

Sobre los sentidos de la ousía en las Categorías y la Metafísica de Aristóteles

Lucero González Suárez
Universidad Intercontinental

Resumen

Partiendo del reconocimiento y de la dificultad que supone la comprensión de la noción *ousía*, esta reflexión busca explicitar los sentidos que la misma adquiere tanto en las *Categorías* como en la *Metafísica*. La finalidad última es explicar que la aparente contradicción provocada por el hecho de que en las *Categorías* Aristóteles sostiene que la *proté ousía* es el individuo (*synolon*), mientras que en la *Metafísica* dice que es el *eidós*, se resuelve al entender que éste último no es una forma abstracta sino el principio de determinación del compuesto individual.

Abstract

Based on the recognition of the difficulty of understanding the concept *ousía*, this reflection seeks to make explicit the senses that it acquires both in the *Categories* as in *Metaphysics*. The ultimate aim is to explain the apparent contradiction caused by the fact that in the *Categories* Aristotle says that the *proté ousía* is the individual (*synolon*) while in *Metaphysics* he says that it is the *eidós*, is resolved to understand that the latter is not an abstract way but the principle of determination of the individual compound.

Palabras clave

Aristóteles, Metafísica, *ousía*, *eidós*, *synolon*.

Keywords

Aristotle, Metaphysics, *ousía*, *eidós*, *synolon*.

Fecha de recepción: Junio de 2019

Fecha de aceptación: Septiembre de 2019

Introducción

En el campo de la metafísica, la principal aportación de la filosofía de la Grecia Antigua fue exhibir la dimensión ontológica de la inteligencia. Esto es, el hecho de que el pensar es “pensar del ser”. Idea que, siguiendo a Aristóteles, Tomás de Aquino expresa en estos términos: “Lo primero que entra en la concepción del

entendimiento es el ser [... puesto que] el ser es objeto propio del entendimiento. Y así es lo primero inteligible".¹

Al reflexionar sobre la relación entre el ser, el pensar y el decir, Aristóteles comprendió que la posibilidad del conocimiento depende directamente de la capacidad del lenguaje para manifestar las determinaciones esenciales de "lo que es". Pero tal manifestación sólo puede ocurrir si entre "lo que es" y el lenguaje existe un orden estructural análogo, gracias al cual sea posible hacer enunciaciones verdaderas. Lo que equivale a sostener que sólo si el ser es *lógos*, puede haber *lógos* del ser.

En contra de Aristóteles, la filosofía moderna ha objetado que no hay manera de demostrar dicha analogía estructural mediante argumentos contundentes, y que la suposición del mismo no pasa de ser un prejuicio antropocéntrico. Aquello que los modernos critican a la filosofía aristotélica es haber elevado una necesidad humana al rango de verdad metafísica, al sostener que si dicho orden es condición de posibilidad del conocimiento, por lo tanto existe.²

Por diferencia de buena parte de los filósofos modernos, que conciben el orden de lo real como una proyección del ser del hombre,³ Aristóteles considera que la naturaleza es, de suyo, *cosmos*; y que la razón por la cual el pensamiento es capaz de exhibir ese orden es que entre el hombre y el ser no hay escisión: el hombre *es* y, por tanto, su pensamiento y su lenguaje participan del orden de lo real.

Que hay ser es una evidencia del sentido común, que solo puede ser negada desde la actitud sofística. El ser no requiere ni puede ser demostrado, toda vez que el sólo intento de hacerlo supondría que la lógica está por encima de la metafísica. Como Heidegger advierte, que hay naturaleza es innegable: "Lo más que se puede hacer es advertir a los que exigen tal demostración que

¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, capítulo 5, art. 2.

² El propósito de este ensayo no es exhibir las razones por las cuales dicha crítica no se sostiene; ni tampoco para explicar que cuando, por ejemplo, Francis Bacon y Aristóteles hablan de orden, no se están refiriendo a lo mismo. No obstante, para comprender por qué, a fin de investigar "lo que es", Aristóteles reflexiona sobre "lo que se dice" sobre el ser, es necesario tener presente que la experiencia griega del ser –que no se limita a los textos filosóficos– es la de una totalidad ordenada en sí misma; no la de una realidad objetiva, que el entendimiento humano tiene que someter a sus reglas y principios para hacerla inteligible.

³ En contra de la idea de orden, el principal argumento que Bacon ofrece es que el orden que atribuimos a las cosas no está sino en nuestra mente: es un ídolo de tribu. Los ídolos de tribu, que tienen su fundamento en la misma naturaleza del hombre, provocan que este último se tome a sí mismo por medida de lo que es. Los seres humanos actuamos con miras a la realización de ciertos fines. Es por ello que, al proyectar nuestro ser en la naturaleza, pensamos que los hechos naturales obedecen a una finalidad intrínseca. El espíritu humano "se siente inclinado naturalmente a suponer en las cosas más orden y semejanza del que en ellas se encuentra" Francis Bacon, *Novum Organon* I, 45. Con todo, la realidad de dicho orden no es metafísica sino psicológica.

en realidad no ven eso que ya están viendo, que no tienen ojos para lo que está ante sus ojos”.⁴

Siempre que no se opte por cerrar los ojos, y con ello negar la experiencia de que la realidad se hace patente por sí misma y desde sí misma como orden resulta necesario aceptar que el poder del lenguaje para manifestar “lo que es” descansa en dos principios fundamentales. El primero de ellos es que el ser es *Lógos*; el segundo, que el alma racional es *lógos*. Lo primero significa que la totalidad de los entes que nos salen al paso en la experiencia no son una pluralidad caótica sino un todo ordenado en y por sí mismo. La segunda afirmación da a entender que si el conocimiento de dicho orden es posible, eso se debe a que el ser se manifiesta ante el hombre.⁵

Si, como Aristóteles sostiene, entre el ser, el decir y el pensar existe analogía estructural, de ello se sigue que para comprender las causas y principios de “lo que es”, para hacer metafísica, no hay otro camino que el análisis del lenguaje. Ya que es en el lenguaje donde se hace manifiesto el ser de las cosas. Las categorías no corresponden sólo al pensar, sino también al decir y, de modo preeminente, al ser. En palabras de Oehler, “a Aristóteles no le interesa hacer un análisis y una clasificación de los términos y usos lingüísticos por sí mismos, pues su objetivo [...] está puesto en una clarificación de las entidades a través del medio de su aprehensión, esto es, el lenguaje”.⁶ De ahí que, al hacer filosofía primera, Aristóteles “afronta la cuestión por dos vías: la vía de la predicación (logos) y la vía de la naturaleza (Phýsis)”.⁷

El término que Aristóteles utiliza para referirse a “lo que es” es *ousía*. Mismo que habitualmente es traducido por substancia o por entidad. Partiendo del reconocimiento de la dificultad que supone la comprensión de la noción aristotélica *ousía* -que se dice de diversas maneras, dependiendo del contexto y el objeto de la investigación filosófica-, la reflexión que ahora se ofrece a la consideración del lector busca explicitar los sentidos que el mismo adquiere tanto en el libro de las *Categorías* como en la *Metafísica*.

⁴ Martin Heidegger, “Sobre la esencia y el concepto de Physis. Aristóteles, Física B 1”, en *Hitos* (Madrid: Alianza, 2000), 218.

⁵ En cada caso, nos encontramos ya participando de una cierta comprensión, difusa y no tematizada de la realidad, de modo que “vivimos en cada caso ya en cierta comprensión del ser” Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988), 13. Nos percatamos o no de ello, siempre estamos en posesión de una comprensión específica del sentido ontológico. Lo propio del ser es la presencia; la manifestación. Lo propio de la inteligencia es la apertura al ser. Si el hombre es el ser de la verdad porque está expuesto a la manifestación del sentido ontológico.

⁶ Fabián Mié, “La prioridad de la substancia en la primera metafísica de Aristóteles” *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 35, no (Abril 2003): 95.

⁷ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid: Alianza, 1963), 82.

A fin de cumplir con dicho objetivo, en el primer apartado se explica en qué sentido, la metafísica es ontología y usiología. En el segundo, se analiza la posibilidad de concebir a la materia como sujeto y, por ende, como *ousía*. Lo que equivale a preguntar si la definición de substancia como aquello de lo cual se predica algo sin que ello mismo se predique de otra cosa conviene o no a la materia. El tercer apartado explora la posibilidad de concebir a la *ousía* como *eidos*. Su propósito es mostrar que la noción de *eidos* guarda una estrecha relación con los conceptos: proporción, organización, función y *enteléqueia*. En él se muestra que el *eidos* es *ousía* en tanto que principio de la organización y disposición de los elementos materiales que constituyen a las entidades individuales. El cuarto apartado está destinado a la presentación de la *ousía* como compuesto de materia y forma (*synolon*). La intención del mismo es argumentar que aun cuando lo único que la experiencia nos muestra como existente es el *synolon*, con relación al *eidos*, la entidad individual es posterior. El quinto apartado está dedicado a la exploración de si la especie y el género pueden identificarse con la *proté ousía*. En él se exhiben las razones por las cuáles el universal consiste en un cierto tipo de cualidad, al que no conviene el ser de la *ousía* de modo preeminente. Por último, el sexto apartado aborda la definición de *ousía* como esencia, a fin de explicar que ésta constituye la expresión racional del ser de los entes a partir de la cual es posible su conocimiento.

La finalidad última de esta reflexión es hacer comprensible al lector que la aparente contradicción provocada por el hecho de que en las *Categorías* Aristóteles sostiene que la *proté ousía* es el individuo (*synolon*) mientras que en la *Metafísica* dice que es el *eidos*, se resuelve al entender que este último no es una forma abstracta sino el principio de determinación que hace ser tal al compuesto hilemórfico.

La importancia de este trabajo consiste en que a través de la presentación de los múltiples sentidos en los que cabe comprender la noción de *ousía* o entidad es posible acceder al núcleo de la metafísica aristotélica.

I. La metafísica como ontología y usiología

En primer lugar la metafísica es ontología por cuanto su propósito es el estudio de “lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es”.⁸ Idea que el filósofo reafirma en otro lugar de su obra al decir que “Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen”.⁹

⁸ *Metafísica* VI, 1026a31-33.

⁹ *Metafísica* IV, 1003a19-20.

En un segundo sentido, la finalidad de la metafísica consiste en establecer las verdades primeras y fundamentales sobre “lo que es”. Así, además de ser ontología, la metafísica es etiología toda vez que su propósito es determinar las causas (*aitía*) y principios (*arché*) que, por constituir los fundamentos de las cosas, son también aquello que, una vez conocido, abre paso a la comprensión del ser de estas últimas. La metafísica puede definirse como investigación de los principios y las causas de las entidades: dado que “en todos los casos la ciencia se ocupa fundamentalmente de lo primero, es decir, de aquello de que las demás cosas dependen y en virtud de lo cual reciben la denominación (correspondiente). Por tanto, si esto es la entidad, el filósofo deberá hallarse en posesión de los principios y las causas de las entidades”.¹⁰ El problema de la metafísica es el ente en tanto que tal. Ahora bien, de acuerdo con Aristóteles, la pregunta por “lo que es”, viene a identificarse con ésta: ¿qué es la entidad?¹¹

La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia [...] ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas (se dice que son) por ser entidades, de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad¹²

Si la *ousía* es *polajós legómenon*, ello se debe a que se trata de un nombre homónimo, que alberga diversos significados.¹³ La expresión “algo que es” se dice en muchos sentidos. Hay muchos seres y muchas maneras de ser. No obstante, según el pasaje arriba citado, todos esos modos de ser están vinculados entre sí, en virtud de su referencia a la *ousía*. Como advierte un estudioso de la Edad Media, “Ente’ no se predica de modo equívoco, ni unívoco, sino análogo”.¹⁴ Como he señalado en otro lugar, “no es lo mismo el ser como substancia que como

¹⁰ *Metafísica* IV, 1003b18-23. Además de ontología y usiología, la metafísica es teología, puesto que, “Aristóteles abandonó la teoría de las ideas trascendentes, pero no la de un Dios trascendente y la de una realidad divina, asimismo trascendente” Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles* (Barcelona: Herder, 1985), 19.

¹¹ *Metafísica* VII, 1028b 3-4.

¹² *Metafísica* IV, 1003a34-1003b9.

¹³ *Categorías* I, 1a1-6.

¹⁴ Mario Salas, “Santo Tomas: analogía y participación” *Revista Filosofía. Universidad de Costa Rica* XLI, no. 104 (2003): 156.

accidente [...] La noción de ser no es unívoca, en la medida en que no se dice del mismo modo para todo *lo que es*. Pero tampoco es equívoca, en el sentido de que signifique algo radicalmente distinto en cada caso. Es análoga, por cuanto tiene un significado que en parte es igual y en parte es diferente; es decir, porque conjuga identidad y la diferencia”.¹⁵

La totalidad de lo que es y de lo que se dice, se identifica o tiene relación con la *ousía*. Motivo por el cual, además de ser ontología y teología, la metafísica es también usiología. Al exponer los principios fundamentales de la interpretación que convierte a la metafísica en usiología, Teresa Oñate sostiene, que la universalidad de la filosofía primera radica en que ésta se cuestiona por la totalidad de los entes, agregando la acotación de que “su objeto es, entonces, siempre el ente *real* y no el ser general, ya que la *ousía* primera es, en todos los casos, la realidad concreta de cada ente”.¹⁶

II. La *ousía* como materia

Por ser la entidad u *ousía* el concepto clave de la metafísica, Aristóteles se ve en la necesidad de indagar qué puede considerarse tal. Ya que, a decir de Brentano, “la filosofía primera debe tener como punto de partida la fijación del significado del nombre “ente”, si es cierto que su objeto es el ente en cuanto ente”.¹⁷

Antes de la aparición de la filosofía aristotélica, la investigación tenía ya antecedentes importantes, tanto en los presocráticos como en Platón. Como advierte Carvajal, quienes

antes de Aristóteles se han ocupado de este problema han dado las soluciones más diversas e incluso antitéticas. En efecto, para algunos la única sustancia es la sensible, mientras que para otros, la verdadera sustancia se encuentra en los entes suprasensibles; en otro sentido, para algunos la sustancia es la materia y los elementos materiales, mientras que para otros es el universal y la forma, y para el sentido común, la auténtica sustancia son las cosas concretas (animales, plantas, los cuerpos naturales como el fuego, el aire, el agua y lo astros, la luna y el sol).¹⁸

¹⁵ Lucero González, “La doctrina de Tomás de Aquino sobre la analogía como recurso para el conocimiento natural de Dios. Una meditación filosófica sobre sus límites y alcances” *Revista Perseitas*, 3, no. 2 (2015): 163.

¹⁶ Teresa Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI* (Madrid: Dykinson, 2001), 150.

¹⁷ Franz Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2007), 40.

¹⁸ J. Carvajal, “El problema de la sustancia en la “Metafísica” de Aristóteles”, *Anales del Seminario de Metafísica*, número extra. Homenaje A S. Rábade (1992): 900.

Por su parte, Aristóteles piensa que de la entidad cabe hablar en cuatro sentidos. Es por ello que, en la *Metafísica*, asume la tarea de indagar si “la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto”¹⁹ son o no entidades y, de ser el caso, en qué sentido cabe afirmar lo anterior.

El estagirita comienza con el análisis de la noción de sujeto. A la letra, la problemática se plantea como sigue:

El sujeto, por su parte, es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo (se diga), a su vez, de ninguna otra. Por eso debemos hacer, en primer lugar, las distinciones oportunas acerca de él: porque parece que entidad es, en sumo grado, el sujeto primero. Y se dice que es tal, en un sentido, la materia, en otro sentido la forma, y en un tercer sentido el compuesto de ambas (llamo materia, por ejemplo, al bronce, forma a la configuración, y compuesto de ambos a la estatua), de modo que si la forma específica es anterior a la materia y es en mayor grado que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto.²⁰

Al definir el sujeto como “aquello que no se dice de nada más; en virtud de lo cual se dicen todas las cosas”, resulta inevitable pensar que la entidad por excelencia es la materia. La inquietud surge tras considerar que al abstraer todo aquello que cabe predicar de una entidad, lo único que queda es “aquello de lo cual está hecha”. Me explico. Si al pensar en una estatua, ponemos entre paréntesis o no consideramos que es de piel blanca, que mide 2 m, que está en el museo, que representa a un dios griego, etc., lo único que queda es el mármol.

Desde una perspectiva que, al preguntarse por la entidad, considera a ésta como naturaleza y no como abstracción matemática, Aristóteles argumenta que la materia disociada de la forma no puede ser considerada como *ousía* porque libre de toda determinación ni siquiera *es*. Basta atender a la experiencia, para confirmar que la materia abstracta, no existe; lo único existente es el material apto para desplegar (en el caso de las entidades naturales) o acoger (en el caso de las entidades artificiales) una cierta forma. De donde se infiere que la forma no es un accidente de la materia; sino un principio inmanente a ella.

A fin de enfocar correctamente el problema –evitando una lectura modernizante de Aristóteles– es importante no perder de vista la relación esencial que existe entre la física y la metafísica. La noción de entidad alude no a las entidades matemáticas sino a las naturales: a aquellas a las que, de suyo, les compete el movimiento. Para dar cuenta del movimiento natural no basta con apelar a los contrarios, toda vez que la presencia de uno cancela la del otro. En términos generales, el movimiento es tránsito entre dos contrarios, que recla-

¹⁹ *Metafísica*, VII, 1028b 34-36.

²⁰ *Metafísica*, VII, 1028b36-1029a7.

ma como condición de posibilidad de un sujeto: de algo que, permaneciendo a lo largo de los cambios, funde la identidad del ente natural. Y dicho sujeto parece coincidir con la materia.

No obstante, como Aristóteles argumenta, el mero hecho de ser sujeto no basta para afirmar que la materia es entidad,²¹ puesto que lo propio de la entidad es la existencia separada o independiente, autónoma (*chóristón*) y determinada. No existe la materia libre de determinaciones; sino la materia determinada por el principio formal. De ahí que al referirse a la materia inmanente al compuesto hilemórfico, Aristóteles aclare que “la materia es lo primero que subyace a cada cosa, a partir de cuya presencia algo se genera, y no en sentido accidental”.²²

En suma, en una primera aproximación al problema, podría pensarse que la materia es la entidad primera. Pero, de ser así, se llegaría a una aporía. Pues a pesar de ser “aquello de lo cual están hechas todas las cosas”, en virtud de su indeterminación, de la materia abstracta no podría decirse siquiera “que es”.

Asimismo, de lo anterior se seguiría la imposibilidad de postular a la materia como sujeto de la predicación, es decir, como algo de lo cual se dicen ciertas determinaciones, pero que por sí mismo no se dice de nada, por cuanto posee una realidad autónoma. Pues tal caracterización corresponde al compuesto hilemórfico; no a la materia indeterminada.

Por otro lado (en el orden del decir), el filósofo sostiene que todo cuanto puede ser dicho sin constituir un juicio se reduce a las categorías de substancia, cualidad, cantidad, relación, etc. Pero la materia no corresponde a ninguna de las categorías. No es substancia puesto que no existe con independencia del principio formal. Pero tampoco corresponde a las demás categorías, por cuanto éstas nombran determinaciones que inciden en la substancia. Es por eso que, disociada de la forma, la materia resulta incognoscible. Pues el conocimiento sólo puede proceder de la sensibilidad y de la razón, pero la materia abstracta no se hace manifiesta por ninguna de estas vías.

A partir de lo antes dicho, se concluye que o bien la materia no es *ousía* o, en todo caso, lo es en otro sentido. Con el fin de explorar esta última posibilidad consideremos lo siguiente. En la filosofía aristotélica, la noción de entidad designa todo aquello cuyo ser no depende de nada para existir, ni se predica de otro. Aceptando la anterior, cabe preguntarse si la materia puede considerarse como *ousía*, por cuanto constituye el componente último de “lo que es”. Idea que conduce a la pregunta de si los elementos (agua, aire, fuego y tierra) son *ousías*.

²¹ *Metafísica*, VII, 1028b36-1029a7; VII, 1029a1-27.

²² *Física*, I, 192a31-32.

La respuesta de Aristóteles es que, considerada como elemento, la materia es causa inmanente tanto de los cuerpos que se generan por naturaleza (por ejemplo, el árbol que se distingue a lo lejos), como de aquéllos que llegan a ser gracias al arte (por ejemplo, la mesa sobre la cual escribo). Sin embargo, puesto que “se dice que es principio “de una cosa” lo primero a partir de lo cual la cosa resulta cognoscible”,²³ toda vez que agua, aire, fuego y tierra son los elementos de los cuales proceden todos los cuerpos, se sigue que además de ser la causa de estos últimos, son también sus principios.

No obstante, separados del principio formal, a pesar de ser aquello de los cual surge la totalidad de las entidades tanto naturales como artificiales, dichos elementos no son sino mera potencialidad abstracta, dado que a partir de ellos podría generarse tanto un hombre como un caballo. Mas la experiencia confirma que, como sostiene Aristóteles, un hombre sólo puede ser engendrado por otro hombre.

Por todo lo anterior, Aristóteles concluye que la materia no es la entidad primera, de cuya investigación tendría que ocuparse la metafísica. En todo caso, “la materia sólo puede ser considerada substancia en un sentido derivado y secundario”:²⁴ es entidad en potencia, por cuanto puede ser determinada por la forma y constituir una causa del compuesto hilemórfico.

III. La *ousía* como *eídos*

Luego de demostrar que la materia no es sujeto, otra posibilidad a explorar es si el *eídos* y el compuesto hilemórfico son sujetos y, en tal sentido, entidades. Dado que la investigación de si el compuesto es entidad presupone el esclarecimiento de la noción “*eídos*”, lo primero a decidir es si este último califica como entidad. Cuestión en torno a la cual es conveniente hacer las siguientes precisiones.

En primer lugar, agua, aire, tierra y fuego son los elementos a partir de los cuales se generan todos los entes, tanto naturales como artificiales. No obstante, la proporción de la mezcla de dichos elementos, así como el modo de su organización y disposición mutua, son causados por el *eídos*. Por tanto, ante todo, el *eídos* es aquello que hace posible y explica la organización y proporción de los elementos que constituyen al ser individual.

En segundo lugar, con base en la idea aristotélica de que la naturaleza no hace nada en vano, cabe suponer que la peculiaridad de la proporción y organización de los elementos a partir de los cuales se generan las entidades tiene

²³ *Metafísica*, V, 1013a14-15.

²⁴ Javier Aguirre, “La forma aristotélica y la solución de las aporías del libro beta”, *Eídos*, no. 12 (2010): 169.

por causa la realización óptima de las operaciones que les son propias. Con el propósito de ejemplificar el significado del término “teleología”²⁵ en la filosofía aristotélica, es válido sostener que la estructura del ojo es así y no de otro modo porque tal disposición de sus elementos es la idónea para el cumplimiento de la función que le corresponde: ser el órgano de la visión. De manera análoga, es posible comprender que, considerado como un gran viviente, el cosmos es una totalidad ordenada, cada una de cuyas partes posee una estructura específica que la hace apta para la realización de los distintos movimientos, en los cuales se manifiesta la vida. Por otro lado, respecto de los productos del arte, es evidente que, imitando la potencia creadora de la naturaleza, cuando el artesano se propone producir un utensilio (por ejemplo, una lanzadera), escoge el material con el cual habrá de trabajar teniendo en cuenta la aptitud de éste para recibir la forma proyectada, que a su vez obedece a la realización de una determinada función.

En tercer lugar, otro de los matices el concepto *eidos* está estrechamente relacionado con la noción *entelécheia*.²⁶ Una manera de traducir dicho término consiste en identificarlo con la idea de actualidad, entendida esta última como realización plena de las notas que definen el ser de una entidad. No obstante, dicha traducción es incorrecta, por cuanto el término “actualidad” no designa el proceso a través del cual un ente físico cambia; sino la culminación de dicho proceso y, por tanto, el cese del movimiento. A la luz de lo anterior, la noción de “actualidad” no sólo no corresponde sino que se opone al concepto “*enérgeia*”, por cuanto este último destaca el aspecto dinámico de la entidad natural que consiste en estar-en-telos. De suerte que el movimiento es el resultado del trabajo que la entidad despliega para alcanzar la realización plena del *eidos* que le es propio.

El *eidos*, es el principio de organización inmanente a la materia. Asimismo, puesto que además es el principio generador del movimiento natural, es factible postular al *eidos* como causa final. En suma, “La forma (*eidos*) es la causa (aitía) y el principio (arché) que da razón de ser de las cosas, el fundamento metafísico de la realidad, esto es, la sustancia”.²⁷ El *eidos* es *ousía* en tan-

²⁵ Aquello que pone de manifiesto la regularidad del movimiento de las entidades naturales es que persiguen una finalidad: “no parece un resultado de la suerte ni de una mera coincidencia el hecho de que llueva a menudo durante el invierno, pero sí durante el verano; ni que haga calor en verano, pero sí en invierno. Así pues, ya que se piensa que las cosas suceden o por coincidencia o por un fin, y puesto que no es posible que sucedan por coincidencia ni que se deban a la casualidad, sucederán entonces por un fin. Ahora bien, todas estas cosas y otras similares son por naturaleza [...] Luego en las cosas que llegan a ser y son por naturaleza hay una causa final” (Aristóteles, *Física* II, 198b37-199a8).

²⁶ En su traducción de la *Metafísica*, Ross traduce “*enérgeia*” por “complete reality”.

²⁷ J. Carvajal, “El problema de la sustancia en la “Metafísica” de Aristóteles”, *Anales del Seminario de Metafísica*, número extra. Homenaje A S. Rábade (1992): 914.

to que principio de la organización y disposición de los elementos materiales que constituyen a las entidades; como función hacia cuya óptima realización obedecen el orden y la disposición de los elementos de tales entidades; y como causa final del movimiento de los mismos.

IV. La *ousía* como individuo

En el apartado anterior de este ensayo se mostraron ya las razones por las cuales resulta absurdo afirmar la existencia separada de los principios formal y material. No hay materia sin forma ni forma sin materia. Solo existe la entidad individual; la materia informada, unitaria y singular, a la que el filósofo llama *ousía* o substancia primera.

Entidad (*ousía*), la así llamada con más propiedad, más propiamente y en más alto grado, es aquella que ni se dice de un sujeto (*kath' hypokeiménou*), ni está en un sujeto (en *hypokeiméno*), v.g.: el hombre individual o el caballo individual. Se llaman entidades secundarias a las especies a las que pertenecen las entidades primarias así llamadas, tanto estas especies como sus géneros; v.g.: el hombre individual pertenece a la especie *hombre*, y el género de dicha especie es *animal*, así, pues, estas entidades se llaman secundarias, v.g.: el hombre y el animal.²⁸

Bajo el argumento de que “con más propiedad más primariamente y en más alto grado” se llama *ousía* a lo que no está en un sujeto” (nivel ontológico) ni se dice de un sujeto (nivel lógico), en sus *Tratados de Lógica*, Aristóteles concluye que el individuo es la *proté ousía*, porque para ser no precisa de algo más sino que constituye el sujeto donde inhiere las determinaciones accidentales. Por otro lado, el filósofo sostiene que el individuo es substancia primera porque constituye el núcleo de toda posible predicación (nivel lógico).

Evidentemente, no es fácil armonizar la afirmación presente en la *Metafísica*, en el sentido de que la *proté ousía* es el *eidos* con la tesis de las *Categorías*, según la cual la *proté ousía* es el individuo concreto (*synolon*). Sin embargo, como espero mostrar, ambas perspectivas son complementarias.

Con el propósito de echar luz sobre la cuestión, conviene recordar que, según lo antes dicho, el *eidos* es causa tanto de la generación de las realidades singulares como de su conocimiento. Lo primero porque, a causa del *eidos*, la materia deviene un “esto”, por lo cual cabe afirmar que es el principio de la generación de una entidad y la causa de que dicha entidad permanezca siendo lo que es (identidad metafísica). Lo segundo, porque el *eidos* es el principio de determinación que constituye a “lo que es” como “tal” o cuál”; como algo de-

²⁸ *Categorías* V, 2all-19.

terminado e inteligible: como “perro” u “hombre”. Como advierte Owens, refiriéndose al *eídos* y no a la *morphé*: “la forma aristotélica es expresamente la causa del ser del compuesto individual que existe en el universo material [...] la misma forma, al ser recibida sin materia en el sentido o en la mente, hace que el cognoscente en la actualidad del conocimiento se haga y sea la cosa percibida o conocida”.²⁹

La lectura de las *Categorías* da la impresión de que para Aristóteles, las únicas sustancias son los individuos. Idea que se refuerza al escuchar la afirmación de que “Entidades secundarias se dicen aquellas especies a las cuales pertenecen las entidades que se dicen primariamente, tanto esas especies como los géneros de esas especies. Por ejemplo, el hombre particular pertenece a la especie hombre y el género de esa especie es animal”.³⁰ Empero, es necesario tener presente que “la prioridad de la sustancia individual, dentro del modelo ontológico de *Categorías*, está asociada al reconocimiento de criterio de contraposición con entidades excluidas del ámbito substancial”.³¹

Con relación al *eídos*, el compuesto hilemórfico individual es posterior.³² La entidad primera no es el individuo sino el *eídos*, entendido como principio inmanente al compuesto, que es causa de su identidad específica.

La *próte ousía* no es, para el Estagirita, el *synolon* concreto individual, real y separado, pero contingente, efímero, en tanto que compuesto divisible, y refractario a la *episteme*, que es de lo universal y necesario. La sustancia primera aristotélica es la esencia: el *eídos supraindividual* que la definición (*lógos*) enuncia, expresando el *tó ti ên eínai* de la cosa: la unidad *atemporal* de lo que era y será siempre, para el compuesto, invariablemente, su propio ser en cuanto tal, tanto a través de su propio desarrollo natural.³³

Por otro lado, a pesar de ser el sujeto de la predicación (de aquello que se afirma tanto esencial como accidentalmente respecto de ‘algo’), el individuo es inefable. A partir del individuo no hay predicación porque ‘decirse de algo’ implica la relación de un término con otro, cuya extensión está contenida en el primero. Así, por ejemplo, la especie ‘hombre’ se dice del individuo hombre del mismo modo que el género ‘animal’ se dice tanto del individuo hombre co-

²⁹ Joseph Owens, “La forma aristotélica como causa del ser” *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana*, números 29-30 (1977): 269.

³⁰ *Categorías* V, 2a14-19.

³¹ Fabián Mié, “La prioridad de la sustancia en la primera metafísica de Aristóteles” *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 35, no (Abril 2003): 87.

³² *Metafísica* VII, 1029a30-32.

³³ Teresa Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI* (Madrid: Dykinson, 2001), 150-151.

mo como de la especie ‘hombre’. Empero, puesto que no hay nada respecto de lo cual el individuo pueda predicarse, es forzoso concluir su carácter inefable.

El lenguaje está conformado por nombres y verbos que significan de modo universal a la realidad. Un lenguaje que nombre individuos y que, al hacerlo, no aluda directa o indirectamente a la especie, resulta impensable. La única manera de nombrar el ser de los individuos es de modo indirecto: como universales.

Toda vez que del individuo es inefable, tampoco hay definición ni demostración de él. Pues las substancias singulares son corruptibles y contingentes. De acuerdo con Aristóteles, de las cosas sensibles individuales no puede haber demostración ni definición, puesto que “si la demostración y la definición científica corresponden a las cosas necesarias [...] tampoco es posible que haya demostración y definición —sino opinión— acerca de lo que puede ser de otro modo que como es, resulta evidente que no puede haber ni demostración ni definición de tales cosas”.³⁴

No obstante lo anterior, si bien es cierto que de manera directa el individuo es impensable e inefable; también lo es que su ser se muestra en la experiencia, entendida como una simple constatación de una cosa [...] sobre una base sensible empírica, lo que la convierte en conocimiento de lo particular”.³⁵ De ahí que, refiriéndose al amor que todo hombre tiene por sus sentidos, Aristóteles afirme que el más amado es la vista, porque de entre todas las sensaciones, la visión es la que “más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias”.³⁶ Afirmación que, seguramente, alude al hecho de que gracias a la vista es posible captar el aspecto exterior de “lo que es”, del cual es causa el *eidos*.

En el caso de las realidades naturales, *eidos* y el *synolon* se identifican, por lo cual dice Aristóteles que “la cosa singular no parece ser algo distinto de su entidad, y la esencia se dice que es la entidad de cada cosa singular”.³⁷ Mas si cada cosa singular se identifica con su entidad y la entidad se identifica con la esencia, de ello se sigue que cada cosa es su esencia. Por lo cual, “en el caso de las realidades primeras y que se dicen por sí, aquello en que consiste el ser de cada cosa y la cosa son uno y lo mismo”.³⁸

Propiamente, sólo el *eidos* puede considerarse como entidad, toda vez que en las realidades naturales hay identidad entre el individuo y la forma de és-

³⁴ *Metafísica* VII, 1039b32-1040a2.

³⁵ J. Carvajal, “El problema de la sustancia en la “Metafísica” de Aristóteles”, *Anales del Seminario de Metafísica*, número extra. Homenaje A S. Rábade (1992): 891.

³⁶ *Metafísica* I, 980a26-28.

³⁷ *Metafísica* VII, 1031a17-18.

³⁸ *Metafísica* VII, 1032a5-8.

te, por cuanto es la forma inmanente al compuesto lo que lo hace ser “tal” o “cual”. La entidad individual natural es su *eídos*. Cabe aclarar que “no la esencia pensada y expresada en la definición, sino la esencia real que es forma substancial (*eídos-ousía*) inmanente al compuesto sensible, ostenta el rango de *proté ousía*, incluso sobre el individuo, debido a que es su primera causa: causa de la substancialidad del individuo mismo”.³⁹

A fin de entender por qué el *eídos* y no el *synolon* es la *proté ousía*, conviene recordar qué significa que algo sea primero. Al hablar de los sentidos en los que algo se dice “primero”, Aristóteles dice que algo es “primero” en el tiempo si, como explica Ross, “de aquello que puede existir sin otras cosas, mientras que aquellas no pueden existir sin ello, ha de decirse que existe antes que otra cosa”.⁴⁰ Lo que, aplicado a la relación entre *eídos* e individuo, ayuda a entender que el *eídos* es el primero en tanto que principio que determina al individuo como “tal” o “cual”.

Por su parte, algo es “primero” en el orden del conocimiento, cuando de ello depende que se conozca algo más.⁴¹ El *eídos* es primero con relación al individuo, toda vez, a pesar de ser el fundamento de la predicación, el individuo es inefable conforme a los rasgos que lo distinguen de los demás miembros de la especie, en atención a los cuales cabe afirmar que no hay dos seres idénticos sino semejantes.

V. La *ousía* como especie y género

En las *Categorías*, Aristóteles sostiene: “De las cosas que existen, unas se dicen de un sujeto, sin que estén en sujeto alguno, v.g.: *hombre* se dice del hombre individual tomado como sujeto, pero no está en sujeto alguno”.⁴² La especie se relaciona con el individuo conteniéndolo en su extensión. Lo que implica, que abarca las notas esenciales de aquellos individuos que comparten una misma forma (*eídos*), al tiempo que deja a un lado los rasgos particulares de aquéllos. Pues mientras el *eídos* es causa de la identidad de las realidades singulares; la materia, en tanto que principio de su individuación, es causa de su pluralidad. Razón por la cual, Aristóteles afirma que “tal especie en estas carnes y estos huesos, es Calias y Sócrates. Y se distinguen por la materia, pero son lo mismo por la especie”.⁴³ Calias y Sócrates poseen rasgos particulares distintos. Así, por ejemplo, alguno de los dos será más alto, de piel más clara o más robusto que el otro;

³⁹ Teresa Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI* (Madrid: Dykinson, 2001), 220.

⁴⁰ David Ross, *Aristotle's Metaphysics* (Oxford: Clarendon Press, 1997), 160.

⁴¹ *Metafísica* VII, 1028a37-39.

⁴² *Categorías* II, 1a20-22.

⁴³ *Metafísica* VII, 1034a6-8.

pero son uno en cuanto a la forma, a causa de lo cual se dice que ambos pertenecen a la misma especie.

De manera semejante a como la especie comprende en su extensión una gran variedad de individuos, toda vez que prescinde de sus rasgos particulares; el género comprende aquellas especies que comparten ciertos rasgos ontológicos, dejando a un lado sus diferencias específicas. Así, por ejemplo, el género “animal” se predica de la especie “hombre”, que a su vez se predica del individuo hombre.

Nadie que goce de sentido común afirma, que aquello con lo cual se encuentra cotidianamente en la experiencia no son el perro o el hombre individuales sino las especies de los mismos; ni tampoco, que ha visto al animal genérico. Sólo se tiene experiencia de individuos que pertenecen a diversas especies animales.

El rasgo fundamental del concepto de entidad es que ésta no se no se predica de otro sujeto. Ahora bien, “se llama entidad aquello que no se dice de un sujeto, mientras que el universal se dice siempre de un sujeto”.⁴⁴ Por tanto, el universal no es entidad debido a que esta última es algo determinado; pero el universal se dice de una multiplicidad. Así, “Parece imposible, desde luego, que sea entidad ninguna de las cosas que se predicán universalmente. En primer lugar, la entidad de cada cosa es la propia de cada cosa que no se da en ninguna otra. Sin embargo, el universal es común, ya que universal se denomina a aquello que por naturaleza pertenece a una pluralidad”.⁴⁵

Un argumento más que Aristóteles ofrece en contra de quienes consideran que el universal es *ousía*, es que lo propio de esta última es “ser capaz de existencia separada y el ser algo determinado”.⁴⁶ Pero la realidad de la especie y del género no es separada, ni autónoma.

Ni la especie ni el género son subsistentes de por sí. Sin embargo, designan aquellas propiedades de los individuos en virtud de las cuales éstos se dicen “tales” o “cuáles”. Tanto la especie como el género expresan un “cuál” referido a la entidad. Es por ello que Aristóteles dice que “ninguna de las cosas que se dan universalmente es entidad, y que ninguno de los predicados comunes significa una realidad determinada, sino que es “de tal cualidad””.⁴⁷

Pese a haber demostrado suficientemente que el universal no es entidad, dada la autoridad que en ese momento tenía la filosofía platónica –o al menos su interpretación más ampliamente aceptada–, Aristóteles se vio en la necesidad de refutar la así llamada “teoría de las Ideas”.

⁴⁴ *Metafísica* VII, 1038b 16-17.

⁴⁵ *Metafísica* VII, 1038b9-13.

⁴⁶ *Metafísica* VII, 1029a28.

⁴⁷ *Metafísica* VII, 1038b35- 1039a1.

Para los platónicos, cada una de las entidades concretas debe su existencia a la participación de la Idea o de la Forma eterna correspondiente, en sí misma inmutable y, por tanto, incorruptible. En conformidad con la “teoría de las Ideas”, la realidad es una dualidad integrada por el mundo sensible (en el que reinan la mudanza y la contingencia y del que, por lo mismo, no puede haber conocimiento científico) y el mundo de “las substancias incorruptibles”. El problema aparece porque, en palabras de Aristóteles:

Resulta evidente que ningún universal existe separado fuera de las cosas singulares. Sin embargo, los que afirman “que” las Formas “existen de este modo”, en cierto sentido tienen razón al separarlas, si es que son entidades, pero en cierto sentido no tienen razón, ya que denominan “Forma” a lo uno que abarca una multiplicidad. Y la causa está en que no son capaces de aclarar qué son tales entidades incorruptibles aparte de las singulares y sensibles. Desde luego las hacen idénticas específicamente a las corruptibles (pues éstas las conocemos), Hombre Mismo y Caballo Mismo, limitándose a añadir a las sensibles la expresión ‘Mismo’⁴⁸

Como indica Mié, “Platón hace del universal un ‘particular perfecto’. El universal separado, de esta manera, era preservado de los avatares de la vida sensible; pero, a consecuencia de este destino, no podía contribuir a la identificación de las cosas sensibles”.⁴⁹ La consecuencia inevitable fue que la Idea universal platónica “no podía actuar, ni dar cuenta, entonces, de la vida de las substancias naturales”.⁵⁰

Por otro lado, es inútil recurrir a la Teoría de las Ideas para explicar el movimiento porque éstas son principios formales. Pero lo que es principio formal no se genera. Lo que hace imposible postularlas como causa del movimiento de los entes físicos, toda vez que, careciendo de actividad, ni están sujetas a génesis y corrupción ni pueden ser causa de tales procesos naturales.

VI. La *ousía* como esencia

Luego de haber analizado los argumentos de Aristóteles acerca de si la materia, el *eidós* y el universal son entidades o no, toca ahora el turno de preguntarse si la esencia puede considerarse como tal. Para ello, resulta imprescindible considerar dos cosas. La primera es que “la esencia de cada cosa es lo que de cada co-

⁴⁸ *Metafísica* VII, 1040b26-34.

⁴⁹ Fabián Mié, “La prioridad de la substancia en la primera metafísica de Aristóteles” *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 35, no (Abril 2003): 94.

⁵⁰ Teresa Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI* (Madrid: Dykinson, 2001), 153.

sa se dice (que es) por sí misma”.⁵¹ Como ya se ha explicado en los apartados de esta reflexión correspondientes a la *ousía* como *eídos* y como individuo, es cierto que desde la perspectiva lógica cabe afirmar que la *proté ousía* es el compuesto hilemórfico, por cuanto éste es el sujeto de la predicación. No obstante, también es verdad que, desde la perspectiva metafísica, por ser el *eídos* la causa de la determinación y el *synolon* lo causado, conocer la esencia de las entidades individuales (*tò tí ên eínai*) equivale a conocer los *eídos* de éstas, que nombra la definición correspondiente. Motivo por el cual, de acuerdo con Aristóteles, “cada realidad singular y su esencia son una y la misma cosa”.⁵² Como advierte P. Aubenque,

tras recordar que la esencia designa, por una parte, la forma, y por otra, el compuesto [...] Aristóteles, añade: “Toda esencia, tomada en el sentido del compuesto, es corruptible, pues hay generación de ella”. Si bien Aristóteles no dice que la generación sea el fundamento de la composición, parece ser obvio para él que toda esencia compuesta es, por ello mismo, engendrable y corruptible. Y si bien Aristóteles invoca aquí el movimiento a fin de oponer la engendrabilidad del compuesto a la inengendrabilidad de la forma, está claro que no lo hace para atribuir a uno de ellos un predicado que rehusaría al otro, como si el movimiento pudiese acaecer a algunas esencias y no a otras, sino para mostrar que el movimiento es el fundamento de la composición de lo engendrable, mientras que la inmutabilidad de la forma garantiza por sí sola su unidad⁵³

A la luz de lo que Aubenque señala, resultan evidentes dos cosas. La primera es que, considerada como algo inmanente al compuesto hilemórfico, “la *esencia*, cuyo enunciado es definición, también ella se dice que es la entidad de cada cosa”.⁵⁴ A fin de entender plenamente esta última idea es imprescindible recordar que en la *Metafísica*, el estagirita aclara que “la definición es el enunciado de la esencia”.⁵⁵ Asimismo, en los *Tópicos*, dice que la “Definición es un enunciado que significa el *qué es ser*”.⁵⁶ Como señala un estudioso de Aristóteles, “La definición, en efecto, no es un enunciado simplemente lingüístico, sino ontológico, indicativo de la causa del ser”.⁵⁷ Por tanto, la esencia es *ou-*

⁵¹ *Metafísica* VII, 1029b13-14.

⁵² *Metafísica* VII, 1031b18-19.

⁵³ Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles* (Madrid: Taurus, 1974), 455.

⁵⁴ *Metafísica* V, 1017b22-23.

⁵⁵ *Metafísica* VII, 1031a13.

⁵⁶ *Tópicos* 102a1.

⁵⁷ Javier Aguirre, “La forma aristotélica y la solución de las aporías del libro beta” *Eidos*, no. 12 (2010): 169.

sía, en tanto que expresión lógica de la forma que define el ser del compuesto hilemórfico.

La entidad “es la forma identificada con la esencia, que se expresa en la definición”.⁵⁸ Según Aristóteles, “hay esencia de todas aquellas cosas cuyo enunciado es definición”.⁵⁹ Cualquier nombre universal como, por ejemplo, “perro”, alude a una esencia que la definición correspondiente expresa.

La segunda idea que la observación de Aubenque exhibe es que mientras el compuesto hilemórfico está sujeto a la generación y a la corrupción, la forma (*eidos*) que lo define está más allá del movimiento, en virtud de su unidad. Lo anterior significa que, por ser principio de la generación, el *eidos* no se genera: es la forma eterna que hace posible el hecho de que “un hombre engendra a un hombre”.⁶⁰ En palabras de Aristóteles: “no se genera lo que se denomina forma o entidad, mientras que el compuesto que se denomina según esta sí que se genera, y que en todo lo generado hay materia, y lo uno es esto, y lo otro es esto otro”.⁶¹ Por tanto, como ha observado Hamelin, “la *ousía* en tanto que excluye la composición, en tanto que es simple: es la *próte ousía*”.⁶²

Ahora bien, a fin de aclarar posibles malentendidos, es necesario aclarar que cuando se afirma que la *proté ousía* es el *eidos*, no se está pensando a este último como algo separable del compuesto hilemórfico; sino como inmanente a él. Creer que el término *eidos* alude a una forma universal que sólo existe en el entendimiento humano y en su decir, (lo que implicaría negar el peso ontológico de las categorías), es del todo equivocado porque el universal no es entidad alguna.

Aristóteles no está dispuesto a admitir que los *eidos* existan independientemente de las realidades particulares y concretas a las que determinan, ya que “si lo Bueno Mismo y aquello en que consiste ser-bueno fueran distintos [...] habría otras entidades y naturalezas e Ideas distintas de las indicadas, y aquellas serían anteriores y entidades, dado que la esencia es entidad. Y si unas y otras estuvieran separadas entre sí, de las unas no habría conocimiento y las otras no sería”.⁶³

Puesto en otros términos, en el pasaje recién citado Aristóteles ofrece dos argumentos en contra de Platón. En primer lugar, resulta que si no es el caso que cada entidad se identifique con su esencia, ni la forma sea un principio in-

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Metafísica* VII, 1030a6.

⁶⁰ *Metafísica* VII, 1033b34.

⁶¹ *Metafísica* VII, 1033b 16-19.

⁶² Octave Hamelin, *Le système d'Aristote* (París: Vrin, 1976), 396.

⁶³ *Metafísica* VII, 1031a30-1031b4.

manente a ella –sino que resida fuera de ella por ser una realidad trascendente–, ocurrirá que ninguna realidad individual será “tal” o “cuál” debido a que la esencia de su ser le pertenezca sino gracias a una forma inmutable ajena a ella. Pues, lo que no tiene la esencia de lo Bueno no es tal.

El segundo argumento en contra del platonismo es que si las realidades individuales no se identificaran con su esencia sino que esta última residiera fuera de ellas –como algo separado y trascendente, que no está sujeto a génesis ni corrupción–, toda vez que sólo hay ciencia de una cosa cuando conocemos su esencia, ocurriría que “de unas no habrá ciencia y las otras no será entes”. De donde se sigue que ni la especie ni el género son sustancias al modo en que las piensan los platónicos.

Para los platónicos, por un lado se encuentran las cosas que son (los individuos); por otro, la esencia de los mismos (las Ideas). Sin embargo, la experiencia nos muestra que las entidades individuales son y no ofrece indicio alguno de que el mundo de las Ideas exista. Por lo que es preciso afirmar junto con Aristóteles que cada cosa se identifica con su esencia por cuanto ésta no es más que la expresión racional de su forma.

El *eidos* no ha de identificarse como un universal separado de la entidad individual (*synolon*), puesto que si las esencias y las entidades “estuvieran separadas entre sí, de las unas no habría conocimiento y las otras no serían”.⁶⁴ No obstante, en términos ontológicos, el *eidos* es anterior al *synolon*, puesto que el *eidos* es principio de determinación de la materia y el compuesto supone tanto la forma como la materia. Asimismo, desde la perspectiva lógica, el *eidos* tiene prioridad respecto del *synolon*, toda vez que no puede haber demostración ni definición de las cosas sensibles individuales, porque “la demostración y la definición científica corresponden a las cosas necesarias”.⁶⁵ De modo que la definición del individuo, presupone la de aquello que es anterior: el *eidos*.

Conclusiones

Si el análisis precedente cumplió el propósito que le dio origen, resultarán claras las siguientes afirmaciones.

1. Por lo que concierne a la materia, se ha dicho ya que en modo alguno puede afirmarse que ella es entidad, toda vez que en y por sí misma, al margen del principio formal, carece de realidad. Más aun, dado que la materia no es un principio que pueda existir de forma separada e independiente, su ser escapa a todo cuanto puede ser dicho en términos ca-

⁶⁴ *Metafísica* VII, 1031b3.

⁶⁵ *Metafísica* VII, 1040a31-32.

tegoriales: no es substancia ni accidente alguno. De donde se desprende su incognoscibilidad tanto a través de la percepción (puesto que nadie tiene experiencia de la materia abstracta) como de la razón (dado que ello reclamaría como condición de posibilidad conceptualizar lo indeterminado, pero esto es absurdo).

Empero, considerada como material apto para la realización de cierta forma y no como “materia abstracta”, el primero es elemento, causa y principio de los entes corpóreos como aquello desde lo cual surgen y se producen, respectivamente, los entes naturales y artificiales.

2. Por lo que concierne al *eidos*, se ha mostrado ya que éste es principio del orden y disposición de los elementos constitutivos de los entes naturales. Asimismo, se ha explicado que el *eidos* tiene preeminencia sobre el individuo, por cuanto es causa de este último. Ya que, para ser, el *eidos* no requiere de otro; pero el *synolon*, para ser, requiere del *eidos*. De donde se desprende que los *eidos* son “las primeras causas que la filosofía primera buscaba”.⁶⁶
3. Si bien es cierto que, en las *Categorías*, Aristóteles sostiene que la *proté ousía* es el *synolon*, mientras que en la *Metafísica* dice que es el *eidos*, la aparente contradicción se resuelve al entender que aun cuando lo único que posee realidad empírica independiente es el individuo, el *eidos* posee preeminencia, por cuanto es causa de la determinación del individuo como entidad de la que cabe decir que es “tal” o “cuál”. De donde se desprende que los *eidos* son “las primeras causas que la filosofía primera buscaba”.⁶⁷
4. La especie y el género no son entidades, en el mismo sentido que lo es el individuo concreto, puesto que ningún individuo es ‘el individuo’. El universal hace explícitas las notas esenciales derivadas del *eidos* de los individuos. Motivo por el cual, se afirma que tanto la especie como el género son una cualidad referida a la entidad.
5. Finalmente, se ha explicado que la esencia es *ousía*, mas no como lo es el individuo, ni como pretenden los platónicos que lo son las Ideas, sino como la expresión conforme al logos de la forma de los entes, gracias a la cual es posible su conocimiento.

Bibliografía

Aguirre, Javier, “La forma aristotélica y la solución de las aporías del libro beta”.
En *Eidos*, no. 12 (2010): 158-200.

⁶⁶ Teresa Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI* (Madrid: Dykinson, 2001), 157.

⁶⁷ *Ibid.*

- Aristóteles, “Categorías”. En *Tratados de Lógica I*. Tr. Miguel Candel. Madrid: Gredos, 1994.
- Aristóteles, *Física*. Trad. Ute Schmidt. México: UNAM, 2001.
- Aristóteles, “Tópicos”, en *Tratados de Lógica I*. Tr. Miguel Candel. Madrid: Gredos, 1994.
- Aristóteles, *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*. Tr. Vidal Peña. Madrid: Tau-rus, 1974. <https://es.scribd.com/doc/33765875/Aubenque-Pierre-El-Problema-Del-Ser-en-Aristoteles>
- Bacon, Francis, *Novum Organon*. Tr. Cristóbal Litrán. Madrid: Sarpe, 1984.
- Brentano, Franz, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Tr. Manuel Abella. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.
- Carvajal, J., “El problema de la sustancia en la “Metafísica” de Aristóteles”. En *Anales del Seminario de Metafísica. Núm. Extra. Homenaje a S. Rábade* (1992): 889-918.
- González, Lucero, “La doctrina de Tomás de Aquino sobre la analogía como recurso para el conocimiento natural de Dios. Una meditación filosófica sobre sus límites y alcances”. En *Revista Perseitas*, vol. 3, no. 2 (2015): 154-174.
- Hamelin, Octave, *Le système d’Aristote*. París: Vrin, 1976. <https://archive.org/details/lesystmedarist00hame/page/n5>
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*. Tr. J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Heidegger, Martin, “Sobre la esencia y el concepto de Physis. Aristóteles, Física B 1”. En *Hitos*. Tr. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, 2000.
- Mié, Fabián, “La prioridad de la sustancia en la primera metafísica de Aristóteles”. En *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 35, no. 103 (2003): 83-120.
- Oñate, Teresa, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid: Dykinson, 2001.
- Owens, Joseph, “La forma aristotélica como causa del ser”. Tr. A. Manero y G. Ituarte. En *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana*, año X, Números 29-30 (1977): 267-288.
- Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*. Tr. Víctor Bazterrica. Barcelona: Herder, 1985.
- Ross, David, *Aristotle’s Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Salas, Mario, “Santo Tomas: analogía y participación”. En *Revista Filosofía. Universidad de Costa Rica* XLI, no. 104 (2003): 153-164.
- Tomás de Aquino, *Suma Teológica I*. Tr. Francisco Barbado Viejo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.
- Zubiri, Xavier. *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza, 1963. file:///C:/Users/Lucero%20Gonzalez/Downloads/kupdf.net_xavier-zubiri-sobre-la-esenciapdf.pdf