa. De esta manera, no podemos librarnos de él. La falta de separabilidad era, después de todo, la razón principal para rechazar la pretensión de la materia de ser substancia. ¿De qué modo la posee la esencia?

La posee por estar «conceptualmente separada», separada en el pensamiento o mediante la definición.⁴⁸ La diferencia se pone de relieve en *Met.* II 1042a26-31:

El substrato es la substancia, es decir, en un sentido la materia, un «esto» en potencia, pero no en acto, en otro, el *lógos* o forma, que, como un «esto», puede separarse conceptualmente, y, en tercer lugar, el producto de las dos, que es el único que experimenta la generación y la corrupción, y está separado sin más.⁴⁹

La diferencia es real. Como esencia, se concibe a la substancia como el objeto del conocimiento científico, de modo que se la considera como separada⁵⁰, porque, al ser inteligible y definible, se la puede abstraer mentalmente y pensar en ella por sí misma. La materia subespecífica es para el científico carente de rasgos e indistinta, incapaz de separarse en sentido alguno de lo que es la materia. Es el elemento de imperfección no sólo en el ser de un individual, sino también en nuestro conocimiento del mismo: del primero, porque cualquier cosa que tiene materia conserva un residuo de potencialidad y del segundo, porque sin la forma elude la definición. La substancia es lo que queda cuando hemos abstraído de los especímenes individuales el *eídos* que comparten todos los miembros de la misma especie. Finalmente, a la espera una vez más de la manifestación suprema del ser y la única substancia pura (que no podemos considerar en plenitud hasta que se hallen en nuestras manos algunos hilos más), resulta que Dios, estando completamente libre de la materia, es específica y numéricamente uno.

⁴⁸ Χωριστὸν λόγῳ, una vez más esa chica para todo entre las palabras griegas. Owens (*Interime of Being*, pág. 381) niega que signifique «en el pensamiento» y dice que significa «separada en la forma», pero acaba por traducirlo «en la noción» «Puede formularse por separado», Ross.

⁴⁹ Χωριστὸν ἄνδρως. En la *Fisica*, la separabilidad de la forma se expresa de un modo más negativo: ella no es χωριστὸν *exceptio* mediante el λόγος. *Vid.* 193b3-8.

⁵⁰ O separable. Es un matiz menor que χωριστὸν, como otras palabras con la misma terminación, pueda, en contextos apropiados, usarse con ambos sentidos. Como el mismo Aristóteles dice de διαμετρίων, en *De an.* 430b6, este tipo de adjetivos pueden significar la potencialidad o el acto.

perfecto en el ser (la actualidad).⁵¹ Y perfectamente cognoscible. Esto, como sabemos ahora, no significa cognoscible de un modo fácil o inmediato. «De lo que se conoce mal, pero lo conoce uno mismo, hay que intentar comprender lo que es cognoscible absolutamente, recurriendo, como se ha dicho, precisamente a las cosas que uno comprende».⁵² Y así es como la comprensión de lo divino, equiparado con la actualidad pura y lo que es más cognoscible en su propia naturaleza, es el objetivo final de la filosofía primera, aunque, si sus resultados van a tener una base verdadera y firme, debe sumirse ella misma en los hechos del mundo físico. Las dos divisiones que hemos observado en el estudio del ser *en cuanto* ser (págs. 145 sig., *supra*) ni están separadas, ni se excluyen entre sí. La búsqueda de la forma o la esencia en nuestro propio mundo imperfecto es la primera fase de la peregrinación del filósofo, la cual, si es perseverante y razona de acuerdo con los principios aristotélicos ortodoxos, le llevará finalmente cada a cara con Dios —con el dios, al menos, que Aristóteles le concede—

RESUMEN Y VALORACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA SUBSTANCIA

Si a Aristóteles se le plantea como primera cuestión: «Cuando tú hablas de substancia, ¿a qué te refieres?», su deseo es poder responder: «A los objetos físicos individuales y concretos». En *Met.* Z intenta responder a una segunda cuestión. Los objetos concretos individuales del mundo subluar, en cuanto candidatos al nombre de substancia, se hallan expuestos a la vieja objeción de que están sujetos a un flujo continuo de nacimiento, declive y cambio en general. Por esta razón, Platón les había negado el nombre de «seres» (ὄντα) y enseñó que se los debería describir sólo como «devenires» (γινώμενα). ¿Cuál es el elemento estable que hay en ellos, que puede llamarse su substancia (τὸ ἐκόντων οὐσίον), en virtud del cual les podemos aplicar la palabra «son» —no meramente «devienen»— y responder a la pregunta *qué* son? A menos que asumamos que lo que él está buscando en *Met.* Z es eso que en las *Categorías* llamó substancia segunda, gran parte del libro carece de sentido. Pero ciertamente él da la impresión de que lo que está considerando ahora como substancia no es meramente una substancia segunda. De aquí que la observación de Ross (con la que muchos están de acuerdo) sea *prima facie* plausible (*Metaph.* I, pág. CI), «la tendencia de ZH en apartar a Aristóteles de su doctrina anterior de que el individual sensible es 'la substancia primera' para llevarle a la que identifica la substancia primera exclusivamente con la forma pura».

⁵¹ *Met.* 1074a35-37 τὸ θεῖ τὶ ἵν εἶναι οὐχ ἔχει ὅλην τὸ πᾶντων ἐντελέχεια γάρ, ἐν ἅπα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πᾶντων κινῶν ἀκίνητον ὄν.

⁵² *Vid.* las citas en la pág. 212, *supra*.

Pero lo que yo espero haber demostrado aquí es que ésta es una transición natural y razonable, no una mera confusión mental o incluso un cambio de idea. Hay dos preguntas separadas: «¿A qué te refieres mediante el término 'substancia'?» y «¿Con qué derecho la llamas de ese modo?». La respuesta de Aristóteles a la primera —«Las substancias para mí son las cosas individuales, incluyendo lo que puedo ver y tocar»— vino condicionada por su temperamento. Su respuesta a la segunda sufrió la influencia de la verdad indudable, revelada por los filósofos anteriores, de que los individuos concretos sensibles no pueden ser, tal y como son, los objetos de la investigación científica o filosófica. Efectivamente, podía haber intentando otra solución. El materialismo no había muerto —ni está muerto todavía—, y su insistencia en que hay que buscar la realidad primero en los objetos sensibles, y su rechazo de la teoría platónica de las Formas, podrían sugerir que se hallaba por temperamento inclinado al mismo. De hecho, no obstante, no se inclinó al materialismo, y en este punto el aspecto psicológico viene en ayuda de nuestra apreciación de sus dificultades. Son las dificultades de un platónico que no puede resignarse a creer que las formas universales, específicas o genéricas, existen como entidades trascendentes, pero que continúa siendo un platónico y siente la fascinación de la doctrina de la forma inmaterial como la realidad más verdadera.

Hay que resaltar que para Aristóteles la separación de la forma o esencia es una proeza mental, no el reflejo de una separación que tiene lugar en la naturaleza. Mas esto no significa que la forma o la esencia sea de suyo sólo una abstracción lógica que carece de *existencia* en la naturaleza. La forma específica, la esencia del individual, es una entidad inmutable y no material que existe, pero existe sólo en las manifestaciones de la naturaleza, es decir, en unión con la materia, no en un mundo trascendente.

Es indudable que esto no es una explicación satisfactoria de la realidad. En primer lugar, imposibilita la evolución darwiniana. No obstante, duró largo tiempo y, en el siglo xviii, Linneo pudo escribir aún: «Hay exactamente tantas especies como se crearon en el principio. No existe algo semejante a una especie nueva»⁵³. Como todas las filosofías (págs. 102 sigs., *supra*), la de Aristóteles encarnó el efecto sobre un temperamento intelectual particular de una combinación de experiencia con la historia anterior del pensamiento. Representa la posición que estaba intentando mantener como resultado, por una parte, de la renuncia a las Formas platónicas porque no lograbamos dar satisfacción a sus exigencias empíricas y, por otra, de la determinación de defender hasta el final la doctrina platónica de una realidad estable, cognoscible y, por ello, inmaterial, contra todos los ataques de los filósofos del flujo o demás escépticos.

XII

LAS CAUSAS

LAS CUATRO CAUSAS

La palabra aristotélica que suele traducirse por «causa» es *aiton* o *aitia* (o, en ocasiones, *arché*, respecto de la cual *vid.* la pág. 191 n. 24, *supra*). La forma adjetival *aiti-os*, *-a*, *-on* significaba «responsable de», especialmente en un mal sentido referido a personas, «culpables». Típico de su uso normal es la declaración famosa del portavoz divino en la *República* de Platón sobre la elección por parte del alma de la futura vida terrena (617c): «La responsabilidad (*aitia*) es del que elige; Dios no es responsable (*an aitos*). El significado de «causa se estableció ya antes de Aristóteles, como cuando Heródoto, al comienzo de su historia, promete investigar las *aitia* de la guerra entre griegos y persas. Aristóteles la usa en su filosofía incluyendo a todos los factores que deben estar presentes para que algo se origine, sea de una forma natural o artificial. De modo que abarca un campo más amplio que el de nuestra palabra «causa», la cual, no obstante, se conservará por considerarla el equivalente más cercano¹. Estos factores necesi-

¹ Vlastos, en *Plato I* (ed. Vlastos), págs. 134-37, protesta enérgicamente en contra de la traducción por «causa», pero es difícil encontrar una palabra mejor (Cf. mi vol. IV, págs. 340. A. Gotthelf, en *R. of Metaph* (1976-77), pág. 227 n. 1, no se muestra tampoco convencido por las razones de Vlastos para abandonar la traducción tradicional. Owens (*Doctrine of Being*, pág. 82) llegó a decir incluso que «la palabra inglesa "causa" vierte la noción con corrección total» y, en la pág. 348: «Puede esperarse que la noción fundamental "ser responsable de" se halle presente en todos los ejemplos de su uso, a pesar de que los ejemplos serían equivocados en el sentido aristotélico». Dinnig, como Vlastos, se queja de que, cuando traducimos *aiton* por «causa», «asumimos no obstante que detrás de la palabra se encuentra nuestra propia idea sobre la causalidad». La substitución por «la estructura de las cosas» (págs. 94 y sig., 98 y sig., 225, 317), pero el único riesgo eventual de un *aiton* que no debe