



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

SUSTANCIA Y SEPARACIÓN

Una lectura de la *Metafísica* desde la crítica a las sustancias separadas en A, M y N

Por

Francisco Javier Marambio Garrido

Tesis presentada al Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile para
optar al grado académico de Doctor en Filosofía

Profesor Guía

Prof. Dr. Manuel Correia Machuca

Diciembre, 2017

Santiago de Chile

©Francisco Javier Marambio Garrido

AUTORIZACIÓN PARA LA REPRODUCCIÓN DE LA TESIS

©Francisco Javier Marambio Garrido

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

FECHA-----

----- FIRMA

A Lucía, Rubén y mi familia

TABLA DE CONTENIDOS

i.	Introducción	9
ii.	Primer capítulo	19
iii.	Segundo capítulo	67
iv.	Tercer capítulo	107
v.	Cuarto capítulo	167
vi.	Conclusión	227
vii.	Apéndices	235
viii.	Referencias bibliográficas	245
ix.	Índice general	257

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo de investigación, como muchos de su tipo, es el fruto de un arduo y extenso camino. He recibido inestimables colaboraciones en este camino, que han ayudado a iluminar esta investigación, y que quisiera destacar brevemente.

En primer lugar, mi honesto reconocimiento y gratitud al prof. Dr. Manuel Correia Machuca, director de esta tesis, por la paciente revisión, comentario y enmienda de esta investigación. Muchas de las cuestiones planteadas en la introducción que sigue son producto de sus acotaciones, así como algunas de las ideas que aparecerán más adelante. Sin esta colaboración y claridad, el presente trabajo no habría llegado a completarse. Como suele decirse, cualquier error o defecto que persiste en esta presentación, ya es de mi autoría. Agradezco, además, el auspicio de la Beca de doctorado nacional de CONICYT, que hizo posible la realización efectiva de este escrito; haciendo las veces de *causa eficiente* de esta tesis doctoral. En no menor medida, agradezco profundamente el apoyo y consejo de colegas, amigos, funcionarios y autoridades del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, cuyas sugerencias y conversaciones fueron de vital importancia para encauzar adecuadamente este trabajo y llevarlo a realización. Una mención muy especial, ya para finalizar, a mis amigos y familia, quienes, de una u otra forma, han contribuido al estudio que aquí se presenta. Sería una injusticia mencionar a algunos por sobre otros, por lo cual valga un reconocimiento de carácter general que refleja un agradecimiento afectuoso y personal. Para citar el proverbio romano, *Verba volant scripta manent*.

RESUMEN:

La siguiente es una lectura unitaria de la *Metafísica* de Aristóteles a partir de los conceptos de *ousiología* y separación. El objetivo de esta lectura es mostrar la articulación de estas ideas a lo largo de esta obra aristotélica. El camino que se ha elegido para esta demostración es un análisis de los libros finales de la *Metafísica*, M y N, en los cuales se expone, sistemáticamente, un conjunto de críticas contra filósofos (académicos) que defienden Números e Ideas como sustancias “separadas”. Se espera mostrar que la idea de “separación”, aplicada a la sustancia, es la una de las claves hermenéuticas que permite unificar los libros metafísicos y exhibir su continuidad argumentativa.

Tradicionalmente, los libros M y N han recibido escasa atención de parte de los especialistas en Aristóteles, quienes los han considerado como una especie de apéndice editorial de la *Metafísica*, pues ellos parecen romper la continuidad de la obra, centrándose más bien en discutir una serie de teorías académicas sobre los Números que sólo conocemos de manera indirecta. En consecuencia, M y N son valorados como textos aislados, conectados débilmente con el resto de la obra, que interesan más a la historia de las ideas que a la exégesis de Aristóteles. La presente investigación toma un punto de vista diferente, que consiste en indagar la pertenencia de estos libros al plan global de la metafísica aristotélica, desde la perspectiva de la “separación”.

De acuerdo a esto, la exposición se divide en dos partes, con dos capítulos cada una. En la primera se busca alcanzar una comprensión de la generalidad del problema. Para esto se requieren dos elementos, que se estudiarán en cada uno de los dos capítulos de esta parte. El primero de estos objetivos, consiste en mostrar que la metafísica aristotélica coincide con lo que podemos denominar *ousiología* o *teoría general de la sustancia*, cuya definición consiste en la elucidación de los distintos sentidos en que la sustancia (οὐσία) es causa y principio. De aquí surge la dificultad del “ser separado”, que caracteriza al modo de ser de la οὐσία aristotélica y en específico a la forma (εἶδος), el sentido primero de la sustancia. Esta es la cuestión que se explora en el segundo capítulo de la investigación, a la luz de la definición de οὐσία. En los capítulos tercero y cuarto (correspondientes a la segunda parte de la

disertación), se amplía el estudio de la separación de la sustancia con arreglo a la confrontación con las doctrinas académicas que plantean “otras sustancias” separadas. Se espera mostrar con estos análisis que la teoría de la sustancia aristotélica es, a fin de cuentas, una teoría de la separación, en la que se intenta redefinir el “ser separado” de la forma, con lo cual se logra una superación crítica de la Academia platónica.

INTRODUCCIÓN

γὰρ εἰδέναι φημὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἴωμεθα γνωρίζειν
 “Pues decimos saber cada cosa cuando creemos conocer su causa primera”
 (*Metafísica* A,3 983a 25)

La filosofía se ocupa de ciertas causas y principios, así lo declara Aristóteles, siguiendo la larga tradición que le antecedió. La unidad de la ciencia metafísica (como la de cualquier ciencia) es, pues, la unidad de su objeto. El presente estudio explora la pregunta por la unidad del pensamiento metafísico de Aristóteles. Dicho pensamiento se encuentra, sobre todo, aunque no exclusivamente, en la *Metafísica*; por lo tanto, este estudio tiene como punto de partida indagar por la unidad conceptual de la *Metafísica* de Aristóteles, de la cual se desprende la anterior.

La hipótesis de base es que la unidad del pensamiento metafísico de Aristóteles radica en la pregunta por la *separabilidad de la forma* (εἶδος). Puesto que la forma es el sentido primero de la sustancia (οὐσία), el saber filosófico tendrá por objeto la elucidación del modo de ser “separado” (χωριστόν) de la forma. En esta investigación se analizará dicho problema a la luz de una lectura de algunos libros claves de la *Metafísica*. Se espera alcanzar con esto mayor claridad sobre el rasgo característico del pensamiento filosófico de Aristóteles.

En el último siglo se ha experimentado, para usar las palabras de W. Jaeger, un “renacimiento” de los estudios sobre Aristóteles, el cual fue impulsado, precisamente, por el gran filólogo alemán y su teoría sobre el desarrollo de la filosofía aristotélica (presentada por primera vez en 1923). El tema de la unidad de la *Metafísica* (y con ello de la unidad de la filosofía aristotélica), surge, en parte, gracias a estos estudios y, desde ahí, ha sido largamente analizado y debatido por los especialistas. Al respecto, se han entregado todo tipo de respuestas, que van desde negar toda posible conexión de los libros metafísicos, hasta afirmar un elemento primordial, que subsume a los demás (Reale 1980: 2). El primer problema al que se enfrenta el estudio de la *Metafísica*, consiste, entonces, en resolver cómo se articulan las diferentes definiciones de πρώτη φιλοσοφία (*filosofía primera*) que ahí se exponen o si acaso es posible tal articulación. Esta investigación se acerca a una lectura “sistemática-unitaria” de la *Metafísica*, en la que se enfatiza, como se dijo al inicio, el núcleo de la teoría

de la sustancia y de su separabilidad. La propuesta que aquí presentamos, explora la conexión subyacente a las distintas definiciones de πρώτη φιλοσοφία desde la perspectiva de la “separación” (χωρισμός) y de su relación con las causas y principios del ser.

El motivo por el que hemos decidido abordar la unidad de la *Metafísica* de esta manera refleja una preocupación extrínseca. La mayor parte de los estudios sobre Aristóteles enfatizan el análisis de la sustancia que aparece en los libros centrales, ΖΗΘ, desconociendo, con ello, los argumentos que se presentan, especialmente, en sus libros finales, ΜΝ¹. Inclusive los comentarios antiguos sobre la *Metafísica*, relegan estos textos a un lugar secundario, que desde los sendos análisis de W. Jaeger en adelante, han sido considerados como propios de una etapa temprana del pensamiento aristotélico, que reflejan en menor grado su pensamiento (véase *Apéndice 2*). Puesto que el centro de estos libros es tratar en extenso las “sustancias separadas” (χωριστὰ οὐσίαι) de los filósofos académicos, es que usualmente se ha tendido a valorar Μ y Ν de manera, por decirlo así, indirecta; simplemente en cuanto ellos nos son útiles para rescatar las piezas necesarias del puzzle de la primera Academia (Cherniss 1965). Sin embargo, en esta investigación asumiremos un punto de partida diferente, consistente en integrar estos libros al tema general de la *Metafísica*, intentando obtener de ellos importantes claves que nos ayuden a comprender la antedicha teoría de la separación que caracteriza el pensamiento de Aristóteles, así como las implicancias que tiene esta teoría.

En efecto, si bien es cierto que el tema de la separación de la sustancia aparece en distintos lugares de la *Metafísica*, es sólo en estos últimos dos libros que Aristóteles lo aborda directamente, al tenor de la discusión con la Academia en lo que respecta a Números e Ideas. El tema de fondo de estos libros es exponer las pruebas de por qué Números e Ideas no pueden ser sustancias, es decir, causas y principios de los entes. La refutación de Aristóteles

¹ Pese a ello, hay excepciones importantes al respecto. Quizá la más significativa para nosotros, es la de Julia Annas (1976), quien dedica una traducción y un estudio a fondo de estos libros, resaltando su valor e importancia. Otros autores, más bien, han explorado cuestiones puntuales de estos textos, especialmente, las relativas a la filosofía de las matemáticas de Aristóteles, entre ellos podemos destacar los espléndidos trabajos de John Cleary (1995) y Paul Pritchard (1995); además de los de Jonathan Lear (1982) y Jacob Klein (1968/1985), junto con algunos otros que iremos señalando más adelante. Un grupo importante de especialistas, por su parte, ha dedicado análisis de estos libros, sobre todo en lo que dice relación con Platón y las así llamadas “Doctrinas no escritas”. Aquí cabe mencionar, entre otros, los trabajos de L. Robin (1908), H. Cherniss (1944/1962), H. Krämer (1959), K. Gaiser (1963), J. Findlay (1974), G. Reale (1984), G. Fine (1993) o E. Cattanei (1996). Un estudio reciente y en nuestro idioma sobre el problema de las Ideas en Platón (y su recepción en Aristóteles), lo encontramos en el trabajo de S. Di Camilo (2016), el cual, por motivos de tiempo, no pudo ser incluido en esta presentación.

en MN tiene por objeto la cuestión de la separabilidad de la sustancia y sus argumentos, como veremos, tienen presente una meditada teoría de la sustancia. El análisis del χωρισμός aristotélico, por lo tanto, debe reconstruirse, necesariamente, con el complemento de lo que se discute y expone en estos libros finales de la *Metafísica*. De ahí la importancia de incorporar M y N a una lectura global de la *Metafísica*, pues, en ellos, a nuestro juicio, se encuentran componentes esenciales que nos permiten completar la *ousiología* anunciada desde el inicio de la obra.

Para efectos de esta presentación, llamaremos “críticos” a estos libros, ya que en ellos se enfatiza tal elemento dialéctico, presente a lo largo de toda la *Metafísica* (Irwin 1988; véase *Apéndice 1*²). Una lectura como la que ahora presentamos, en la que se destaca este aspecto crítico, tiene una ventaja adicional, que esperamos aparezca como consecuencia de la investigación. Nos referimos a un esclarecimiento de la relación entre Platón, Aristóteles y la Academia. En la controversia acerca de la separación de la sustancia encontramos puntos de acuerdo y de desacuerdo, que permiten perfilar las posiciones. Y esto plantea la pregunta: ¿es una actitud de *armonía*, *refutación* o *corrección* la que encontramos en la relación de Aristóteles hacia Platón³?

Los comentaristas antiguos (Porfirio, Proclo, Boecio), parecieron favorecer la primera de estas alternativas; mientras que los autores del último siglo (Natorp, Jaeger, Vlastos, Graham, sólo por mencionar algunos⁴) defendieron, en distintos grados, la segunda. Nuestra lectura se acerca más a la tercera postura antes mencionada, aquella que habla de una *corrección*, la que también podríamos llamar de *apropiación crítica*. Como veremos a lo largo de esta presentación, la manera de entender el diálogo de Aristóteles con sus predecesores de la Academia es, en lo esencial, a partir de una corrección, en la que se arranca de una concordia inicial que paulatinamente va mostrando sus diferencias (cf. Correia 2011). Esta idea de una armonía/disonante, presente a lo largo de la *Metafísica*, y especialmente en los llamados

² En concreto, entendemos el vocablo “crítico” a la luz del método del silogismo “tentativo” (*peirástikos*), definido en las *SE* (165b y ss.) y que, nos parece, caracteriza el procedimiento de MN.

³ Tomo esta pregunta de un texto no publicado del prof. M. Correia (2011): *Platón y Aristóteles: ¿corrección, refutación o aceptación?* Leído en el Coloquio Internacional, Platón y Aristóteles en discusión: nuevas perspectivas. 26 al 29 de abril 2011. Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile.

⁴ Para una exposición de las principales lecturas modernas sobre la evolución de Aristóteles, cf. Wians (1996).

libros “críticos”, es una consecuencia que se desea evidenciar desde el análisis de la separación de la sustancia.

La temática de la sustancia es una constante que transita a lo largo del pensamiento filosófico griego, como contraparte de cuestiones fundamentales como unidad/multiplicidad o movimiento/eternidad (Guthrie 1953; Gadamer 1999). Como el propio Aristóteles observa, es una problemática que, de una u otra forma, ha sido vislumbrada por las diferentes corrientes filosóficas, culminando con la propuesta de la Academia que le antecedió y de la cual él mismo formó parte (*Metaf.* A3-6). Se trata de un problema que conduce a definir el carácter del saber filosófico tal como lo presenta Aristóteles.

En cuanto a la cuestión de la “separación” de la sustancia, ésta bien puede traducirse a la pregunta por las condiciones para llamar a algo “principio” (ἀρχή), “lo primero” (πρῶτον) o “causa” (αἰτία) del ser de los entes. El propio Aristóteles, define a la sustancia según su capacidad de “ser separado” (χωριστόν), es decir, de ser existente por derecho propio (*Metaf.* 1029a 26). Este será el criterio con el cual, por cierto, se juzgará a la filosofía que le antecedió.

Los fisiólogos jonios, identificaron los principios con la materia, lo que les llevó a preguntarse por cuál de los elementos (agua, aire, fuego) es el que precede al cambio y permanece. Para ellos, el “ser separado” consiste, precisamente, en el modo de ser del elemento (στοιχεῖον⁵). Los pitagóricos, plantearon el asunto al alero del desarrollo de las matemáticas, postulando al número (ἀριθμός) como principio y derivando de allí toda una teoría de razones matemáticas⁶. La Academia platónica, por su parte, defendió al principio en el sentido de Forma, es decir, como universal abstracto (ἰδέα) y con ello concibió la separación como una especie de “dualismo” (sensible/inteligible⁷). Como veremos a continuación, este es el punto de partida de Aristóteles, quien intenta *redefinir* la separación platónica a través de su teoría de la sustancia.

Esta investigación, decíamos, busca afirmar la unidad del pensamiento metafísico aristotélico a partir de la unidad de la *Metafísica*, sobre la base de la teoría de la separación de la sustancia. Para ello, avanzaremos siguiendo cuatro puntos o nociones centrales, que van desde lo más

⁵ *Metaf.* 983b 5-10; 988b 30-989a 20; 1014a 30-33. Discutiremos algunas de estas ideas en el capítulo 1 (§3).

⁶ *Metaf.* 989b 30-990a 1. Dedicaremos una parte del capítulo 3 (§10) a analizar estos textos.

⁷ *Metaf.* A6 y M4, textos que estudiaremos en el capítulo 4.

general a lo específico, teniendo como columna vertebral los distintos libros de la *Metafísica* y como núcleo medular los libros “críticos”, M y N. Estas nociones son: “ousiología”, “separación”, “Número” e “Idea”. El propósito es conducir, paso a paso, la lectura hacia lo que se discute en extenso en M y N.

El siguiente es un esquema general de la presentación:

Primera parte: Ousiología y separación

1) Primer capítulo: El enfoque *protológico* de la *Metafísica*.

El objetivo de este primer capítulo es mostrar la conexión interna entre los diversos libros y las diferentes ideas presentes en la *Metafísica* para indicar un marco general de discusión. El hilo conductor de esta articulación, se encuentra en un enfoque que denominamos *protológico*⁸. Las diferentes definiciones de πρώτη φιλοσοφία se organizan desde la *protología*, que opera como su eje articulador. El punto central de este capítulo es afianzar la comprensión de la metafísica como una “ciencia de los primeros principios del ser”, la cual se define, finalmente, como *ousiología* o estudio general de la sustancia. En este primer capítulo se explorarán las cuatro definiciones de πρώτη φιλοσοφία, evidenciando las relaciones entre ellas para llegar a la *ousiología* que se desarrollará en el capítulo siguiente.

2) Segundo capítulo: *Ousiología* y separabilidad de la forma.

Para completar el panorama introductorio a la crítica de las sustancias separadas, es preciso presentar adecuadamente el problema. En este capítulo se tratará el asunto desde el análisis de la sustancia y el problema que plantea su separabilidad. El primer principio o causa de los entes es, como ya se ha dicho, la sustancia, entendida en una triple dimensión: principio ontológico absoluto (primera sustancia); principio de los entes sensibles (sustancia física) y principio del conocimiento (primera categoría). Esta clasificación depende estructuralmente del concepto de “separación”, en específico, respecto al modo en que la forma (εἶδος) es

⁸ Neologismo deudor del adjetivo griego, πρώτον=primero

separable. Este último es el punto que abre la controversia y prepara el camino para la segunda parte de la exposición.

Segunda parte: χωριστὰ οὐσίαι

3) Tercer capítulo: La *ousiología* en *Metafísica M*, críticas al ἀριθμός como causa y principio

La crítica a los números se enmarca en el contexto del enfoque *protológico-ousiológico* antes señalado. Aristóteles dirige sus argumentos contra la existencia de “otras” χωριστὰ οὐσίαι (aparte de la sustancia física y divina), con el fin de reafirmar su propia postura acerca de la sustancia (y, por ende, de confirmar su idea de *filosofía primera*).

Sobre el número han hablado pitagóricos, Platón y otros académicos y lo han colocado en un lugar fundamental (al postular, en ambos casos, entes matemáticos como principios y causas). En este capítulo, se analizarán tanto las objeciones de Aristóteles a estas doctrinas como su propia propuesta, que consiste en aceptar la existencia de los números, pero reduciendo su realidad a la de entes *cuasi independientes*. Los números no son sustancias ni causas, porque no son entidades separadas, sino abstracciones, lo que les otorga un lugar secundario dentro del conjunto del saber (la matemática y la geometría, en consecuencia, no son saberes de primer orden ni conducen a la filosofía primera, como la física, pues tratan de determinaciones accidentales de los entes, cf. Cleary 1995). Este tercer capítulo nos conduce a una especificación del concepto de separación de la sustancia y servirá como fundamento de para la discusión sobre las Ideas del capítulo siguiente.

4) Cuarto capítulo: Crítica a la teoría platónica de las Ideas en el contexto de la *ousiología* de A, M y N

Las Ideas platónicas (al ser universales), tampoco responden al concepto de separación antes planteado. Las Ideas no son causas ni principios en ninguno de los sentidos en los que decimos que algo es principio, por lo tanto, la identificación posterior de Ideas con números (y toda la derivación del número como sustancia “intermedia”), resulta también errónea. La

finalidad de este capítulo será reafirmar la clasificación aristotélica de las sustancias por medio del descarte de las sustancias platónicas.

Se comprende por lo dicho, que la lectura que haremos de las críticas a las Ideas tiene como telón de fondo la mirada *ousiológica* presente en la *Metafísica*, es decir, se hará con la mirada puesta en completar la crítica general a las sustancias separadas. El resultado de estas críticas, nos mostrará que la objeción de fondo de Aristóteles no es tanto a la “separación” de las Ideas como tal, sino más bien la separación “tal como Platón y los académicos la entendieron”.

A modo de introducción, hasta aquí baste con lo dicho. El fin de estas páginas introductorias es, simplemente, el de señalar la dirección a seguir y las principales dificultades que enfrentaremos. Ciertos rasgos metodológicos de nuestra investigación son fácilmente discernibles a partir de lo que ya se ha expuesto, pero conviene recalcar algunas cosas. Siguiendo el consejo prudencial de Aristóteles, se pueden contrarrestar ciertos “excesos”, buscando un término medio, que en este caso corresponde a colocar lindes razonables a la investigación y, en especial, teniendo a la vista la manera en la que abordaremos los temas y problemas. Esperamos mantener una exposición simple y directa, sin tener que sacrificar la profundidad por sobre la claridad, aunque es obvio que, en ocasiones, es preferible la primera que la segunda.

Como ya se ha dicho un par de veces, el método de esta investigación consiste en releer la *Metafísica* con una mirada “sistemática”. Para esto es fundamental no perder de vista el texto y lo que éste nos puede decir, así como la asistencia que nos ofrecen otras obras del *corpus*. Pero no podemos olvidar el importante complemento de los comentarios y estudios con los que contamos en la actualidad, que trataremos de recoger, en lo esencial, para facilitar la comprensión de algunos puntos especialmente difíciles.

De aquí se desprende que nuestra mirada sobre la separación de la sustancia, centrada en principalmente en la lectura de MN, responde a una decisión deliberada, en pos de la consciencia que acompaña a la profundidad en el tratamiento de la cuestión. Nos interesa iluminar una parte del problema (la más significativa a nuestro juicio), para iluminar, así, el resto del asunto. Un estudio completo de la separación de la sustancia en Aristóteles, es una empresa que requiere de una mirada global de la filosofía del Estagirita y de las múltiples conexiones que ésta mantiene con la filosofía griega que le antecedió. En este estudio sólo

abordaremos una parte de la cuestión, con la confianza de que, desde aquí, es posible encontrar los elementos para comprender las cualidades del pensamiento metafísico de Aristóteles que trasuntan su obra.

En cuanto al texto griego, seguimos la versión de la *Metafísica* de W. Ross (1958, 2 vols.), la cual está acompañada de un prolijo estudio introductorio y comentario, los cuales han resultado de inestimable ayuda para esta investigación. Seguimos la numeración canónica de las obras de Aristóteles (Bekker 1831), así como la nomenclatura y abreviatura de sus obras (Barnes 1995). Para el resto del *Corpus*, tendremos presente las traducciones inglesas de Oxford, *The Complete Works of Aristotle* (ed. Barnes 1984, 2 vols.).

La principal traducción castellana de la *Metafísica* que seguimos es la de T. Calvo Martínez (1994), de la que tomamos casi todos los pasajes usados en este estudio. Sólo enmendamos la traducción en el concepto de “sustancia”, que Calvo traduce por “entidad”, para seguir el uso tradicional del término dentro de los estudios clásicos. En algunas ocasiones seguimos también la versión de V. García Yebra (1998), que cuenta con el texto griego y latino en frente. En ciertos puntos, esta traducción nos parece más enfática, por lo que la usamos previa indicación. En contados momentos nos atrevemos a traducir uno que otro pasaje del griego, a costa de comprometer la exactitud y estética, sólo para resaltar ciertas ideas o aspectos del texto que nos parecen relevantes. En cuanto a otras obras del *corpus* o de Diálogos de Platón, seguimos las múltiples traducciones de la Biblioteca clásica Gredos (1977), que son de fácil acceso y garantizan una versión confiable de los textos clásicos.

Esperamos que la lectura monográfica de la *Metafísica* que se ofrece a continuación, resulte una modesta contribución y estímulo para mantener vivo el interés por el estudio de una de las mentes más importantes de la historia universal.

Santiago, diciembre de 2017

Lista de abreviaturas de las obras de Aristóteles*

<i>Cat</i>	<i>Categorías</i>
<i>Int</i>	<i>De interpretatione</i>
<i>An Pr</i>	<i>Primeros analíticos</i>
<i>An Post</i>	<i>Analíticos posteriores</i>
<i>Top</i>	<i>Tópicos</i>
<i>SE</i>	<i>Refutaciones sofísticas</i>
<i>Fís.</i>	<i>Física</i>
<i>Cael</i>	<i>Sobre el cielo</i>
<i>GC</i>	<i>Sobre la generación y la corrupción</i>
<i>De an</i>	<i>Sobre el alma</i>
<i>MA</i>	<i>Sobre el movimiento de los animales</i>
<i>HA</i>	<i>Historia de los animales</i>
<i>PA</i>	<i>Partes de los animales</i>
<i>Metaf</i>	<i>Metafísica</i>
<i>EN</i>	<i>Ética a Nicómaco</i>
<i>MM</i>	<i>Magna moralia</i>
<i>EE</i>	<i>Ética a Eudemio</i>
<i>Pol</i>	<i>Política</i>
<i>Poét</i>	<i>Poética</i>

Otras abreviaturas*

<i>D.K.</i>	<i>Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
<i>D.L.</i>	<i>Diógenes Laercio, Vidas de los filósofos</i>
<i>L.S.</i>	<i>Liddell-Scott English-Greek Lexicon</i>

* En este listado, sólo incluiremos las obras utilizadas en nuestro estudio. Seguimos el listado de Barnes (1995), salvo un par de excepciones (a saber, *Física*, *De anima* y *Metafísica*).

* En el caso de los diálogos de Platón, abreviamos unas cuantas obras (p.ej. *Fedón*=*Fed.* *República*=*Rep.* *Parménides*=*Parm.*), sólo por conveniencia estilística, sin seguir una regla de abreviatura.

PRIMERA PARTE:
OUSIOLOGÍA Y SEPARACIÓN

...Puesto que hay una ciencia de lo que es, en tanto que es y en tanto que es separado, ha de mirarse si ésta se identifica, acaso, con la física, o si, más bien, es distinta.

(Metafísica K, 1064a 28-29)

¿Es el filósofo el hombre «cualquiera», el hombre en cuanto hombre, o bien el mejor de los hombres? ¿Es su objeto el ser cualquiera, es decir, el ser en cuanto ser, o bien el género más eminente del ser? ¿Pertenece el ser al domino público, siendo aludido por la más modesta de nuestras palabras, o tan solo se desvela, en su «maravillosa trascendencia», a la intuición de adivinos o reyes? ¿Es el discurso del filósofo –por último- la palabra de un hombre meramente hombre, que habría renunciado a interpelar al ser como teólogo, físico o matemático, o bien la palabra altiva de quien, siendo el primero en todos los géneros, se hallaría en la convivencia con los dioses?

(Pierre Aubenque, El problema del ser en Aristóteles, 1974, 270)

PRIMER CAPÍTULO:

El enfoque *protológico* de la *Metafísica*

De acuerdo a las indicaciones antedichas en la introducción, el propósito de este capítulo es allanar el terreno para la discusión posterior acerca de números e Ideas. Para esto es necesario presentar los principales antecedentes, es decir, el contexto en el que se enmarca este debate sobre las sustancias separadas, dentro de la *Metafísica*.

El camino elegido para esto es, como se anunció, el problema de la unidad de los libros metafísicos de Aristóteles. En las páginas introductorias se indicó que una de las dificultades que, históricamente, ha enfrentado la lectura de la *Metafísica* de Aristóteles, dice relación con encontrar una definición única del tema de la obra, que parece perderse entre varias definiciones rivales e incluso contradictorias entre sí (Barnes 1995: 66). Se pueden aducir razones de cronología de composición de la obra, o tal vez motivos filosóficos para explicar este hecho (Reale 1999; Anagnostopulos 2009: 19), pero lo cierto es que en la *Metafísica* aparentemente conviven, de manera incómoda, diferentes conceptos de lo que Aristóteles habría entendido por *filosofía primera* (πρώτη φιλοσοφία). Esto afecta, a su vez, al “objeto” de estudio de la *Metafísica*, así como a la idea que tenemos de la filosofía aristotélica⁹. El punto en cuestión, entonces, se reduce a saber si hay o no *unidad conceptual* en la *Metafísica*.

La finalidad de estos capítulos iniciales es afirmar dicha unidad, esto es, afirmar que se trata de una obra unitaria, en la que se sigue un mismo camino y en la cual todas sus partes componentes contribuyen a sustentar un mismo argumento, al que denominamos ya de entrada, *ousiología*. Se hace necesario, entonces, mirar de manera global la *Metafísica* y buscar los varios entrelazamientos de sus múltiples libros. En otras palabras, buscamos la unidad del texto a partir de la multiplicidad que éste nos presenta. Sólo de esta manera es que resulta posible leer los libros MN como una parte del conjunto, tal como se pretende hacer en la segunda parte de esta investigación.

⁹ Una exploración a fondo sobre este tema puede encontrarse en la tesis doctoral de J. Shöchting (2011), en especial en su primer capítulo.

Pues bien, en este primer capítulo analizaremos el tema de las varias definiciones de la *filosofía primera*, para llegar a mostrar que la *Metafísica* ofrece un razonamiento coherente, que engarza con la problemática de las causas y principios, discutida también en la *Física*. En el esquema global de nuestra exposición, este capítulo cumple dos finalidades. En primer lugar, este análisis busca situar adecuadamente la confrontación entre Aristóteles y la Academia para los capítulos que vienen. Como veremos, esta disputa gira en torno a las causas y principios del ser y, en específico, al modo de ser “separado” de la sustancia. Adicionalmente, esta primera incursión por la *Metafísica* nos mostrará las líneas de argumentación centrales que se usarán para las críticas de la segunda parte.

En este capítulo dividiremos la exposición en cuatro puntos. El primero, introductorio, busca colocarnos en las postrimerías del problema, estableciendo algunos elementos de contexto que, probablemente, han dado origen a la cuestión de las varias definiciones de la πρώτη φιλοσοφία aristotélica, así como el conflicto inherente entre ellas (§1). En el segundo, tratamos por separado las cuatro definiciones que aparecen en la *Metafísica* y los argumentos usados por Aristóteles para llegar a ellas (§2). A continuación, mostraremos cómo cada una de estas definiciones se conecta con las otras a partir de lo que podríamos denominar un *criterio protológico* y de qué modo éste nos conduce a la cuestión global de la “ciencia de los primeros principios” (§3). Por último, y a modo de conclusión, llevaremos estos elementos hacia la definición de la *Metafísica* como una *ousiología*, que es la base desde la que arranca el próximo capítulo.

Comencemos, pues, por el primero de estos puntos

§1. Preliminares

1.1 τὰ μετὰ τὰ φυσικά

Sabemos que la *Metafísica* no es propiamente un “libro” de filosofía en el sentido moderno de la expresión y sabemos, además, que “metafísica” no es un término usado por Aristóteles dentro del conjunto de catorce libros que hoy llevan ese nombre (Reale 1999: 10).

Si bien no hay unanimidad entre los especialistas, al parecer el origen de la palabra “metafísica” es producto de una cuestión “editorial” o “bibliotecológica”, debido en parte a

la suerte póstuma de los escritos aristotélicos (Vigo 2007: 11). La historia más conocida es que esta denominación se la debemos a un peripatético del siglo I a.C., Andrónico de Rodas, quien habría colocado el título de “los [escritos] que vienen después de la física” (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), como una forma de compilar un conjunto de catorce libros en los que, entre otras cosas, se habla de πρώτη φιλοσοφία. Usualmente, se piensa que Andrónico utilizó este término como una ayuda para su disposición editorial (Düring 1990: 78; Ackrill 1987: 209¹⁰).

Pese a ello, el título pasó a la posteridad y así, tradicionalmente, “metafísica” se asocia a una palabra que denomina aquello que está “por sobre” o “más allá” del mundo físico (y es que el prefijo μετὰ, significa eso, entre otras cosas, en griego). I. Düring (1990: 915), ha destacado que las escuelas neoplatónicas son las que comienzan a extender esta interpretación, haciendo de la expresión “metafísica” el término técnico para denominar la ciencia de las “cosas no sensibles”. G. Reale (1999), por su parte, nos ofrece dos lecturas antiguas sobre la palabra “metafísica”; ya hemos mencionado la primera (la cual representa la opinión del comentarista Simplicio): metafísica como *ciencia de las cosas que están más allá de la materia*, cosas u objetos “suprafísicos”, realidades trascendentales (p.13). La segunda, en cambio, subraya el sentido de “μετὰ en la relación de sucesión de nuestros conocimientos”, es decir, en ella se enfatiza la manera o el orden en el que vamos adquiriendo el conocimiento, *desde lo sensible hasta lo suprasensible*. De este modo, la teología también puede ser considerada metafísica en la medida en que trata sobre cuestiones que, si bien son anteriores por naturaleza, son posteriores para nosotros (pp.13-14¹¹). Esta sería, por ejemplo, la opinión de los comentaristas antiguos, Alejandro¹² y Asclepio¹³. Como veremos a continuación (*infra* §3.3), ninguna de las dos acepciones, por sí sola, se ajusta del todo a lo que el propio Aristóteles entiende por filosofía primera, pues se trata de un concepto que evidencia múltiples significaciones.

¹⁰ De esta opinión es, por ejemplo, C. Shields (2007), quien, sin embargo, le adjudica el término a Asclepio en vez de Andrónico (p. 233). La opinión de I. Düring es todavía más contundente: “La *Metafísica* aristotélica es [completamente] la obra de un redactor, probablemente de Andrónico de Rodas” (1990: 914).

¹¹ Este principio de lo “anterior por naturaleza” pero “posterior para nosotros” aparecerá varias veces dentro de esta exposición. Refleja la postura que Aristóteles defiende en más de un lugar del *corpus* (p.ej. *Fis.*184a 17-18; *An post.* 71b 34-72a 5).

¹² Hayduck (1891: 171 y ss).

¹³ Hayduck (1888: 3, 28 y ss.)

1.2 El problema de la πρώτη φιλοσοφία

La dificultad de aproximación de la *Metafísica* no es sólo, por decirlo así, extrínseca, sino que lo es, sobre todo, intrínseca; no se trata sólo de una cuestión de coherencia textual o de disposición editorial, sino de la definición misma de la πρώτη φιλοσοφία. Un primer problema para leer la *Metafísica*, dice relación con la unidad de su “objeto”. Diferentes definiciones de la πρώτη φιλοσοφία parecen pugnar entre sí dentro del texto de Aristóteles, lo cual, decíamos, compromete su carácter de ciencia.

Esta es una dificultad que ha teñido las discusiones de los especialistas al menos por los últimos dos siglos, sin que se alcance un consenso. La tesis de P. Natorp (1887) es que en la *Metafísica* conviven dos modelos de ciencia incompatibles: ontología y teología, irreductibles el uno al otro. W. Jaeger, siguiendo a Natorp, profundiza en esta discrepancia, sosteniendo que cualquier intento por buscar una unidad en los libros metafísicos está condenado al fracaso; sólo nos queda contentarnos con una reconstrucción “parcial” del pensamiento aristotélico, siguiendo las diferentes etapas que estos libros nos ofrecen (Jaeger 1946: 197-198). En una línea similar, J. Barnes (1995) describe los libros metafísicos como una especie de “mescolanza” (*hotch potch*) de opiniones de difícil conciliación (p. 108); mientras que J.L. Ackrill (1987) sostiene la idea de “dos metafísicas”, una general y otra específica (replicando en cierto modo el paradigma impuesto por Natorp y Jaeger).

Pues bien, ocurre que al leer la *Metafísica* nos encontramos con cuatro definiciones de la πρώτη φιλοσοφία que dan lugar a diferentes modos de entender su objeto. La primera definición, está compuesta por el bloque de libros A, α y B, que orientan el asunto de la πρώτη φιλοσοφία por una línea similar a la de la *Física*, esto es, de acuerdo a un estudio de las causas y principios. De ahí que esta primera definición de la metafísica bien podríamos denominarla, siguiendo a Jaeger, *etiología* (Jaeger 1946: 201).

La segunda y tercera idea sobre la πρώτη φιλοσοφία son por lejos las más estudiadas en el último siglo y, a juicio de muchos, representan la propuesta definitiva de Aristóteles. La segunda definición se encuentra en la pareja de libros Γ y E, que tratan de la ciencia de “el ente en cuanto ente” (τὸ ὄν ἢ ὄν) o del ser en general, de ahí que se denomina *ontología* a esta definición. La tercera, se conecta y articula con aquélla, formando una especie de bloque conceptual. Hablamos de la propuesta que se encuentra en el conjunto de libros ΖΗΘ -los

libros centrales de la *Metafísica*- en donde se ofrece la *teoría acerca de la sustancia* o *ousía*, etiquetada con el neologismo *ousiología* (Reale 1980: 3). Dado que la sustancia es el sentido “primero” en el que decimos que algo es, ontología y ousiología serían dos pasos consecutivos para la definición de la *πρώτη φιλοσοφία*, como veremos más adelante (*Metaf.* 1028 b 2-7).

Por último, en el libro Λ, encontramos el despliegue de la *filosofía como teología*. Esta última parece ser la definición más disonante con las anteriores, pues trata sobre un tipo específico de ser, a diferencia de las otras. Aristóteles parece suponer aquí que el verdadero objeto de la filosofía no es otro que la primera sustancia, es decir, Dios¹⁴.

En cuanto a M y N, de acuerdo a estas indicaciones iniciales, caben dos posibilidades. Quizá sea correcto colocarlos dentro del grupo de la *ousiología* de Z-Θ, dado que en ellos se tratan problemas relativos a la sustancia y sus tipos. Sin embargo, también es posible conectarlos con la teología de Λ, ya que lo que se discute es la cuestión de aceptar “otras sustancias” separadas, aparte de la sustancia divina. En lo sucesivo, exploraremos argumentos que nos permiten establecer puentes entre MN y el resto de los libros metafísicos sobre la base de la unidad de la sustancia; lo cual nos indica, ya de entrada, que la *ousiología* no es exclusiva del conjunto Z-Θ, sino que es una teoría transversal a todos los libros¹⁵.

Pues bien, G. Reale (1980), destaca que la cuestión de la unidad de la *Metafísica* se ha abordado, tradicionalmente, en dos direcciones. La primera consiste en asumir la “reconciliación” o “unificación” de las diferentes definiciones, suponiendo la prevalencia de una de ellas por sobre las otras. Esta es la interpretación “sistemática-unitaria”, preeminente en los comentaristas antiguos (p.ej. Averroes o Sto Tomás). La segunda, es la contraria, pues concibe una heterogeneidad de base, según la cual las diferentes definiciones de la *πρώτη φιλοσοφία* son de diferente especie, inconmensurables entre sí, y representan etapas diferentes del pensamiento aristotélico (Reale 1980: 2).

¹⁴ Una interpretación diferente que la presentamos aquí sobre las definiciones de metafísica se encuentra en Gómez-Lobo (1996: 310-12).

¹⁵ Quedan fuera de esta disquisición inicial algunos libros (Δ, Κ, Ι), que omitimos para circunscribir la exposición a lo esencial. Pero esto no significa que no se puedan vincular de alguna manera con el plan general de la *Metafísica* y en específico con el de la *ousiología*. En el capítulo siguiente, hablaremos de ciertos capítulos de Δ, mientras que en la segunda parte dedicaremos la lectura a M y N, con ayuda de algunos puntos de Κ e Ι.

Esta última es la tesis desarrollada, entre otros, por W. Jaeger (1946) e I. Düring (1990), quienes proponen un paradigma “evolucionista”, que consiste en analizar el desarrollo del pensamiento metafísico aristotélico según diferentes fases. La tesis de fondo de este paradigma, es que Aristóteles paulatinamente dejó las categorías platónicas de pensamiento en favor de una teoría de la sustancia sensible. A juicio de Jaeger, Aristóteles transita desde una *metafísica específica* (la teología, resabio del platonismo), hasta una *metafísica general* (la *ousiología*, producto de una reflexión madura). Citamos las palabras de G. Reale (1980) para resumir este punto:

Las diferentes determinaciones del objeto de la filosofía primera, de acuerdo con estos especialistas [entiéndase quienes siguen el paradigma evolucionista], no son conciliables, ya que ellos presuponen que en la base de la filosofía primera hay una heterogeneidad teórica que ha de ser entendida como sucesivos «pasos» en el curso del desarrollo del pensamiento metafísico aristotélico (...) La razón de la imposibilidad de conciliar las dos dimensiones [de la filosofía primera] parece ser la siguiente: la teoría del $\delta\upsilon\nu\ \tilde{\eta}\ \delta\upsilon\nu$ [la ontología], en su fase más madura, es presentada como una «fenomenología de los diversos sentidos del ser» (...) La metafísica entendida como teología, en cambio, es la ciencia de sólo un tipo de ser –concretamente, el inmóvil y trascendente- (...) En el primer caso, podemos decir que es una ciencia universal, pero no en el segundo. Un intento por unificar estos dos puntos de vista (...) no puede ser llevado a cabo. (1980: 4-5¹⁶)

En la lectura evolucionista de W. Jaeger, la ciencia metafísica “genuinamente aristotélica” tiene por objeto la elucidación de la sustancia física, lo cual, en cierto sentido, devalúa el componente teológico, considerándolo como un elemento “extraño”, incompatible, por tanto, con el saber metafísico.

Autores como Ph. Merlan (1953) y J. Owens (1951), entre otros, tienden a favorecer, por el contrario, la teología, oponiéndose con ello al paradigma evolucionista jaegeriano. Según

¹⁶ Traducimos el texto inglés: “The different determinations of the object of first philosophy according to these scholars are not unifiable, insofar as they suppose that at the base of first philosophy there is a theoretical heterogeneity which is to be understood as successive ‘stages’ in the course of the development of the Aristotelian metaphysical thought (...) The reason for the nonunifiability of the two dimensions would seem to be the following: the theory of $\delta\upsilon\nu\ \tilde{\eta}\ \delta\upsilon\nu$ in its more mature phase presented as a ‘phenomenology of the diverse meanings of being’ (...) Metaphysics understood as theology, on the contrary, is science of only one kind of being –precisely, the immobile and transcendent one- (...) In the first case, we can say it is universal but not in the second. The attempt to unify the two viewpoints (...) could not be accomplished.”

estos autores (aunque parten de supuestos distintos¹⁷), la unidad de la *Metafísica* descansa en la preeminencia del componente teológico, es decir, en el estudio de la sustancia suprasensible, separada e inmóvil. Estas lecturas unitaristas, tienden rechazar los criterios modernos de interpretación de la *Metafísica*, que están basados en categorías como “abstracto” o “concreto”, ya que éstos se apoyan en distinciones provenientes del kantismo del siglo XIX y, por tanto, introducen elementos ajenos al espíritu aristotélico (volveremos sobre esto más adelante en este capítulo).

Nuestra postura se acerca a las lecturas unitarias de la *Metafísica* que hemos señalado, pero intenta abordar el asunto de una manera diferente, reconociendo un componente *protológico* como su ingrediente esencial. La tesis de base que seguimos en este capítulo, es que la *protología* permite coordinar y unificar las diferentes dimensiones de la πρώτη φιλοσοφία sobre la base de la *ousiología*. La lectura que ofrecemos recoge el testimonio de otros autores que también han leído la *Metafísica* de esta manera¹⁸. Sin embargo, como se irá aclarando hacia el final de esta primera parte, entenderemos la *ousiología* desde la perspectiva de la separación de la sustancia lo que plantea, por cierto, una aproximación diferente al texto. El propósito último de esta exposición unitaria de la *Metafísica*, es situar adecuadamente los problemas y soluciones planteados en M y N, con lo cual, creemos, se podrá estimar adecuadamente el valor de estos libros dentro de la teoría general de Aristóteles.

§2. las cuatro definiciones de filosofía primera

Tal como decíamos arriba, Aristóteles utiliza la expresión πρώτη φιλοσοφία para referirse a una ciencia que se intenta determinar a lo largo de los libros de la *Metafísica*. El propio filósofo se refiere a ella en algunos lugares como la ciencia buscada (ζητούμενην ἐπιστήμη, *Metaf.* 982a; 1059a 35), en el sentido de una ciencia que precisa determinación. Este pensamiento se mantiene dentro de los catorce libros que componen la obra, sin que se llegue, aparentemente, a una respuesta conclusiva. Esto ha llevado a algunos a sostener que quizá esta es una ciencia “sin nombre” que realmente resulta ser “inhallable” (Aubenque 1974).

¹⁷ Generalmente, se considera la lectura de Merlan como “platonizante” o “neoplatonizante”, mientras que la de Owens es más bien “epistemológica” (Calvo 1994: 38-39).

¹⁸ Por ejemplo, P. Aubenque (1974), G. Reale (1980), T. Clavo Martínez (1994) o E. Berti (1997/2011).

Pues bien, comencemos estudiando estas cuatro definiciones, para ver cómo (o si quizá) es posible entrelazarlas.

2.1 Filosofía como *etiología*¹⁹

Al comienzo del libro I (Alpha), Aristóteles trata sobre a la sabiduría (σοφία), intenta dar una definición y señalar su importancia. Para esto, comienza poniéndonos ante un hecho incuestionable: todos deseamos, por naturaleza, saber (980a 21). Para definir la sabiduría debemos comenzar, entonces, por abordar el conocimiento en general. Luego de organizar las diferentes formas del conocimiento, que van desde el conocimiento sensible (αἴσθησις) hasta aquellas superiores como la ciencia y la sabiduría (980 b- 981b 30), Aristóteles precisa que esta última es una ciencia de “ciertos principios y ciertas causas” (τινας ἀρχὰς καὶ αἰτίας, 982a). El autor trata de aclarar, inmediatamente, el sentido de esta expresión y para ello recurre a analizar el significado que usualmente le damos a aquel que posee esta ciencia, es decir, al sabio (σοφός). Según esto, llamamos “sabio” a aquel que:

- a) Conoce todas las cosas en la medida de lo posible, sin poseerlas todas en particular (982a 7-9; luego en línea 23).
- b) Tiene conocimiento de cosas difíciles, cosas que no son de fácil acceso a los hombres comunes (982a 10). De aquí se desprende que su conocimiento no es sobre cosas sensibles, pues éste es común y fácilmente accesible para todos (Ib.).
- c) El sabio tiene un conocimiento exacto sobre estas cosas (se entiende que sobre los asuntos difíciles) y es el que está en mejores condiciones de enseñarlas a otros (982a 12-13).
- d) Es sabio quien escoge esta ciencia por ella misma y no por su utilidad ni en busca de beneficios futuros.
- e) No obstante, dada la importancia de su conocimiento, su labor no es recibir órdenes del que sabe menos que él, sino, por el contrario, el sabio está en posesión de una ciencia dominante (ἀρχικός, 982a 16), una tal que “ordena” al resto de los conocimientos.

¹⁹ Reale (1980: 6), utiliza la expresión *aitiología*. Etimológicamente, esta expresión nos parece más adecuada, sin embargo, su sentido es menos claro, por lo que preferimos la expresión tradicional *etiología* (siguiendo a Jaeger 1946: 201), haciendo la salvedad que de lo que se habla aquí es de la ciencia de las causas y principios (αἰτίαι καὶ ἀρχαί).

En paralelo con estas definiciones sobre el sabio, podemos obtener algunas ideas sobre la sabiduría, importantes para esta primera determinación de πρώτη φιλοσοφία. Algunas de ellas ya han sido dichas respecto al sabio, por lo que ahora nos centramos sólo en las que nos resultan más relevantes.

En primer lugar, la sabiduría es una *ciencia universal*, pues versa acerca de *lo universal* (τὸ καθόλου) que es, al mismo tiempo, lo más difícil de captar para el común de los hombres (982a 20). Segundo, dicha ciencia, al ser la más universal, es la más exacta ya que se ocupa especialmente de los primeros principios (μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν, 982a 26). Así como la matemática, es más exacta que la geometría por tener menos principios a su haber, la sabiduría será la más exacta de todas por versar sobre los principios más universales²⁰, que, como veremos luego, sólo se pueden reducir a un par²¹.

Tercero, y tal como se dijo arriba, aquel que tiene la sabiduría es el que *mejor puede enseñar a otros*, porque el conocimiento de las causas es el signo distintivo entre alguien que sabe y alguien que sólo posee percepción y experiencia sobre las cosas (981a 25). En consecuencia, quien posee las causas supremas, esto es, las causas o principios primeros, es el que mejor puede enseñar; aquel hombre será, pues, el mejor maestro (982a 29). Esto quiere decir que las causas a las que ahora se alude no pueden ser causas cualquiera, sino, específicamente, *las supremas*, causas de todo (982b 5 y ss.). El sabio, por ende, tiene el conocimiento del *porqué último, el fin último de la naturaleza en su totalidad* (982b 6-7) y es a partir de ello que se pueden conocer las demás cosas (ib.). Según esta definición, conocer el fin último es también conocer el resto de las cosas, al menos “en cierto modo”²².

Por último, se ha dicho que este conocimiento se escoge por sí mismo, sin pretender alguna utilidad posterior, esto se debe a que dicho conocimiento se refiere a lo *cognoscible en grado máximo* (τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ, 982 b1²³), de lo que no se puede desprender finalidad práctica, de modo que la sabiduría será una ciencia teórica, vale decir, contemplativa. La σοφία, entonces, es una ciencia libre, es más, es la única verdaderamente libre dentro de las

²⁰ Sobre la exactitud de una ciencia y su relación con la “simplicidad”, cf. *Metaf.*1078a 9-10.

²¹ A saber, materia y forma.

²² Podríamos decir, siguiendo a Alejandro, “potencialmente”. Cf. Aubenque (1974: 311).

²³ Hacemos notar el paralelo semántico entre esta expresión de Aristóteles (μάλιστα ἐπιστητός) en referencia a los primeros principios con la que Platón utiliza (μέγιστον μάθημα) para hablar del Bien (*Rep.* 505a).

ciencias (μόνην οὐσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν, 982b 27), ya que no está atada a las necesidades de la vida y aquel que se dedique a ella será, por ello, un hombre libre, similar a un dios.

Aristóteles concluye esta sección reafirmando lo dicho con un texto que enfatiza ciertas características que ya hemos descrito:

La divina entre las ciencias es, o bien aquella que principalmente el dios tiene en su posesión, o aquella que se ocupa de las cosas divinas [τις τῶν θείων]. (983a 6-7)

Ocurre, pues, que en la σοφία convergen ambas características, ya que todos coinciden en que *Dios es causa y principio* de todo, no cabe pensarlo de otra manera, y también es cierto que sólo un dios podría poseer en grado máximo semejante conocimiento²⁴. Los hombres aspiramos a esta ciencia para salir de nuestra ignorancia y, de algún modo, intentamos parecernos a los dioses al hacer filosofía, aunque sea por escasos y fugaces lapsos de tiempo.

Estos pasajes ya debieran prevenirnos contra la interpretación que usualmente se hace de Alpha²⁵, porque en ellos Aristóteles es claro en señalar que lo que ha denominado sabiduría no es un conocimiento de cualquier tipo de causa, sino precisamente de aquellas que llamamos *causas primeras* o, mejor dicho, principios.

Para dar mayor claridad sobre este punto, es que el filósofo introduce su célebre teoría de las cuatro causas, teoría que, según su propia indicación, ya ha sido expuesta en la *Física* y que ahora viene a servir como un paso inicial para definir al sabio. Aquel que dice saber algo conoce la causa (αἰτία) de este algo, su por qué o explicación. En virtud de ello, llamamos sabio al que, en sentido general, “conoce las causas” y decimos causa en cuatro sentidos: (i) en relación a la forma o sustancia de una cosa (ii) en cuanto a su materia, (iii) respecto a lo que provoca su movimiento y (iv) hacia dónde tiende este movimiento, es decir, su fin (*Metaf.* 983a 25-33). No nos detendremos en cada uno de estos sentidos de causa (pues, como se ha dicho, un estudio semejante corresponde principalmente a la ciencia física), sino que sólo se

²⁴ Se adelanta aquí la descripción de la divinidad que se realiza en los capítulos 7 y 9 de Lambda.

²⁵ Jaeger, por ejemplo, (1946: 201) considera que el desarrollo aquí expuesto, y que se conecta con la *etiología*, se puede leer a la luz de lo presentado en la *Física* y que correspondería a una versión primitiva de la *Metafísica* que luego será superada por la teoría sobre la sustancia (p. 227). Opinión similar es la de Düring, (1990: 921), quien considera que la lectura de la “genuina” *Metafísica* debería comenzar con lo que Aristóteles sostiene en Gamma.

intenta señalar que para Aristóteles la filosofía (hasta aquí llamada sabiduría), corresponde a un tipo particular de etiología.

Lo cierto es que Aristóteles trae a colación esta referencia a las causas de los entes físicos con el objetivo de ver si acaso quienes han dicho algo acerca de ellas han dicho todo o si es posible hallar “algún otro género de causa” (ἕτερόν τι γένος ... αἰτίας, 983b 5). De modo que el paso por las αἰτίαι tiene un propósito, en cierto sentido, propedéutico, pues, como veremos más adelante, la finalidad de esta disquisición es llegar a la *causa primera*. Luego de pasar revista a los pensadores más destacados que le precedieron (983b 5-988a 17), Aristóteles extrae una conclusión positiva para esta *etiología*: “ninguno de los que han hablado sobre el principio y la causa [περὶ ἀρχῆς καὶ αἰτίας], han mencionado alguna otra fuera de las que hemos establecido en la *Física*” (988a 20-23). Más bien parece que ellos han hablado con poca claridad sobre el asunto, como un niño que balbucea sus primeras palabras (993a 15).

Ahora bien, puesto que se ha demostrado que no hay más causas que las ya mencionadas, el paso siguiente de Aristóteles consiste en colocar todas las opiniones de sus predecesores bajo el escrutinio de una teoría sistemática para ver si sus teorías resisten la crítica. Los últimos tres capítulos de Alpha se ocupan de la crítica y buscan reforzar la postura etiológica de Aristóteles. Los dos libros que siguen, α y Β (II y III), agregan algunos elementos más a lo ya expuesto, en especial Β, que propone una serie de *problemas* (aporías) sobre esta ciencia de las causas. Este último libro en particular se plantea la posibilidad de establecer *una ciencia* como la que se ha descrito. Sin embargo, no encontramos (aparentemente) en este primer bloque de libros una resolución positiva a la cuestión planteada al comienzo: ¿qué quiere decir que la filosofía se ocupa de las causas y los principios? ¿No es acaso este, también, el objeto de la ciencia física? El Estagirita no responde a directamente a estas preguntas y sólo, como hemos dicho, se dejan entrever ciertas alusiones. Habrá que conectar las reflexiones de Alpha con otros libros de la *Metafísica* para apreciar la coherencia del plan general de la obra.

2.2 La filosofía como ontología y *ousiología*

El tenor de los primeros libros de la *Metafísica* (que se han centrado en determinar la *etiología*), parece cambiar súbitamente cuando al comienzo de Γ (libro IV), se sostiene que

la ciencia que ahora buscamos “estudia lo que es en tanto que es y los atributos que le pertenecen por sí mismo” (1003a 20). Aquí se formula por primera vez dentro del texto la expresión τὸ ὄν ἢ ὄν, “lo que es en tanto que es” (o, si se prefiere, el ente en cuanto ente²⁶), como fórmula que especifica el objeto de la πρώτη φιλοσοφία. Es por ello que Heidegger, en sus lecciones sobre Aristóteles, sostiene que aquí, al comienzo de Γ, es cuando realmente nace la ontología occidental, entendida ahora como la *ciencia del ente en cuanto tal* (Berti 2011: 90).

2.2.1 La ciencia del ὄν ἢ ὄν

En sólo una línea y media de texto, el Estagirita parece haber cambiado de orientación e introduce una nueva definición de la filosofía al separarla de todas las otras ciencias particulares. En efecto, sostiene Aristóteles, las otras ciencias no estudian la totalidad de lo que es (καθόλου περὶ τοῦ ὄντος), sino sólo una parte (μέρος) y observan sus atributos particulares (1003a 22-23). Así, por ejemplo, una ciencia como la aritmética estudia una pequeña porción de las cosas, las cosas *en cuanto* números, y extrae conclusiones que se siguen de sus atributos para elaborar sus teoremas (1003a 25). La ciencia que ahora se propone, en cambio, se ocupa del ser *por sí mismo*, es decir, sólo en su condición de ser, y sólo en relación con los atributos que le pertenecen exclusivamente a él (cf. *Metaf.* K4 1061b 20 y ss.).

La universalidad de la ontología que aquí se anuncia es, precisamente, la que ha causado disparidad entre los intérpretes. Al comienzo de este apartado, hemos dicho que buena parte de las dificultades en la definición de πρώτη φιλοσοφία provienen de la aparente imposibilidad de conciliar una ciencia de causas y principios, que parece ser cada vez más específica en su objeto, con una ciencia de lo ente (de “lo que es”) que pretende alzarse como universal y no específica. Este problema se acentuará todavía más cuando Aristóteles introduzca la última definición de filosofía como teología. En el párrafo siguiente

²⁶ En lo sucesivo preferimos seguir la traducción de T. Calvo (1994: 57), quien traduce τὸ ὄν (participio del verbo εἶναι, ser) por “lo que es”, en lugar de “ente”.

volveremos sobre esta dificultad, entregando una respuesta a partir de algunos textos de la *Metafísica*.

Pues bien, para establecer esta ciencia sobre el ser, Aristóteles decide reparar en nuestra manera de hablar sobre él; ya que no es posible estudiar “lo que es” (el ente) sin recurrir al lenguaje. “*Lo que es se predica [λέγεται] de todo*”, comenta el filósofo en alguna parte de B (998b 21) y este principio lo repite en algunos otros lugares de la obra²⁷, de modo que la ciencia del ser en cuanto tal debe partir por analizar nuestro lenguaje y las formas en que usamos o decimos lo que es²⁸.

Partiendo, pues, de la posibilidad de predicar “lo que es” de todo (incluso del no-ser²⁹), lo que sigue es reparar y detenerse en esta polisemia del ser, puesto que “lo que es se dice en muchos sentidos” (o múltiplemente, τὸ δὲ ὄν λέγεται ... πολλαχῶς, 1003a 33); sólo analizando y deteniéndose en esta multiplicidad es que podemos encontrar alguna relación de unidad que nos permita hacer ciencia³⁰.

El resto de Γ se ocupa de algunos principios vinculados a la noción de ser, como el de no-contradicción y del tercio excluido, mientras que la cuestión de la polisemia del ser se retoma en los libros Delta (Δ) y Epsilon (Ε). Aquí se introducen los cuatro sentidos principales del ser y se obtienen algunas conclusiones importantes para nuestro tema, pues estas definiciones se conectan con la antedicha idea de πρώτη φιλοσοφία. Según Aristóteles, “Lo que es” se dice (i) accidentalmente (como cuando decimos que accidentalmente el hombre es músico);

²⁷ Por ejemplo, *Metaf* 1001a 21; 1053b 20. *Tóp.* 121a 15 y ss.; 128a 25-30.

²⁸ Platón ya ha señalado este camino, entre otros lugares, al analizar las formas del discurso y sus implicancias ontológicas en el *Sofista*. Aquí, Platón fue un paso más allá que sus predecesores, cuando, utilizando la figura del extranjero, emprendió una especie de “parricidio intelectual” y negó la tesis de los eleatas que sostienen la imposibilidad de decir “lo que no es”. La tesis de los filósofos de Elea (Parménides, Meliso), llevada a sus últimas consecuencias, nos obliga a sostener que “el ser es uno”, de modo que sólo podemos hablar de él en un único sentido (tesis monista). Con maestría, Platón mostró que no sólo es posible, sino además necesario, aceptar el “no ser” en la esfera de lo decible, esta vez bajo el título de “lo diferente” (*Sof.* 258a y ss.). Platón ha abierto así la puerta para aceptar la multiplicidad de los sentidos del ser, sobre la cual Aristóteles elabora su propia semántica ontológica. Como veremos más adelante, sin embargo, Aristóteles critica que Platón, aun cuando ha descubierto, en cierto sentido, la polisemia del ser, no la desarrolló adecuadamente, y algunos elementos de su teoría de las Formas aún muestran esta inconsistencia (cf. por ejemplo, *E.N.* 1096a 25 y ss.; *Metaf.* 992b 19 y ss. Vamos a volver sobre este problema en el capítulo cuarto). Pese a ello, ya se ha dado el primer paso en la dirección correcta y Aristóteles intentará ahondar en las implicancias de esta cuestión desde su propia ontología.

²⁹ Entiéndase en el sentido de la materia, que es un principio que adquirirá especial relevancia en las discusiones que siguen con los filósofos académicos (*infra* capítulo 3 y 4).

³⁰ Cf. *An. Post.*, 75a 25 y ss.

(ii) por sí mismo (καθ' αὐτὰ), esto es, según las figuras de la predicación o las categorías; (iii) el “es” se dice en el sentido de verdadero y “no es” como falso³¹; (iv) por último, decimos “lo que es” según la potencia o el acto (1017a 8-1017b 9).

La ontología que aquí propone Aristóteles parte del problema de la multiplicidad de sentidos en los que decimos el ser. Sin embargo, la tarea del filósofo no consiste sólo en explicar y estudiar esta multiplicidad, sino y, sobre todo, en encontrar *un elemento unificador*, algo que permita explicar la referencia de cada sentido, una única naturaleza. Dicho de otra manera, partiendo de este πολλαχῶς³², la filosofía debe avanzar ahora hasta *lo primero*, entiéndase el principio mismo de la polisemia del ser, hacia aquello que hace posible la polisemia. Dos textos de Aristóteles enfatizan este punto. Los citamos por separado para resaltar su sentido:

«lo que es» se dice en muchos sentidos, *pero en referencia a una sola cosa y a una única naturaleza* [ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τιὰ φύσιν] y no por simple homonimia. (1003a 33-34)

Idea que se concluye en el pasaje que le sigue:

Pues bien, en cada caso, la ciencia se preocupa fundamentalmente de lo que es primero [τοῦ πρώτου], es decir, aquello de lo que dependen las demás cosas y de dónde reciben su nombre [δι' ὃ λέγονται]. Si esto es la sustancia [ἡ οὐσία], entonces, el filósofo debe comprender los principios y las causas de las sustancias. [τῶν οὐσιῶν ... τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας] (1003b 16-18, las cursivas son nuestras)

Pese a que al comienzo de Γ se ha dicho que la filosofía se ocupa de “lo que es” y de sus atributos, lo que parece conducirnos a una cierta ciencia universal, la fuerza del argumento nos conduce a “orientar” el objeto de esta ciencia hacia lo primero (πρῶτον), que ahora se descubre como la sustancia (οὐσία). Esto quiere decir que dejamos de lado, por el momento, las otras significaciones del ser para centrar la atención en la que aparece como la primera de ellas, o sea, la de *mayor rango*, la sustancia. Aristóteles comprende que todos los sentidos del ser, en última instancia, están referidos a un mismo principio, a un sentido “primario” de

³¹ En el libro E (1026a 34), se invierte este orden, el ser como verdadero y falso es puesto en segundo lugar y las categorías en tercero.

³² Si bien Aristóteles no ofrece prueba alguna de esta multiplicidad, podemos suponer que su argumento tendría una forma similar a la refutación de aquellos que niegan el principio de no-contradicción. Existen algunas cosas sobre la que no es preciso buscar demostración, pues caeríamos en un proceso infinito (*Metaf.* 1006a 5 y ss.), la polisemia del ser es un principio de esta clase. Cf. Reale (1999: 132-133); *Metaf.* 1089a 1-10.

lo que es. El ejemplo que ofrece el filósofo en este punto es tan conocido como significativo, pues deja claro el objeto que busca la filosofía; se analiza el caso de la salud. Utilizamos la expresión “sano” en muchos sentidos: una fruta es “sana” porque conserva la salud, un rostro es “sano” porque expresa salud, una caminata matutina es “sana” porque previene nuestra salud y asistir al médico es “sano” porque gracias a ello recobramos la salud. Aunque todo lo mencionado (fruta, rostro, caminata, médico), dice relación con cosas distintas, existe *una* referencia común que les otorga sentido, en este caso, *la* salud. Lo propio se puede decir del ser: aunque existen muchos sentidos en los que decimos que algo es, todos ellos se reducen a uno, *la sustancia* (*Metaf.* 1003a 35-1003b 9). Así, decimos que una sustancia es de tal o cual cualidad, de tanta cantidad, se encuentra en determinado lugar o está en proceso de llegar a ser o dejar de ser algo. En efecto, el lenguaje cotidiano corrobora esta suposición, pues no decimos simplemente “rojo”, sino “libro rojo” (sustancia + cualidad) ni “camina”, sino “Teeteto camina” (sustancia + acción), de modo que es la sustancia la que en último término hace posible la predicación del ser³³. La mera homonimia³⁴, de la que se habló en la cita anterior, se sustituye ahora por una relación *hacia lo uno* (πρὸς ἓν), que es posible gracias a la referencia a la οὐσία, el sentido primario del ser en cuanto tal.

Al descubrir este principio, Aristóteles da el siguiente paso en la determinación de la πρώτη φιλοσοφία e introduce la tercera definición: la filosofía primera como *ousiología*. Puesto que la investigación sobre los sentidos del ser nos conduce a su sentido primero, Aristóteles concluye que “aquello que, desde antiguo, y ahora y siempre se ha estado investigando y que siempre ha resultado aporético «¿qué es el ser?» [τί τὸ ὄν], resulta ahora en esto: «¿qué es la sustancia?»” (1028b 2-3). La filosofía, considerada como una ontología, *deviene en una investigación acerca de la sustancia*³⁵.

³³ Este es un principio que se repite en varios lugares. Cf. *Cat.* 3b 15-24; *Metaf.* 1045b 25-30; incluso es aludido en Platón, cf. *Sof.* 262b-263a.

³⁴ En *Cat.* (1a), se define la homonimia como la simple igualdad de nombre entre dos cosas que no tienen más en común.

³⁵ Cabe destacar la opinión de J. Owens (1978: 317 y ss.) al respecto: hay en Z una “reducción” de la ontología (tal como se planteó en Γ) a la *ousiología*. Tal consideración sólo es admisible si se supone una discontinuidad entre ambas propuestas. Como intentamos mostrar aquí, la ontología conduce, necesariamente, a una *ousiología*, pero esto no significa “subsumir” una en la otra, sino, más bien, articular la una con la otra. Aristóteles es claro en el párrafo que citamos: la pregunta por el ser *es* la pregunta por la sustancia, porque éste es su sentido primero.

Anteriormente (en Delta), se ha precisado que la palabra principio (o primero) se dice en varios sentidos, según la naturaleza de algo, según su noción o según su conocimiento (como veremos detalladamente en el capítulo que sigue). La sustancia es el sentido primero del ser en estas tres acepciones. He ahí la razón de por qué la ontología deviene en *ousiología* y (puesto que los filósofos anteriores no han planteado adecuadamente la cuestión), por qué su estudio ha resultado aporético desde siempre.

2.2.2 La πρώτη φιλοσοφία como *ousiología*

Los libros centrales de la *Metafísica*, Z, H, Θ (VII, VIII y IX), se ocupan del estudio de la sustancia y mantienen una cierta continuidad literaria entre ellos, por esta razón algunos especialistas creen, como se ha dicho, que aquí se encuentra la “verdadera” propuesta de Aristóteles (Jaeger, 1946: 227 y ss.). El libro Z es el más extenso de los tres y se ocupa, única y exhaustivamente, de la cuestión de la οὐσία, intentando definirla en contraste con otras opiniones. Mientras que los otros dos libros, continuando con esta discusión, complementan el discurso considerando a la sustancia desde las dimensiones del acto y la potencia.

Z comienza con una alusión a aquellos que previamente han hablado sobre la sustancia, pues la controversia sobre ella no está aún resuelta. “Algunos, sostienen que [la sustancia] es *una* [ἓν], otros, más de una; algunos que son finitas, mientras que otros infinitas” (1028b 4-5). Algunos, piensan como sustancias únicamente a los cuerpos naturales y otros creen más bien que se trata de los límites de los cuerpos (como los pitagóricos, que aceptan el punto, la línea y la unidad como sustancia). Finalmente, hay quienes, como Platón y los académicos, que separan las sustancias de las cosas sensibles y plantean que ellas son realidades *eternas e invisibles*, tales como las Formas, los números y sus principios (1028b 10-25³⁶).

Partiendo, pues, de semejantes discrepancias, la πρώτη φιλοσοφία se pregunta, principal y especialmente (καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον), qué es el ser en el sentido de la sustancia (1028b 5). La *ousiología* que propone Aristóteles, en consecuencia, inicia su estudio desde lo que ya

³⁶ Esta es la clasificación desde la que parten M y N, por lo cual volveremos sobre ella en los capítulos subsiguientes.

han reconocido otros, los más sabios, e indaga si sus opiniones se sustentan o no³⁷. El libro Z, sin embargo, sólo se centrará en discurrir acerca de la sustancia en general, que es la sensible (admitida por la mayoría), dejando para más adelante la pregunta de si hay sustancias eternas y separadas (1028b 25-30, en clara alusión a los libros Λ, Μ y Ν).

La pregunta fundamental de la filosofía se traslada, entonces, a la siguiente: *¿cuál de estas nociones es la que, con más propiedad, puede ser denominada sustancia?* Dicho de otro modo, *¿cuál de las opiniones de los filósofos es οὐσία en sentido primordial, la física o la metafísica?* En Z se ofrece una larga y compleja explicación sobre este punto que no podemos detallar aquí. Recordemos que la finalidad de este capítulo es simplemente encontrar el eje temático de la *Metafísica*, por lo que sólo repasaremos algunos elementos esenciales de esta teoría de la sustancia.

Ahora bien, en esencia, el argumento de Z se puede esquematizar del siguiente modo³⁸. Partiendo de las diferentes acepciones que le damos a la palabra sustancia, podemos identificar cuatro “candidatos”³⁹: (a) esencia (τὸ τί ἦν εἶναι), (b) el universal (τὸ καθόλου), (c) el género (τὸ γένος) y (d) el sujeto o sustrato (τὸ ὑποκείμενον). Aristóteles propone analizar estas denominaciones, con la idea de encontrar (en todas o en alguna de ellas), la sustancia, partiendo por la expresión “sujeto”.

El sujeto es “aquello de lo cual se predicán las cosas, pero él no se predica de ninguna otra” (1028b 36); en consecuencia, el sujeto sería, por decirlo así, el término de la predicación⁴⁰. Por ello, la οὐσία pareciera identificarse con lo que ahora llamamos ὑποκείμενον. No obstante, el análisis semántico nos conduce a ser aún más precisos, porque sujeto también se

³⁷ Análogo método al que ya vimos en los capítulos centrales del libro A. Nos parece que aquí hay, también, rasgos del método *peirástico* que es propio de Μ y Ν (véase *Apéndice 1*).

³⁸ Lo que sigue es un esquema ajustado y parcial de los principales temas de Z, con la finalidad de completar la definición de πρώτη φιλοσοφία como *ousiología*. En los capítulos siguientes, ampliaremos algunas de estas ideas. Un mapa más detallado de este libro puede encontrarse en la obra de F. Lewis (2013: 9-40) y en los comentarios de D. Bostock (1994) a Z y H.

³⁹ Como veremos luego, estos cuatro candidatos sólo se reducen a tres: materia (que se asocia al sujeto), forma (contenida, de cierto modo, en el universal y la esencia) y el compuesto, como la unión de los otros dos. E. Berti (2011: 101) comenta jocosamente que la expresión “candidatos” (común en los estudios de este tema), es una metáfora deportiva, que probablemente han introducido los intérpretes de habla inglesa, muy aficionados por los deportes.

⁴⁰ Calvo Martínez traduce ὑποκείμενον por “sujeto” y nosotros seguimos su traducción. Pero también podría traducirse como “sustrato” y es que ὑποκείμενον significa literalmente “lo que yace bajo” (ὑπὸ - κεῖται) Cf. L.S. (1996: 1884). Mantenemos, sin embargo, el término “sujeto” porque Aristóteles enfatiza en estos pasajes la noción de un “sujeto de inherencia” de los accidentes.

dice en diferentes sentidos: decimos que la materia es sujeto, así como también la forma y el compuesto de ambas (1029a 1-5).

Los que sostienen que la sustancia es ὑποκείμενον, priorizan el primero de estos sentidos, es decir, el sujeto como materia (1029a 26). Pero olvidan que οὐσία también tiene otras acepciones, mayoritariamente aceptadas por todos, y es que se dice que ella es: (i) algo capaz de *existencia separada* (χωριστός), es decir, independiente y (ii) *algo determinado* (τόδε τι⁴¹). La materia (ὕλη), por el contrario, no parece responder con claridad a ninguna de estas dos características. En otro lugar del *corpus*, Aristóteles ha definido la materia como “el sustrato capaz de recibir la generación y la corrupción” (*GC* 320a 2); sin embargo, más adelante en *Z*, puntualiza que ella tiene un elemento de indeterminación que le corresponde por naturaleza (*Metaf.* 1036a 9-10; *Fís.* 209b 9). La materia no es determinada porque ella es aquello que “soporta” a los accidentes, que en este caso son sus determinaciones. Si pensamos, por ejemplo, en una cosa cualquiera, un libro, el sujeto es aquello que permanece una vez quitadas todas las cualidades, color, figura, peso, etc., pero esto no es, en sí mismo, *algo determinado*⁴². Los accidentes no existen por sí solos, sino que sólo se dan en un sujeto. No existe simplemente un “azul”, ya que el color siempre es color *de* algo. Por lo tanto, el sujeto es sustancia, en el sentido en que es capaz de existencia independiente (y por la misma razón la materia también lo es en cierto sentido), pero al no ser algo determinado, ella queda relegada a un segundo plano: no satisface del todo las condiciones que el análisis propone sobre la sustancia (1029a 25-30.). Según esto, la forma y el compuesto serían *más sustancia* que la materia⁴³.

⁴¹ Estas delimitaciones del concepto de οὐσία pueden valer como argumento para defender el uso de la palabra “sustancia” como traducción en vez de “entidad”. En efecto, en castellano no resulta extraño utilizar la palabra “sustancia” para denominar a “algo que posee existencia independiente” o “algo determinado”. Nótese, por ejemplo, expresiones como “lo sustancial (o la sustancia) de un asunto” o “el medicamento se compone de tal o cual sustancia”. Estas expresiones tendrían un sentido más confuso para nosotros si ponemos la palabra “entidad” en ellas (cf. Reale, 1999:160).

⁴² De ahí que es posible colegir que la materia, en Aristóteles, es más que un concepto sensible, pues pasajes como estos dejan ver que también es una noción puramente analítica, un presupuesto necesario para explicar el cambio en los entes (cf. *Metaf.* 1036b 35: “ciertas cosas, aun no siendo sensibles, tendrán materia”). En el capítulo tercero, veremos que la noción de *materia inteligible* será clave para entender la discusión sobre los números.

⁴³ Recalamos que Aristóteles no niega que la materia pueda ser sustancia “en un cierto sentido” (de hecho, lo es, cf. 1042a 31), aunque lo será “en menor grado” en comparación con el compuesto y la forma (cf. *Fís.* 193a 9-15; 193a 29-30; 193b 8).

Siguen en esta clasificación universal y género⁴⁴. Los platónicos, han pensado que el universal es la sustancia, pero se equivocan, pues olvidan que la οὐσία es algo *propio de cada cosa*, mientras que lo universal -como su nombre lo indica- es *aquello que se predica de muchos individuos* (1038b 10). Si bien es cierto los universales poseen un elemento determinado, en cuanto representan la forma de los individuos, no podemos pensarlos como separados o capaces de existencia separada (1038b 15-18). Citando las palabras de E. Berti:

Según Aristóteles, Platón se equivocaba porque los universales son solamente predicados de realidades individuales, de sujetos individuales; no existe el hombre universal para Aristóteles (...), la verdadera sustancia son los individuos a los que pertenece esta característica de ser hombre (...) [sólo] existen los hombres singulares. (2011, 102).

La tesis platónica de las ideas-sustancia debe ser rechazada, cree Aristóteles, porque incurre en numerosas inconsistencias que contradicen la realidad de las cosas (1039b 15, volveremos sobre esto en el capítulo 4).

Al negar el título de sustancia a los universales, Aristóteles afirma el valor del individuo concreto, el ente individual; Sócrates en vez de la idea de hombre que hay en él. Por ende, el compuesto (τὸ σύνολον) resalta como sustancia en sentido pleno. En efecto, en él encontramos los dos rasgos antes mencionados: *existencia independiente* y *determinación*. Es por ello que la mayoría acepta, únicamente, como sustancias a los entes sensibles y es que esto parece atenerse mejor a los hechos que suponer elementos invisibles como lo hacen los platónicos (1029a 30).

No obstante, esta respuesta no satisface del todo a Aristóteles por dos razones: primero porque, dado que los entes sensibles están sujetos a corrupción (ya que poseen materia, de suyo uno de los principios de cambio), no es posible hacer ciencia sobre ellos (1039b 30-31) y, segundo (y esta es quizá una razón todavía más decisiva), porque es preciso encontrar, en el compuesto, *la causa que le otorga la cualidad de sustancia*, es decir, encontrar su *elemento primero*. Dicho de otra manera, si reconocemos al compuesto como sustancia y decimos que es algo determinado e independiente, la pregunta que corresponde hacer es: ¿y a qué se debe que el compuesto tenga estas características?; *¿cuál es el principio de sustancialidad del*

⁴⁴ Volveremos sobre ellos con más detalle en el capítulo cuarto, a la luz de su exposición crítica.

compuesto? Resta considerar, entonces, al último candidato, la esencia para dar luz a esta cuestión.

La esencia (τὸ τί ἦν εἶναι⁴⁵), ateniendo a los sentidos usuales, es aquello que *se dice de cada cosa por sí misma* (ἐκάστου ὃ λέγεται καθ' αὐτό, 1029b 14), por lo tanto la esencia es aquello que se expresa en la definición de algo. La esencia responde a un “qué es” algo y esta respuesta la articulamos en una definición. La definición, por ello, será expresión de un “qué es”, es decir, de una esencia y esto sólo es válido, como se ha establecido antes, para la sustancia (1030b 5). No podemos decir, en efecto, que definimos algo cuando sólo entregamos elementos accidentales; por ejemplo, si preguntamos “¿qué es un hombre?”, nuestra respuesta no puede ser “el hombre es músico”, porque esto no vale como definición, no ofrece ningún atributo esencial. La definición adecuada a esta pregunta tendrá que ser: “hombre es un animal racional”, ya que el “ser racional” no es algo que acaece, accidentalmente, al “ser hombre”, sino de manera esencial. Miradas las cosas desde esta perspectiva (es decir, desde un punto de vista más bien “lógico”), la sustancia, se puede identificar con la esencia (1031a 15).

Pero no es la única manera de mirar el asunto, pues también hemos de atender a la “realidad” de las cosas, esto es, a la *causa de su ser*. En Z, el análisis de la sustancia se presenta en dos niveles, por así decir: primero, en un análisis “conceptual” (Aristóteles dice λογικῶς, es decir, ateniéndonos al lenguaje, 1041a 29) y también en un análisis “físico” (φυσικῶς), o sea, desde la realidad efectiva de las cosas⁴⁶. En el primer sentido, la sustancia se entiende como la esencia; en el segundo, en cambio, la sustancia es la *forma* (μορφή/εἶδος). En A (983a 25), ya se ha mostrado que esencia y forma responden al porqué último de cada cosa, pues cuando preguntamos por la definición de algo buscamos una respuesta que apunte a su forma, es decir, a su causa o explicación última⁴⁷. Citamos las palabras del Prof. Mittelmann (2010): “Aristóteles parece preguntarse qué es lo que buscamos al buscar la esencia de algo, y responde que, en toda búsqueda significativa, la esencia es aquel rasgo que responde adecuadamente a la pregunta «por qué» (διὰ τί)” (p.867). La forma, por consiguiente, es la

⁴⁵ Nuevamente seguimos la traducción de Calvo Martínez. Algunos (V. García-Yebra, por ejemplo), traducen este término por *quiddidad*, siguiendo la tradición escolástica.

⁴⁶ Cf. expresiones similares en *Tóp.* 105b 21; *GC* 335b

⁴⁷ En 1043a 35 y ss. se reafirma esta tesis al identificar esencia y forma (y acto como se verá luego).

causa primera del ser de las cosas, esto es, su *causa formal* (1041b 27-28). Ante la pregunta que se hacía arriba: “¿qué es lo que otorga sustancialidad al compuesto?”, podemos responder ahora, con seguridad, la forma, ya que ella es la que *informa* y *delimita* a la materia (Bostock 1994: 244-6⁴⁸). Leemos la respuesta definitiva de Aristóteles en Z17, en un texto que se ha vuelto canónico:

Y puesto que la existencia [de la cosa] debe conocerse y darse, es evidente que se pregunta acerca de la materia por qué es [tal cosa]. Por ejemplo «¿por qué estos materiales son una casa?»: *porque en ellos se da la esencia de casa (...)* Por consiguiente, se pregunta por la *causa de la materia (que no es otra que la forma)*, causa por la que aquella es algo- Y esta es, por su parte, la entidad [οὐσία] (1041b 5-9, las cursivas son nuestras)

El traductor aquí (T. Calvo) precisa que las cosas deben “conocerse y darse” (ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν), resaltando con ello la diferencia entre el análisis *logikos* y *physikos* que señalamos antes. Esto es, precisamente, lo que Aristóteles ha discutido a lo largo del análisis de Z. Si bien es cierto que, desde el punto de vista de la definición, la esencia es la οὐσία, desde la *physis* de la cosa, es decir desde su causa primera, la οὐσία es la forma (exploraremos nuevamente estos argumentos en el capítulo siguiente).

Algunos, han acusado de ambigüedad al pensamiento de Aristóteles sobre la sustancia, especialmente si leemos estas declaraciones de Z17 en paralelo con el capítulo quinto de las *Categorías*⁴⁹. Allí se puntualiza lo siguiente:

Entidad [οὐσία], la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: *el hombre individual o el caballo individual*. Se llaman *entidades secundarias las especies* [εἶδος] a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas 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. (*Cat.* 2a 10-15, las cursivas son nuestras)

⁴⁸ J. Ackrill (1987: 227), puntualiza que la forma es la “causa del ser sustancial del compuesto” (cf. también, Lewis 2013: 274 y ss.).

⁴⁹ Por ejemplo D. Graham (1987: 15, 54, 81), quien destaca la inconsistencia de la propuesta aristotélica, lo que daría lugar a “dos sistemas”, aquel del *Organon* y el del conjunto *Física-Metafísica*. Véase la crítica a Graham en Wedin (2000). Trataremos nuevamente este punto en el capítulo que sigue.

Pareciera que se presentan aquí dos ideas contrarias: en Z se dice que la οὐσία, en primer lugar, es forma, pero en *Categorías* se dice que ésta corresponde a los individuos. En realidad, tal cuestión no es un problema para Aristóteles, porque ya hemos destacado que la determinación de la sustancia tiene distintos matices y enfoques. Si se lee el libro Z con una mirada global, pronto se descubre que la respuesta del autor sobre qué es la οὐσία abarca en cierto sentido a todos los candidatos que se mencionaron al comienzo. De acuerdo a las características allí expuestas, tanto la materia como la forma y el compuesto pueden ser consideradas οὐσία *en cierto sentido* o poseen alguno de los rasgos antedichos. En este sentido, la materia, pese a que es indeterminada, cuenta con la propiedad de la “subjetualidad”, si es que la pensamos como sujeto de inherencia (1042a 30 y ss.); mientras que la forma y el compuesto cumplen con todos los requisitos mencionados y serán sustancias en sentido propio. La diferencia, más bien, viene de la manera en la que consideramos las cosas: la experiencia nos indica que sin duda los individuos concretos serán sustancias, pero desde la perspectiva ontológica o desde el ser de las cosas, la forma es la sustancia en sentido primero (agregamos más argumentos en el capítulo que sigue, *infra* §5-7).

La propuesta *ousiológica* continúa en los libros H y Θ, agregando al estudio la dimensión del movimiento y las nociones de *potencia* y *acto* (δύναμις καὶ ἐνέργεια). Destacamos algunos elementos importantes de estos libros que nos serán útiles para más adelante. (i) Potencia y acto son principios de todas las sustancias sensibles, del mismo modo en que decimos que materia y forma lo son del compuesto (H, cap.2). (ii) Estos son los *principios del movimiento de los entes*, son, por así decir, la manera dinámica de considerar a la materia y forma: por lo tanto, la potencia es a la materia lo que el acto lo es a la forma (1042b 9; 1043b). (iii) De aquí se sigue que su significación *no se reduce sólo al movimiento*, sino que potencia y acto son verdaderamente dos *modos de ser* (1046a; 1048a 25). En efecto, *ser en potencia* significa que algo *aún no es en acto*, tal como decimos que Hermes *está en potencia* en la madera antes de que el escultor la talle para llevarla a su realización (1048a 30). Según esto, el *ser en acto* precede a la potencia, en cuanto es su término o realización plena. (iv) Miradas las cosas desde el punto de vista ontológico, debemos postular, entonces, la *anterioridad del acto respecto de la potencia* (Θ, cap. 8). El acto es anterior a la potencia, entonces, en un triple sentido: *de acuerdo a la noción* (es decir, al conocimiento), *de acuerdo al tiempo* (porque toda generación depende de un ser ya en acto) y *en cuanto a la sustancia* (ya que el

acto es condición primera de la existencia, 1050b, este es uno de los puntos centrales de la controversia con la Academia respecto a los números, volveremos sobre él en el capítulo tercero).

Pues bien, el complejo de libros que componen la propuesta *ontológico-ousiológica* de la *Metafísica* constituyen un paso importante para la determinación de la πρώτη φιλοσοφία que aquí intentamos. En efecto, en ellos se destaca en toda su complejidad la cuestión de la sustancia y esta complejidad se acentúa sobre todo si contrastamos lo dicho con la siguiente propuesta de filosofía primera, la ciencia teológica que pasamos a analizar.

2.3 La ciencia teológica como πρώτη φιλοσοφία

En una lectura lineal de la *Metafísica*, los libros que siguen a Θ, a saber, I, K y Λ (libros X, XI y XII), parecen romper la continuidad de los libros centrales sobre la sustancia, pues reintroducen nociones ya vistas, agregando algunos nuevos problemas⁵⁰. En especial Lambda es el que más llama la atención, porque agrega una tercera (o cuarta⁵¹) idea sobre la πρώτη φιλοσοφία, la idea de una ciencia teológica. Ya hemos adelantado que esta nueva definición es quizá la que más suscita polémica entre los estudiosos y comentaristas de Aristóteles, ya que parece apuntar a una “dualidad irreconciliable”, a “dos concepciones radicalmente distintas” de la metafísica del filósofo (M. Frede 1987: 83). ¿Cuál, entonces, se ha de considerar la “verdadera metafísica”, de Aristóteles, aquella del bloque *ontología-ousiología* o la de este nuevo eje de la teología? Cuantitativamente, no hay duda: los libros sobre la sustancia sobrepasan por mucho al tratamiento de la teología que sólo ocupa el libro Lambda

⁵⁰ En efecto, en Iota encontramos una larga discusión de conceptos tales como “uno”, “semejante” o “contrario”. Mientras que Kappa resume los contenidos de los libros anteriores (desde B hasta E) e incluso agrega ideas de la *Física*. Paul Natorp, por ende, consideró espurias algunas partes de estos libros, cimentando una lectura que varios especialistas posteriores mantuvieron. W. Jaeger (1946: 196 y ss.), por su parte, pensó que I y K corresponden a interpolaciones tardías, quizá propias de una “metafísica original”, difícilmente conciliables con el plan del conjunto ZHΘ. Paul Gohlke (1954: 13 y ss.), comparte una opinión similar, con la salvedad que, para él, I, K y Λ forman la metafísica tardía de Aristóteles. Reale, en cambio, (1980: 278-280) considera que I y K son textos *preparatorios* para el desarrollo de la sustancia inmóvil de Λ, M y N, pues cierran el tratamiento iniciado en B. Compartimos esta última opinión, que veremos confirmada en los capítulos que siguen (en especial 3 y 4).

⁵¹ Si es que consideramos *ontología* y *ousiología* como definiciones separadas.

(y más específicamente una parte de él, los últimos cuatro capítulos⁵²). Sin embargo, como veremos en lo sucesivo, este es un criterio extrínseco que poco ayuda a orientar la discusión. Lo que nos interesa, más bien, es mostrar cómo ambos bloques se unen, pues consideramos que aquí, en la teología, se presenta un elemento importante, que nos permite guiar la discusión posterior sobre números e Ideas.

Si bien nadie pone en cuestión que el lugar donde encontramos el tratamiento teológico de Aristóteles es Lambda, la propuesta de una ciencia teológica la podemos encontrar mucho antes, en Epsilon, en concreto en el capítulo primero. Allí, Aristóteles introduce su conocida clasificación de las ciencias que tiene en cuenta tanto los objetos a los que ellas se dirigen como su principio. Cada ciencia se ocupa de una manera particular de un *género distinto de lo que es* (περὶ γένους τι τοῦ ὄντος, 1025b 19). Según esto, se establece una clasificación general, tenemos ciencias: teóricas, prácticas y productivas. Las dos últimas están referidas a la ética, la política y las distintas artes (τέχναι), y se caracterizan porque en ellas *el principio está en el hombre*, ya sea en el que actúa o en el que produce (Ib.). Las ciencias teóricas, en cambio, se ocupan de los principios de los seres, pero sin otra finalidad más que su conocimiento. Y es que el verbo θεωρεῖν (observar, contemplar), ya nos indica la característica de este grupo de ciencias; de modo que volvemos a lo que ya se dijo en A2, las ciencias teóricas son aquellas que se buscan por sí mismas, sin pretender un resultado ni práctico ni productivo.

Tres son, pues, las ciencias teóricas: física, matemática y teología (θεολογική). Si bien todas se ocupan de algún aspecto del ser, lo hacen de manera distinta y según la propia naturaleza del género que estudian. La física indaga acerca de los principios de los entes *móviles y separados* (περὶ χωριστὰ ... ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, 1026a 14⁵³), la matemática lo hace sobre entes que son *inmóviles pero incapaces de existencia separada* (περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ, Ib. l.15) y la ciencia teológica se refiere a cosas *inmóviles y capaces de existencia separada* (περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα, Ib.). Es preciso señalar que la referencia al carácter “separado” de los entes, debe leerse a la luz de lo que se afirmó en Z, es decir, entre otras cosas, según su

⁵²Aunque no es el único lugar del *corpus* que trata de la sustancia divina. La definición ya está anunciada en *Metaf.* E1 (como expondremos en lo que sigue) y es desarrollada en parte en *Fís.* VIII. Cf. Elders (1972: 10-14), para una discusión sobre el tema.

⁵³Literalmente, se ocupa de cosas “separadas, pero no inmóviles”, siguiendo la versión de Ross (1958), véase la enmienda de T. Calvo (1994: 268, nota 5).

capacidad de existencia independiente. Los entes móviles, los individuos sensibles, son independientes, las cosas matemáticas, los números, no lo son, como veremos más adelante. La sustancia divina, por su parte, es aquella que posee el mayor grado de independencia debido a su naturaleza. Como se aprecia, la cuestión de la separación ya se encuentra en el trasfondo de la definición de πρώτη φιλοσοφία, con lo cual comienza a perfilarse aquí el horizonte de la *separabilidad* que discutiremos en los capítulos siguientes.

Pero volvamos al punto, Aristóteles no duda que esta última ciencia, la teológica, se ocupa de lo divino (θεῖον), pues estos son precisamente los caracteres que definen a la divinidad (idea que comparte con Platón, como veremos en el capítulo cuarto. Cf. *Fed.* 79e; *Banquete* 206c; *Fedro* 249c.). En consecuencia, ésta será la ciencia más excelsa, pues no sólo se elige por ella misma (así como las otras dos), sino que además ocupa del objeto más perfecto, lo inmóvil (ἀκίνητον) y eterno (αἰδῖος).

Sin embargo, hacia el final de E1, Aristóteles se muestra cauto al afirmar la existencia de una ciencia como la aquí descrita y condiciona su tratamiento a la cuestión general de la οὐσία, de modo que, sólo si logramos afirmar la existencia de una sustancia suprasensible, inmóvil y eterna, entonces la teología viene a ocupar el lugar de ciencia suprema o filosofía primera. Los pasajes en cuestión han sido largamente discutidos, pero resultan centrales para comprender el sentido de la ciencia teológica aristotélica, así como su relación con las anteriores definiciones de πρώτη φιλοσοφία. El primero de estos textos afirma lo siguiente:

Por otra parte, *si existe alguna realidad eterna, inmóvil y capaz de existir separada*, es evidente que el conocerla corresponderá a una ciencia teórica: no, desde luego, a la física (pues la física se ocupa de realidades móviles), ni tampoco a las matemáticas, sino a otra que es *anterior* a ambas.

Y luego se concluye:

Así pues, *si no existe ninguna otra entidad [οὐσία] fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera*. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta [ciencia] *será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera*. (1026a 10-13; 27-30, las cursivas son nuestras)

La filosofía que aquí se describe es una ciencia anterior (*προτέρας*) a las otras y universal (*καθόλου*), pues discurre acerca de lo primero (*πρῶτος*), esto es, la *primera sustancia*, es decir, la divinidad.

Decimos que Aristóteles es cauto en este punto y deja abierta la posibilidad a que la física sea la ciencia primera. Sin embargo, esta posibilidad queda rápidamente descartada si miramos el resto de los libros que componen la *Metafísica*. Y es que en E1, tal como lo señalamos en el apartado anterior, se abre la puerta para el tratamiento detallado de la sustancia de los libros centrales, en la idea, primero, de que la sustancia es el sentido más propio del ser y, segundo, que un estudio sobre ella nos conducirá a la sustancia suprasensible y al posterior tratamiento de las “otras sustancias” separadas (*Metaf.* 1028b 25; 1029a 30).

Pese a esto, se podría objetar que los libros Z, H y Θ no incluyen un tratamiento de la sustancia divina, sino que sólo abordan la cuestión desde los principios materia/forma y potencia/acto, es decir, desde los principios ontológicos de los seres sensibles y móviles. Lo que implica una falta de continuidad entre E y Z. Esto condujo a muchos especialistas a pensar que la cuestión de la teología no es propia de la *ousiología* y que más bien corresponde a una etapa diferente del pensamiento aristotélico, sea una etapa de juventud (Jaeger) o la última etapa de su vida (Gohlke y Wundt; cf. Reale 1980: 7). Esto nos lleva a dos conclusiones contradictorias: o bien la teología es una etapa superada para el pensamiento aristotélico tardío, o ella es la culminación de un proceso que arranca, justamente, con las insuficiencias que plantea el estudio de la sustancia física. En el primer caso, Aristóteles aparece al alero del platonismo, en el segundo en sus antípodas. Sea cual sea la alternativa, lo cierto es que interpretar las cosas de este modo nos lleva a disociar *ousiología* y teología, y nos conduce a una interpretación dualista de la *Metafísica* y del pensamiento metafísico de Aristóteles que aquí queremos evitar. En el apartado siguiente veremos de qué modo es posible entrelazar estas dos ideas de la *πρώτη φιλοσοφία* sobre la base, precisamente, de la sustancia como el elemento unificador.

§ 3. La articulación de la *πρώτη φιλοσοφία*

Después de esta exposición introductoria de la *Metafísica*, el lector bien puede preguntarse, ¿qué se puede decir como palabra definitiva sobre el caso de la unidad de la *Metafísica*? Dada

la complejidad de la obra que ahora nos ocupa, toda solución es susceptible de ser discutida, de modo que no cabe respuesta final y categórica sino sólo aquella que parece ser más razonable que otras.

Es en virtud de esto que proponemos buscar la unidad conceptual de la *Metafísica* a la luz de lo que hemos denominado un *enfoque protológico*, en el cual se enfatiza el elemento “primero” del saber filosófico. Este enfoque, según veremos, nos permite entrelazar los libros metafísicos y esclarecer ciertas “constantes” dentro del pensamiento filosófico aristotélico, las cuales nos conducirán, finalmente, a una *teoría general de la sustancia* o *ousiología*. En otras palabras, a partir de una cierta mirada *protológica* es que la *Metafísica* se nos revela como una *ciencia acerca de la sustancia*. En esta lectura inicial, ya hemos evidenciado esta conclusión, pero en lo que sigue mostraremos algunos puntos adicionales que nos permitirán vislumbrar de mejor manera la complejidad de la *ousiología* aristotélica y de qué modo ella culmina en una discusión acerca de las sustancias separadas.

3.1 “Principio” y “Primero” en la *Metafísica*

En lo que sigue mostraremos de qué modo la mirada *protológica* permite conectar los libros metafísicos para profundizar en la definición de la *ousiología* en el capítulo siguiente. Para ello es necesario retroceder un paso y atender, antes, a las expresiones “principio” (ἀρχή) y “primero” (πρῶτον), tal como Aristóteles las describe en el texto de la *Metafísica*. Como es de suponer, nuestra idea de *protología* tiene presentes los significados de estos términos, por lo cual es preciso partir por aquí, antes de avanzar a los argumentos subsiguientes.

3.1.1 La semántica de ἀρχή hasta Aristóteles

En una mirada sucinta, el término “principio” (ἀρχή), como todos los términos fundamentales de la lengua griega, tiene una larga historia, que remonta a los orígenes de la cultura helena.

Atendiendo a estos usos primitivos, no filosóficos, el sustantivo femenino ἀρχή, se puede rastrear hasta los poemas homéricos (cosa nada extraña, pues lo mismo se podría decir de

casi todas las palabras griegas), donde ya significa *origen, comienzo o causa*⁵⁴. Así, en *Ilíada* (XXII, 116) se habla de la “causa de la disputa” (...*νείκεος ἀρχή*), y en *Odisea* (VIII, 81) del “origen de la desgracia” (...*πήματος ἀρχή*). La palabra *ἀρχή* también era utilizada en sentido adverbial, para designar a algo que proviene “desde el origen”, es decir, “desde antiguo” (*ἐξ ἀρχῆς*), como en el caso de la herencia familiar (*Od.* I, 188), del origen del arte de la caza (Jenofonte, *Sobre la caza*, 12,6) o quizá, simplemente, para expresar que las cosas “siempre han sido de este modo” (Heródoto, *Hist.*, II,28). De aquí se deriva el adjetivo *ἀρχαῖος*, “antiguo,” que está recogido en nuestras palabras castellanas, “arcaico” o “arqueología”, esta última, literalmente, una “ciencia de lo antiguo” (Corominas 1987: 59, 63).

Una ligera variación del sentido de *ἀρχή* resuena también en expresiones tales como las de Demóstenes, cuando recomendaba a los atenienses revisar sus “bases” morales para que ellas fueran las correctas (*Olímpicas* 3,2) o en las del poeta Píndaro que habla de los “principios” que han sido puestos por los dioses (*Nemea* I, 8). Aquí, *ἀρχή* también viene a significar *fundamento o base* de algo. No es difícil comprender, por lo mismo, que el vocablo *ἀρχή* está asociado, además, con aquel que *dirige, manda o gobierna* (*ἄρχων*, literalmente es “el primero” dentro de una línea de mando). En griego, se utiliza el plural, *αἱ ἀρχαί*, para referirse a los magistrados o las autoridades, sean estas políticas, religiosas o militares (*LS* 1996: 252). Tal como veremos a continuación, todos estos sentidos del término principio, serán recogidos, de una u otra manera, en las diferentes teorías filosóficas griegas y en especial por Aristóteles, quien los supone dentro de su mirada *protológica* de la *Metafísica*.

Hasta aquí las referencias textuales nos son útiles para mostrar el uso corriente de esta palabra, pero, pasando a sus usos filosóficos, la recurrencia textual de *ἀρχή* es algo más difícil de rastrear y es preciso interpretar los diferentes testimonios para comprender el sentido subyacente en ellos. Comúnmente, se cita la opinión de Anaximandro dentro de los primeros usos filosóficos de *ἀρχή*, pues en él ya encontramos el sentido de *primer elemento o primera causa* de los entes (cf. Guthrie I, 83; Jaeger 1952: 30). Según el conocido testimonio de Simplicio (*DK* 12 A9), Anaximandro habría utilizado la expresión de *lo ilimitado o lo infinito* (*τὸ ἄπειρον*) para describir el principio de todas las cosas; siendo, por lo tanto, el primero en

⁵⁴ Los lingüistas rastrean el vocablo *ἀρχή* en la raíz indoeuropea *herg-*, asociada con la familia de palabras “gobernar”, “regir” o “comandar”.

utilizar ἀρχή en un sentido técnico. Aristóteles confirma esta lectura y precisa el sentido que Anaximandro le dio al término:

Además, en cuanto principio, sería ingenerable e indestructible, ya que todo lo generado tiene que alcanzar su fin, y hay también un término de toda destrucción. Por eso, como decimos, parece que no tiene principio, sino que es el principio de las otras cosas, y a todas las abarca y las gobierna (como afirman cuantos no admiten otras causas además del infinito, como el *Nous* o el Amor), y que es lo divino, pues es «inmortal e imperecedero», como dice Anaximandro y la mayor parte de los fisiólogos. (*Fís.* 203b 9-14)

Según Aristóteles, varias son las razones que habrían conducido a los primeros filósofos (como Anaximandro) a plantear una ἀρχή de este modo, entre ellas, la creencia en la eternidad del tiempo, así como la evidencia del cambio, la permanente generación y destrucción de las cosas (ib. 203b 15).

Aristóteles denomina fisiólogos a aquellos pensadores que hablaron de la ἀρχή en un sentido similar al de Anaximandro, es decir, como “aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan y en lo cual últimamente se descomponen” (*Metaf.* 983b 5). De acuerdo al Estagirita, estos primeros filósofos habrían pensado a la ἀρχή en el sentido de la materia o el sustrato (Cencillo 1958: 16.).

Sócrates, en su relato del *Fedón*, agrega un nuevo significado: ἀρχή como *primera causa rectora u ordenadora del universo*. El contemporáneo de Sócrates, Anaxágoras, se habría expresado así en relación al *nous* (entendimiento), como una especie de motor divino que puso en orden el caos y lo condujo hacia el bien⁵⁵. En opinión de Aristóteles, este entendimiento se puede interpretar desde la perspectiva del acto, pues carece de mezcla y es impasible, se trata de aquello que imprime el movimiento a la materia mezclada e indeterminada (*Metaf.* 989b 14-16; 1072a 4-5). En general, esta lectura de la ἀρχή como causa del movimiento gozó de aceptación entre los filósofos cercanos al círculo académico, tal como se puede apreciar por los comentarios del mismo Sócrates en el *Fedón* e incluso por las acepciones del término en Aristóteles, como expondremos a continuación. Sin embargo, lo propio puede decirse de las críticas a la concepción del intelecto como ἀρχή, y es que tanto

⁵⁵ *Fed.* 97c y ss. Aristóteles sigue esta lectura, *Metaf.* 984b 15-18

académicos como peripatéticos acusan a Anaxágoras de utilizar esta idea como una especie de “recurso retórico”, un *deus ex machina*, más que como un genuino principio (*Metaf.* 985a 18-20).

En opinión del Estagirita, Anaxágoras habría atinado al captar la ἀρχή como origen del movimiento, pero se habría comportado como un pugilista novato, el cual logra conectar un par de buenos golpes, aunque sólo de casualidad; ya que desconoció (o no supo valorar) el verdadero alcance de su descubrimiento (*Metaf.* 985a 10-15).

En una línea similar, algunos filósofos habrían sostenido, también, que el alma es ἀρχή, precisamente en la misma medida en que ella es principio del movimiento de los seres vivos. En *De anima*, Aristóteles pasa revista a estos filósofos, entre los que se encuentran los ya mencionados fisiólogos: Tales, Heráclito, Empédocles y Demócrito, junto con otros que son mencionados de manera más elusiva (404a-405b). Lo cierto es que esta última denominación de ἀρχή se asemeja a la anterior y en algunos casos un mismo autor, como Anaxágoras, habría identificado también alma e intelecto como principios.

Para finalizar con esta introducción, resta decir algo, por breve que sea, sobre Platón. Si bien en su obra no parece haber un uso técnico de la expresión ἀρχή, sí se recoge en ella los significados señalados hasta aquí. Platón, como es sabido, privilegia el lenguaje vivo y dinámico del diálogo, a costa de sacrificar, en parte, la precisión y consistencia terminológica. Las páginas del léxico de Ast dedicadas a la ἀρχή (1835: 283-285), nos indican que Platón utiliza este vocablo, indistintamente, en el sentido de: i) origen o comienzo⁵⁶, ii) primer elemento o fundamento⁵⁷, iii) primera causa del movimiento⁵⁸ y iv) autoridad y gobierno⁵⁹. Sentidos que, de una u otra manera, entroncan con aquello que Platón denomina Forma o Idea. En el cuarto capítulo, exploraremos más a fondo estos significados a la luz, precisamente, de la Teoría de las Ideas (*infra* §12), por ahora sólo bastan como un preámbulo al análisis de ἀρχή dentro de la *Metafísica*.

⁵⁶ Cf. *Tim.* 48b, 73c; *Fed.* 105b; *Rep.* 411b; *Prot.* 333d, 344c; *Teet.* 155d; *Parm.* 137d, 153c; *Fedr.* 262d; *Ley.* 671a, 672c, 715e, 775e

⁵⁷ Cf. *Fedr.* 245d; *Fed.* 101e; *Rep.* 511b-c; *Carta VII* 326e

⁵⁸ Cf. *Tim.* 36e, 48a-b; *Fedr.* 245d-e

⁵⁹ Cf. *Apol.* 37c; *Rep.* 338e, 460b; *Men.* 240a; *Político* 276c, 291d, 294d; *Critias* 119c

3.1.2 El vocablo ἀρχή en el texto de Δ1

En el caso de Aristóteles, el término ἀρχή es tratado en *Metafísica* Δ1, mientras que su contraparte (πρῶτον) se expone en Δ11. En ninguno de los dos textos, Aristóteles se aleja sustancialmente de los significados que ya hemos dicho, pero sí se agregan algunas precisiones que nos parecen destacables a nuestro propósito.

La conclusión de Δ1 es categórica: los principios son “*lo primero* [πρῶτον] *a partir de lo cual algo es o se produce o se conoce*” (1013a 18). Entendido de este modo, los principios, en efecto, se refieren a:

(i) El punto de partida de algo, es decir, su extremo inicial, a partir del cual “cada cosa puede realizarse mejor” (1012b 34-1013a 1). Así, por ejemplo, la serie numérica comienza por el uno, el día comienza por la mañana y el alfabeto comienza por la A. En este primer sentido, ἀρχή viene a identificarse con el sentido antes mencionado de “inicio”.

(ii) Principio también es, aquel primer constitutivo (inmanente) de una cosa, esto es, *aquello de lo cual se hace algo* (1013a 4-6). En el ejemplo de Aristóteles, *los cimientos son el principio de una casa*, pues sin ellos ninguna edificación es posible. Lo mismo se dice respecto al barco y la quilla, ésta es el principio de aquél; si la quitamos, sencillamente no hay embarcación. Este segundo sentido se acerca al principio material que se destacó anteriormente.

Aquí la ἀρχή viene a entenderse como “fundamento”, es decir, como aquello que, a la vez, *soporta y faculta el desarrollo* de la cosa en cuestión. Aristóteles refuerza y aclara esta idea, agregando otro ejemplo: en el caso de los animales, tal como algunos sostienen, el principio es el corazón (καρδία) o el cerebro (ἐγκέφαλος, *Metaf.* 1013a 5-6; cf. *MA* 702a 21). En este caso, el principio no se refiere sólo al comienzo material de algo (como cuando se habla de los cimientos o de la quilla), ni siquiera al comienzo cronológico o temporal, sino más bien a la “parte” fundamental propia de cada ente.

(iii) Pues bien, los principios pueden ser, también, externos a algo, y en este sentido vienen a identificarse con causas o agentes que provocan algún cambio o movimiento. Los ejemplos predilectos de Aristóteles, refieren al mundo natural, como es el caso de los padres respecto al hijo o el sol respecto a los seres vivientes (1013a 9; 1071a 15). En ambos ejemplos, vemos

que el movimiento de una cosa, su “llegar a ser”, proviene de un agente externo el cual actúa como su principio.

Ciertamente, resuena aquí el sentido de *causa motriz*, pero también aquel de “origen” que ya antes mencionábamos. Y es que el principio aquí se refiere, conjuntamente, al “de dónde” algo proviene y “por qué” se originó (cf. 1023a 29-30). Nadie duda, por poner un caso, que el origen de cada persona se encuentra en su linaje familiar, lo que significa que aquí encontramos, a la vez, nuestro principio e inicio. Aristóteles precisa esto último cuando agrega un nuevo ejemplo: la ofensa como principio de la guerra (1013 9-10). Evidentemente, el rapto de Helena fue el comienzo de las hostilidades entre griegos y troyanos, pero no en el mismo sentido en que el padre engendra al hijo, sino más bien en cuanto dicha acción motivó o puso en movimiento las acciones bélicas. Este ejemplo es análogo a aquel célebre del objeto amado y el amante, que Aristóteles utiliza para hablar de la sustancia divina, que mueve sin tocar a su objeto (1072b 1-5). Tal como aquí se describe, la ἀρχή viene a significar la “razón” última por la cual algo llega a ser⁶⁰.

(iv) Otra acepción recoge la dimensión de la ἀρχή como voluntad y mando⁶¹. Ciertamente, una decisión voluntaria es principio o causa, en la medida en que provoca una acción (*Metaf.* 1018b 25; *MA* 700b 15-20), y entonces este sentido bien podría leerse en conjunto con el punto anterior (es decir, como causa motriz). Pero lo que aquí se destaca es la dimensión del “poder” o “imperio” que implica la ἀρχή (Ross 1958, I: 290). Aquello que es movido por la voluntad es también dirigido y dominado por ella. Así ocurre con las magistraturas (αἱ ἀρχαί), que son el principio de las ciudades, ya que gracias a su voluntad es que se producen los cambios en la comunidad (las leyes). Lo propio se puede decir del rey en, el caso de una monarquía, o en general de cualquiera que ejerce un liderazgo sobre otro: el que dirige es principio de aquello dirigido. Literalmente, el que dirige o manda es *el primero* (ὁ ἄρχων). Aristóteles cita las palabras del sabio Bías para expresar este vínculo entre el principio y la autoridad cuando dice que “el *poder* revelará al hombre” (ἀρχὴ ἄνδρα δείξει, *E.N.* 1130a).

⁶⁰ Este sentido coincide con la definición general de “causa” (cf. Δ2, 1013a 30).

⁶¹ En concreto Aristóteles habla de la προαίρεσις como principio, que puede ser tanto decisión como voluntad. Esta misma idea se repite líneas más adelante en 1018b 25 (ἡ δὲ προαίρεσις ἀρχή).

Las diferentes artes (τέχναι) también son principios, en la medida en que, gracias a ellas, se puede mover o producir algo a voluntad. De acuerdo a esto, el arte del zapatero y el del músico serían, cada uno a su modo, principios de aquello que producen. Y las artes superiores, las más dominantes, se denominan, precisamente, artes “arquitectónicas” (ἀρχιτεκτονικαί⁶²).

Ahora bien, puesto que la voluntad y la acción voluntaria operan en vistas a un bien (sea un bien real o uno aparente, cf. *E.N.* 1111b 35, 1113a 15-25.), resulta que el bien (ἀγαθός) es también principio⁶³. Esto quiere decir, entonces, que, desde la perspectiva de la acción, el principio es doble, pues se refiere, por un lado, a la voluntad en cuanto ella es la que mueve determinado objeto o propicia una acción e impera sobre ella y, por el otro, al bien que es aquel que se ofrece a la voluntad y la mueve en determinada dirección. Cabría mencionar, además, a la belleza (καλόν) dentro de este grupo de principios, en la medida en que provoca, de alguna manera, movimiento en los seres humanos (*Metaf.* 1013a 23-24⁶⁴).

(v) Por último, en el orden del conocimiento intelectual, también hablamos de ἀρχή, en concreto en lo que llamamos “principios del conocimiento”, tal como se deja ver por los ejemplos de Aristóteles. Los medievales denominan *causa cognoscendi* a este último sentido. Aquí se habla de los principios de la deducción y de los primeros principios lógicos, como ocurre con las bases del silogismo (las premisas, *An Post* 72a 5 y ss.) o con ciertas reglas del pensamiento como el principio de no-contradicción y el del tercero excluido (*Metaf.* 1005b 19; 1011b 25). Los axiomas de la geometría y la matemática son, también, principios, pues resultan ser los puntos de partida necesarios de un razonamiento. En general, cada ciencia o rama del saber posee sus propios principios, desde donde éstas se despliegan. En esta última acepción, los principios guardan vínculos semánticos con los sentidos (i) y (ii) es decir, con “punto de partida” y “fundamento”.

⁶² Aristóteles ilustra esto apelando a la política, la ética (*E.N.* 1094a 10) o la retórica (*Poét.* 1456b 10) ya que ellas dominan un conjunto de artes subordinadas. Pero también cabría colocar a la filosofía dentro de este grupo, precisamente en su condición de ciencia “primera” como veremos más adelante.

⁶³ Pero como ocurre que el bien es, asimismo, el fin (τέλος) de cada cosa o de cada acción, llegamos a la paradójica conclusión que el principio, en algunos casos, coincide con el fin o la realización. Cf. *E.N.* 1094a 1-3, 1095a 14-15, 1097a 19-20

⁶⁴ En M3 (1078a 31), se precisa que la belleza difiere de las antes mencionadas (voluntad y bien), ya que no sólo se da como principio referida a las acciones, sino que también se manifiesta en las cosas inmóviles (los números). Cabe suponer que Aristóteles se refiere con esto a la idea de que las ciencias matemáticas expresan belleza, al mostrar orden y proporción (cf. *Poét.* 1450b).

Δ1 termina con una aclaración importante: la palabra “causa” (αἰτία) se dice en los mismos sentidos que principio, y es que “todas las causas son principios” (1013a 16). En efecto, la célebre división de las cuatro causas (material, formal, eficiente y final) resuena, de una u otra manera, en estas significaciones de la ἀρχή que hemos presentado⁶⁵. Aristóteles no resuelve del todo la cuestión y sólo se puede conjeturar una respuesta: pareciera que ἀρχή tiene un sentido más amplio que αἰτία de forma tal que toda causa es principio pero la inversa no es exacta, no todo principio es causa⁶⁶. Para usar el ejemplo citado más arriba, el punto desde dónde arranca el atleta es el principio de la pista, pero difícilmente diríamos que éste es su causa. Dicho de otra manera, pareciera que el principio es “la primera de una serie de causas”, resaltando con ello el sentido de origen que tiene la palabra ἀρχή para el hablante griego (cf. *GC* 324a 27; cf. también la referencia de *Metaf.* 994a 1).

Como se aprecia por los significados que Aristóteles agrega en Δ2 (así como las acepciones de la lengua griega corriente), αἰτία guardaría más bien el matiz de “ser responsable” de algo (*LS* 1996:44; Guthrie 1984 IV: 338⁶⁷). Heidegger se vale de esta lectura e interpreta *las cuatro causas* como cuatro “modos de ser-responsable-de” (2003: 116-117). Esto se prueba en los usos no filosóficos de αἰτία, que indican que el término es utilizado, en principio, en el terreno judicial, donde se usa αἴτιος para señalar al culpable de un crimen (*LS* 1996:44). Aquí se podría apelar a un cierto carácter moral para diferenciar ambos conceptos, puesto que (como se ha señalado arriba), en la palabra ἀρχή se evidencian con mayor claridad aquellos rasgos del mando y la jerarquía, ausentes en αἰτία (y ciertamente en αἴτιος). Pese a esta sutil diferencia, lo cierto es que Aristóteles prefiere, por lo general, utilizar ambas expresiones en conjunto hablando así de “ciencia de las causas y principios” (περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς).

⁶⁵ Existe más de un lugar donde Aristóteles coloca juntas las palabras causa y principio, destacando la familiaridad semántica entre ambas. Sólo por citar algunos lugares: *Fís.* 184a 15; *Metaf.* 982a 1, 982b 9, 983a 8-9, 999a 18, 1025b 7, 1065a 8, 1070b 25

⁶⁶ Ross (1958, I: 291) aclara este punto: “... [principio y causa] coinciden en la denotación, pero hay una diferencia en sus definiciones.”

⁶⁷ Por ejemplo, *Banquete* 212b, donde se acusa a Eros de ser el “culpable” (*aition*) de la tendencia a la inmortalidad de los seres vivientes.

3.1.3 πρῶτος y πρότερος

En cuanto al término “primero” (πρῶτον), Aristóteles lo analiza a la luz del sustantivo πρότερος, “anterior”. Estos significados, como dijimos, se tratan sobre todo en Δ11. Nos detendremos brevemente en algunos puntos que nos parecen de importancia para lo que sigue.

Según su definición más general, se dice πρότερος de aquello que se halla *más próximo a un principio* (*Metaf.* 1018b 10) y, por consiguiente, πρῶτον se refiere al principio mismo, es decir, a lo primero de un determinado orden de cosas. Aquello que se denomina πρῶτον, entonces, viene a significar una especie de *punto de referencia* establecido (sea por naturaleza o por voluntad, 1018b 11), según el cual podemos hablar de cosas “anteriores” o “posteriores” (a él). Ahora bien, esta proximidad o cercanía con el principio se puede comprender, a su vez, de siete maneras distintas: (i) según el lugar, (ii) tiempo, (iii) movimiento, (iv) potencia, (v) orden o disposición, (vi) según el conocimiento y (vii) según la sustancia (1018b 11-1019a 1).

No es necesario extenderse mucho en estas denominaciones, ya que en buena medida hemos aludido a ellas en el apartado de arriba. Una cosa es *anterior* a otra, en efecto, según se halla más cerca de un principio, sea localmente (como el centro lo es respecto al extremo), temporalmente (como el día es anterior a la noche o la Guerra de Troya es anterior a las Guerras Médicas) y así sucesivamente. Lo que realmente nos importa de esta clasificación es que, gracias a ella, podemos establecer un orden de prioridad o jerarquía que nos permite determinar el principio de cada cosa, es decir, lo primero y fundamental de cada una. Esto quiere decir que aquello que es “anterior” (πρότερος/v) lleva asociado un valor superior en relación al conjunto de cosas al que pertenece: lo que es anterior resulta, por ende, *más importante* que lo posterior, justamente dada su cercanía con el principio (cf. *Metaf.* 999a 13-14).

Volvemos al testimonio de la lengua común, donde πρῶτον, además de referirse al primero dentro de una serie, se dice de aquello que posee un *alto rango o una dignidad superior*, aquello que posee capacidad de mando y liderazgo (*LS* 1996: 1534-5). Homero, por ejemplo, habla de un tal Perifetes como uno de los primeros o más destacados (πρώτοισι) de su casta (*Il.* XV, 643). Sófocles y Eurípides, por su parte, se refieren con el mismo término a los jefes

del ejército (πρώτους στρατοῦ) griego (*Filoctetes*, 1305, *Hécuba*, 304 respectivamente). Mientras que Tucídides (*Guerra del Peloponeso*, 2,8), habla de Atenas y Esparta como las *ciudades líderes* de la guerra (τῶν πρώτων πόλεων).

Se aprecia, entonces, de qué modo los conceptos “anterior” y “posterior” entroncan con la problemática general del quehacer filosófico del modo en que lo piensa Aristóteles. Como veremos en el párrafo siguiente, la pregunta del sabio o del filósofo no se refiere a las cosas “posteriores”, es decir, a aquellas que están más lejos y que por ello dependen de los principios, sino, por el contrario, va dirigida a los principios mismos, en la idea de encontrar en ellos el fundamento absoluto. De este modo, el rasgo característico del filósofo es la búsqueda por lo anterior y lo primero y es por ello que la “sabiduría” es la ciencia primera y la más importante⁶⁸.

De todo lo dicho se puede extraer una conclusión general, que nos sirve como piso para lo que sigue. De acuerdo al análisis semántico de Aristóteles en la *Metafísica* Δ1 y 11, los rasgos que caracterizan a los principios son: 1) se trata de algo capaz de existir por sí mismo⁶⁹; 2) es el punto de partida de una cosa (es decir, lo “anterior” en grado sumo⁷⁰) y 3) es aquello que gobierna y comanda dentro de un conjunto determinado de cosas⁷¹. Como tendremos oportunidad de señalar en el capítulo siguiente, estos son los rasgos que caracterizan también a la οὐσία.

Con estos elementos, pasamos a la parte final de este capítulo, en la que tratamos de entrelazar las diferentes definiciones de la πρώτη φιλοσοφία y destacar el sentido de “primero” presente en ellas.

⁶⁸ La observación de Aubenque (1974: 311) al respecto, resulta pertinente: semejante concepción de la filosofía nos conduciría a un conocimiento en potencia de todas las cosas. Citamos un pasaje que nos parece relevante: “...lo anterior es principio y, siendo el primero aquello en virtud de lo cual el resto existe y es conocido, el conocimiento del principio es al mismo tiempo conocimiento de todo cuanto deriva de él; lo es, al menos, en potencia. Como observa Alejandro, la ciencia de todas las cosas sólo puede ser, si es que existe, la ciencia de los principios de todas las cosas, ya que una ciencia en acto de todas las cosas es imposible [en referencia a *Metaf.* 992b 29]”.

⁶⁹ Como se desprende de los significados ii, iii y iv que presentamos antes.

⁷⁰ Significados i y v.

⁷¹ Estos son los sentidos ii, iv y v.

3.2 El enfoque *protológico* como clave de lectura de la *Metafísica*

La articulación de las diferentes opiniones que entrega Aristóteles parece una tarea destinada al fracaso si nos atenemos únicamente a los textos y a su continuidad literaria, es por eso que nuestra propuesta aboga más bien por rescatar un significado subyacente a los libros de la *Metafísica*, con el fin de encontrar en ellos alguna respuesta. Y bien ¿cuál es esa respuesta? Creemos que el hilo que une los distintos libros e ideas de la *Metafísica* no es otro que la vieja cuestión de las *causas y principios*, es decir, aquello que hemos denominado *etiología*, pero entendida en el sentido de una *protología*, es decir, una ciencia de los *primeros principios*. Semejante al hilo que condujo a Teseo fuera del laberinto, esta cuestión parece ser el elemento que direcciona la definición de la *πρώτη φιλοσοφία*, pero al respecto es pertinente hacer algunas precisiones.

3.2.1 *Etiología como protología*

Las cuatro ideas sobre la *πρώτη φιλοσοφία* que presenta Aristóteles bien podrían leerse como cuatro pasos sucesivos, lógicamente conectados, que dan coherencia al texto de la *Metafísica*.

Esta respuesta es correcta en un sentido, pero no es suficiente. Se requiere encontrar, entonces, un sentido “primero” que unifique esta aparente disparidad. Tal como hemos indicado a lo largo de este capítulo, este sentido pareciera ser la *disquisición acerca de la sustancia o ousiología*. Sin embargo, ella incluso se justifica a partir de un enfoque todavía más general. Hablamos de la *etiología*, que aparece desde esta óptica no sólo como una indagación por las causas, sino y, sobre todo, como una búsqueda de los *primeros principios del ser*. En efecto, Aristóteles ya ha indagado acerca de las causas en la *Física*, identificándolas con las causas del movimiento; lo que en la *Metafísica* se propone, en cambio, es avanzar hasta los principios, hasta los primeros principios de los entes, con lo cual la filosofía se transforma en una “teoría sobre el ser” (*τῶν ὄντων θεωρία*, 989b 23). La metafísica, como ciencia primera, por lo tanto, es un conocimiento acerca de las *primeras causas y principios* (*περὶ ἀρχῆς καὶ αἰτίας*, 988a 21). En virtud de esto, es que podemos compartir la opinión de Enrico Berti (2011: 90) y decir que la *Metafísica* es realmente una *protología*, ciencia de los primeros principios (*περὶ τῶν πρώτων*), en el sentido de un saber que busca el elemento primero dentro del esquema de las cuatro causas. El propio Berti

comenta sobre el tema y nos permitimos citar su opinión para enfatizar esta primera “fase” del saber metafísico:

Las cuatro causas [entiéndase las mencionadas en *Metaf. A3* a propósito de la *Física*] *no son las causas primeras*, entonces la así llamada doctrina aristotélica de las cuatro causas *no es la metafísica* de Aristóteles, no es la ciencia de las causas primeras, es un discurso preliminar, introductorio, que Aristóteles, en efecto, desarrolla en la *Física* y que se debe tener presente cuando se buscan las causas primeras, porque cada una de estas cuatro causas es un género de causas, es un tipo de causa. Pero, en el interior de cada uno de estos géneros, *debemos buscar cuál es la causa primera*. Entonces, es necesario buscar, en el género de las causas materiales, la primera causa material, en el género de las causas formales, la primera causa formal, luego la primera causa eficiente y la primera causa final. (Berti, 2011: 58, las cursivas son nuestras)

Tal como señala Berti, Aristóteles es claro en este punto: el filósofo, es decir, el sabio, no se ocupa de cualquier tipo de causa, sino precisamente de las primeras; de ahí que su saber realmente deba denominarse *protología*⁷². Sin embargo, esto no quiere decir que el conocimiento de las causas sea simplemente “accesorio” o “preliminar” (como señala el texto citado), pues lo que busca el filósofo son precisamente *causas*, reforzando la idea de que se trata de causas “primeras”, esto es, las primeras de cada género.

La prueba de esto la ofrece el mismo filósofo en Alpha, conectando su noción de *πρώτη φιλοσοφία* con la extensa tradición que le precedió. Los que primero filosofaron, sostiene Aristóteles, comprendieron que la sabiduría se ocupa precisamente de las causas y principios “más elevados” (*μάλιστα τῶν πρώτων*, 982a 26). Esta es una opinión extraída del lenguaje común, pues el calificativo de sabio no se lo otorgamos a cualquiera, sino a aquel que conoce las cosas *más difíciles*, aquellas que parecen ser las de mayor importancia (*τὰ μέγιστα* como dice Platón en la *Carta VII*, 341b). Por lo mismo, G. Reale sostiene, con razón, que la *Metafísica* de Aristóteles se enraíza en la profundidad del pensamiento griego, que inicia con Tales, pasando por los presocráticos, culminando en Platón y la Academia. El enfoque

⁷² Una opinión similar la expresa el prof. Schiavetti (2001), quien, apoyándose en las palabras de Gadamer, describe la doctrina de las causas de A3 como una especie de discurso “introductorio” al saber filosófico: “la doctrina de las cuatro causas no fue construida para fundar una metafísica. El capítulo de las cuatro causas era inicialmente un capítulo de la *Física*...” (p.208).

protológico es, por ende, un enfoque que engloba y recoge la totalidad de las preocupaciones de la filosofía griega que precedieron al Estagirita (1980: 350).

3.2.2 *Protología, ontología y ousiología*

Es razonable suponer, entonces, que el paralelo entre el planteamiento de la *Física* y el del *Metafísica A*, sea uno de los motivos para pasar por alto el planteamiento etiológico de la *Metafísica* y que esto haya conducido a muchos especialistas a enfatizar, principalmente, enfoques como aquellos de la ontología y *ousiología*. Pero, como hemos resaltado, incluso en estas definiciones, lo que prima en ellas es un cierto *criterio protológico*, esto es, un sentido que apunta y pretende alcanzar lo “primero”. De este modo, apreciamos que todo el planteamiento *ontológico-ousiológico* tiene su basamento y su dirección en la *protología* y no podría constituirse si no es a partir de ella. Algunas expresiones de A, α y B nos indican que, en la mente de Aristóteles, *la etiología necesariamente se configura en una ontología o deviene en ella*, dada la definición de sabiduría que el propio filósofo nos ofrece al comienzo de su *Metafísica*. El prof. Reale resume perfectamente esta conexión:

Partimos de una simple reflexión. La sabiduría, como lo vimos, es el conocimiento de las causas y principios. Espontáneamente surge la pregunta: ¿causas y principios de qué? Σοφία, como hemos dicho, es el conocimiento de las *primeras o más elevadas* causas y principios. Ahora bien, en la medida que estas son las *primeras y más elevadas*, dichos principios y causas no pueden ser propios de esta o la otra realidad particular, sino que son propios de todas las realidades. En otras palabras, la metafísica no trata las causas y principios de este o aquel ente *determinado*, sino de *todas las cosas* que son [entes], lo que significa [que trata] *el ser como tal*. Concluiremos diciendo, por lo tanto, que en la medida que el conocimiento de las causas y principios es ‘primario’, la sabiduría es un *conocimiento de las causas y principios de todos los seres*. (Reale, 1980: 28-29, la cursiva es del autor⁷³)

⁷³ “We begin from a simple reflection. Wisdom, we say, is the knowledge of the causes and principles. Spontaneously the question arises: the causes and principles of *what?* Σοφία, as we said, it is the knowledge of the *primary* or the *highest* causes and principles. Now insofar as they are *primary* and *highest*, the principles and causes could not be proper to this and that particular reality but rather to all realities. In other words, metaphysics does not treat causes and principles of this or that *determined* being but *all things* that are beings, which signifies *being as such*. We conclude, therefore, by saying that insofar as knowledge of causes and principles is ‘primary’, wisdom is a *knowledge of the causes and principles of all being*.”

El comienzo del libro Γ sigue de cerca el criterio *protológico* que ahora señalamos, cuando Aristóteles, una vez establecido que la filosofía se ocupa del “ente en cuanto tal”, recalca que “tenemos que alcanzar las causas primeras de lo que es, en tanto que es” (... ἡμῖν τοῦ ὄντος ἧ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον, 1003a 31). Al ocuparse del estudio del ser, el filósofo se enfoca en conocer sus causas primeras, porque este es el verdadero sentido del “ser en tanto tal”. Lo que quiere decir que la ontología, la ciencia del ὄν ἧ ὄν, es, en cierto sentido, una *protología*, en cuanto consideramos que el ser es el *primer* sentido de los entes.

Un pasaje del libro α reafirma la idea de una conexión entre esta perspectiva *protológica* y la ontología:

Por lo demás, es correcto que la filosofía se denomine «ciencia de la Verdad». En efecto, el fin de la ciencia teórica es la verdad, mientras que el de la práctica es la obra. Y los prácticos, si bien tienen en cuenta cómo son las cosas, *no consideran lo eterno* [que hay en éstas], sino aspectos relativos y referidos a la ocasión presente. Por otra parte, *no conocemos la verdad si no conocemos la causa* (...) Por consiguiente, *verdadera es, en grado sumo la causa* de que sean verdaderas las cosas posteriores (a ella) Y de ahí que, necesariamente, *son eternamente verdaderos en grado sumo los principios de las cosas que eternamente son* (...) *Por consiguiente, cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser.* (993b 20-30, las cursivas son nuestras)

Los que han investigado las causas, o sea, los sabios, han llegado a la conclusión de que lo que se busca es lo eterno (τὸ ἀίδιον), ya que comprenden que lo verdadero de algo coincide con aquello que no cambia. Y esto, a su vez, coincide con el ser (εἶναι). De ahí, entonces, la conclusión de Aristóteles: *lo que algo tiene de verdad es lo que posee de ser.*

Semejante articulación encontramos en el paso de la ontología a la *ousiología*, en la que también se puede identificar el mentado *criterio protológico*. Como se señaló anteriormente, Aristóteles parte de la consideración de la polisemia del ser para encontrar, dentro ella, su sentido o su elemento primero, el cual coincide con la sustancia. La ontología deviene en *ousiología*, pero en la medida en que se reconoce que la sustancia es lo primero de cada orden de cosas (volveremos sobre este punto en el capítulo siguiente).

El tratamiento de la primera aporía (en el libro B) refleja la operación del principio que ahora mencionamos y conecta protología con *ousiología*:

Ciertamente, a partir de las precisiones ya hechas sobre cuál de las ciencias ha de denominarse «sabiduría» hay razones para denominar tal a cada una de ellas. Así, en tanto que es soberana y rectora y es justo que las demás ciencias, como servidoras suyas, no le repliquen, sería tal la [ciencia] del fin y del Bien (para alcanzar éste se hacen, en efecto, todas las demás cosas); *pero en tanto que se definió como ciencia de las causas primeras y de lo máximamente cognoscible, sería tal la [ciencia] de la entidad* [τῆς οὐσίας]. (996b 9-14, las cursivas son nuestras)

Otras aporías de B, la segunda, undécima y decimotercera⁷⁴, también abordan el tema de la sustancia desde la perspectiva de la ciencia de los principios. Esto nos indica, una vez más, que la *ousiología* siempre es pensada por Aristóteles desde una perspectiva *protológica*.

Lo dicho, empero, no ha de concebirse como una nueva “reducción”, esta vez desde la *ontología-ousiología* a la *protología*, sino por el contrario, como el reconocimiento de la articulación entre ambos bloques temáticos. No parece correcto sostener que una idea se subsume en otra, porque, miradas las cosas en conjunto, la πρώτη φιλοσοφία es, de acuerdo a su expresión más general, una *protología*, en cuanto indagación acerca de los principios del ente, pero, en su especificidad, es una *teoría sobre la sustancia* (que es el primer sentido del ente), es decir, una *ousiología*.

3.2.3 *Protología y θεολογική*

Sólo resta por decir algo sobre el vínculo entre la ciencia de los principios y la ciencia teológica.

El punto de partida que nos permite comprender la conexión entre ambas ideas es, sin duda, la visión *teleológica* de Aristóteles, muy propia, por lo demás, del pensamiento griego (Sedley 2010). Nuestro filósofo supone, en efecto, que la naturaleza persigue diferentes fines, propios de cada cosa; de ahí que en el esquema de las αἰτίαι una de ellas es, precisamente, la causa final (τέλος). Ahora bien, de acuerdo a este planteo general, correspondería al físico

⁷⁴ *Metaf.* 997a 10-14; 1001a 1-5; 1003a 5-10

estudiar este tipo de causa, porque, efectivamente, el fin de cada cosa es aquello responsable de su movimiento (983a 35). Por ende, y tal como se ha planteado anteriormente, la física sería la filosofía primera y el físico, el sabio. No obstante, en A2 se ha dejado en claro que el sabio no es el que se ocupa de tales principios (o, lo que para el caso es lo mismo, únicamente de los principios de los seres sensibles), sino que su saber se refiere a lo más difícil de conocer: el principio (suprasensible) de todos los seres, el primer principio o Dios.

Volvemos a centrar la atención en un pasaje de A2 en donde se define la sabiduría y se la conecta de manera indiscutible con la teología:

Y la más dominante de las ciencias, y más dominante que la subordinada, *es la que conoce aquello para lo cual* [τίνος ἕνεκέν] ha de hacerse cada cosa en particular, esto es, *el bien de cada cosa* en particular y, en general, *el bien supremo de la naturaleza en su totalidad* [τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ]. Así pues, por todo lo dicho, el nombre en cuestión corresponde a la misma ciencia. Ésta, en efecto, ha de estudiar los primeros principios y causas y, desde luego, el bien y «aquello para lo cual» son una de las causas. (982b 5-10 las cursivas son nuestras)

La filosofía, por consiguiente, no indaga solamente acerca de las causas en general, tal como lo hace el físico, porque su objetivo es la causa *primera*, es decir, la causa primera entre todas las posibles. Este conocimiento trasciende todos los bienes particulares y corresponde al bien supremo, al que todas las cosas en cierto sentido tienden. De acuerdo a esto, el criterio *protológico* de los primeros libros de la *Metafísica*, deviene en el estudio de la *primera sustancia*, en la medida en que ésta es la causa primera de todo lo que existe (cf. *Metaf.* 1070b 34-35). En *Física B* se confirma esta lectura, de nuevo por contraste, cuando se dice que el físico estudia la sustancia en movimiento (=sensible) pero el filósofo tiene por tarea “determinar el modo de ser de lo separable y cuál es su esencia” (194b 14⁷⁵).

Ahora bien, la sabiduría aquí propuesta posee una particularidad: no sólo se reduce al estudio de *un ente determinado*, sino que ella, al mismo tiempo, es también una *ciencia universal*, quizá incluso la ciencia más universal de todas. Aristóteles observa que el sabio, al poseer conocimiento del primer principio, posee, “en cierto sentido todas las cosas” (982a 23),

⁷⁵ En este pasaje ya está anunciada la idea de la *ousiología* como “ciencia de la separación” que exploraremos en los capítulos siguientes.

porque comprende la conexión de las cosas con la sustancia divina. Esto quiere decir que resulta inapropiada o extemporánea la identificación de la teología con una especie de *metaphysica specialis*, o sea, una metafísica restrictiva, que sólo pretende conocer una sola realidad, la realidad de Dios (cf. Düring, 1990: 920-21). La perspectiva aristotélica busca ser más amplia y aunar en una sustancia la explicación de la totalidad.

El último capítulo de Lambda expresa perfectamente la concepción *teleológica* de Aristóteles⁷⁶ y nos permite comprender que para el filósofo estudiar la causa primera, de alguna manera, nos permite comprender todo el mundo:

Todas las cosas —peces, aves y plantas— *están ordenadas conjuntamente de cierto modo*, pero no de la misma manera, ni su estado es tal que una cosa no tenga relación alguna con otra, sino que alguna tiene. *En efecto, todas las cosas están ordenadas conjuntamente a un fin único*, pero ocurre como en una familia: a los libres les está permitido hacer muy pocas cosas a su antojo, más bien todas o la mayoría de sus acciones están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales colaboran poco al bien común y muchas veces actúan a su antojo, pues un principio de tal índole constituye la naturaleza de los unos y de los otros. Me refiero, por ejemplo, a que todas las cosas terminan necesariamente por destruirse, *e igualmente hay otras maneras de contribuir al Todo de las cuales todas las cosas participan.* (1075a 15-25, las cursivas son nuestras)

Mirado el asunto de esta manera, el análisis teológico de Lambda viene a ser la *coronación de la especulación metafísica de Aristóteles*, aquella que se inspira en la *protología*, pero que se ha especificado en una *ousiología*. La cuestión de las causas y principios ha conducido a identificar ciertos principios generales, válidos para todas las cosas que son, pero tal especulación lleva al estudio de un primer principio, que refleja la causa primera de todos los entes.

Si observamos en conjunto el libro Lambda, vemos que éste expresa el paso de las causas y principios de los entes móviles a la especulación sobre la primera sustancia de manera orgánica, por medio de un criterio *protológico*, en el cual se avanza buscando lo primero en cada orden de cosas. Dicho de otra manera, en Lambda se muestra, propiamente, el *paso de*

⁷⁶ Cf. Sedley (2010: 5-19), destaca la importancia de esta herencia platónica, lo que el autor denomina “teleología global” (*Global teleology*) en la filosofía aristotélica.

la física a la metafísica a través de la protología. Así, vemos que $\Lambda 3-5$ sigue de cerca el estudio planteado en la *Física*, pero también sigue de cerca las propuestas de Z, es decir, propone las mismas nociones centrales de materia, forma, potencia y acto para explicar la existencia de todos los entes. De aquí se avanza hasta la sustancia divina y para ello se usa, nuevamente, un criterio *protológico*. Aristóteles llega, en $\Lambda 6-9$, a la idea de una *primera sustancia*, en el sentido de una sustancia que explica, por contraste, todos los rasgos que caracterizan a la sustancia en general. En efecto, al ser Dios causa primera del movimiento, es forma pura y acto puro, sin rastro de materia ni de potencia, lo que quiere decir que encontramos en Dios, en grado sumo, aquellos rasgos que decimos son los *primeros* en todos los entes (sustancia, forma, acto⁷⁷). Esto justifica la afirmación que ya citamos de E1: la teología es ciencia universal “y será universal de este modo: por ser primera”, ya que trata acerca de lo primero, primero tanto desde el punto de vista causal, cuanto desde la perspectiva ontológica⁷⁸.

Tal como se puede ver, las diferentes concepciones expresadas en la *Metafísica* finalmente se logran conectar atendiendo a un cierto *criterio o enfoque protológico*, el cual tiene a la sustancia como su elemento central.

3.3 La polisemia de la “metafísica”

Llegados a este punto se puede volver a plantear la pregunta del inicio, pero esta vez desde lo que hemos presentado en este capítulo: ¿qué quiere significar Aristóteles con el término “metafísica”? Atendiendo a las distinciones hechas anteriormente, podemos ver que la respuesta admite diferentes matices (cosa que es común en Aristóteles); así que sólo diremos algunas cosas para subrayar la idea que venimos defendiendo, resaltar algunas “constantes” en el pensamiento aristotélico y cerrar esta primera incursión.

⁷⁷ Explicaremos con más detalle este paso en el capítulo tercero de esta investigación (*infra* §8).

⁷⁸ T. Calvo Martínez (1994: 47), desde presupuestos diferentes, llega a la misma conclusión que la que ahora planteamos: "En este momento se pone de manifiesto, según creemos, cómo para Aristóteles no hay incompatibilidad alguna en que la ontología sea universal a pesar de que se ocupe «sobre todo» y «por así decirlo, exclusivamente» (VII 1, 1028b5-6) de un tipo de realidad, siempre que se trate de la que es primera. Más aún, no sólo no hay incompatibilidad, sino que ha de ser así necesariamente, como más arriba decíamos."

Sabemos que el vocablo “metafísica” no es propio del léxico aristotélico y que el filósofo utiliza, indistintamente, expresiones tales como *filosofía primera* (πρώτη φιλοσοφία), *sabiduría* (σοφία) y *ciencia buscada* (ζητούμενην ἐπιστήμη) para designar al conocimiento que corresponde al filósofo. Sin embargo, después de lo visto, la palabra “metafísica” no parece una elección desafortunada de Andrónico o de quienquiera que la haya establecido, ya que traduce de buena manera la pluralidad de sentidos que el Estagirita quiere destacar.

En primer lugar, para Aristóteles la “metafísica” es un saber que trasciende el conocimiento sensible. Hemos citado varios lugares de la *Metafísica* en donde se enfatiza este aspecto del conocimiento filosófico; y hemos visto que Aristóteles extrae esta conclusión de su análisis de las opiniones acerca del sabio. El filósofo, en efecto, no se puede contentar sólo con conocer las sustancias sensibles, sino que ha de avanzar hacia aquellas que son más difíciles de conocer y, por ello, más discutidas, en la idea de que ellas, precisamente, son primeras desde una perspectiva ontológica. Esta es la herencia platónica: la metafísica es, sobre todo, *ciencia acerca de lo suprasensible*. Aquí se recoge también el sentido que destaca Simplicio, los neoplatónicos y posteriormente la Escolástica, la idea de una *meta-física*, o sea, de una ciencia que va “más allá” de lo físico.

Aunque sobre este punto conviene hacer algunas precisiones: (i) el planteo de Aristóteles acerca de los objetos suprasensibles es cauteloso e incluso ambivalente; así lo evidencia la reserva con la que siempre se refiere a su estudio (“si hay sustancias suprasensibles...”, “si existe otro tipo de sustancias...”, etc.⁷⁹) Esto quiere decir que el punto de partida no es la afirmación segura del mundo suprasensible, sino lo contrario (tal como lo evidencia una lectura de Lambda): *sólo podemos obtener la idea de lo suprasensible desde el estudio de los entes sensibles*, que son los únicos que se nos presentan con evidencia. (ii) Es por esto que el tratamiento de dichas sustancias también difiere de aquel propuesto por Platón: no podemos pensar a las sustancias suprasensibles como “separadas” del mundo, ya que ellas son el fundamento activo de todo el movimiento de la naturaleza. (iii) Todo esto nos lleva a comprender que “metafísico” (en el sentido de *supra-físico*), para Aristóteles, no corresponde

⁷⁹ Cf. *Metaf.* 1028b 25; 1026a 27

a una especulación de tipo místico-religiosa, sino que es una cuestión estrictamente racional, enraizada en las exigencias de la explicación del mundo físico⁸⁰.

En segundo lugar, la “metafísica” es un saber acerca de *lo primero*. Es decir, es un conocimiento de tipo *protológico*. Cada uno de los que ha filosofado, sostiene Aristóteles, ha hablado acerca de los primeros principios, aunque lo haya hecho de manera deficiente. Por lo tanto, la perspectiva propiamente filosófica es aquella que tiene como objeto los principios y, ciertamente, el primer principio de todo. Si bien todo hombre que hace ciencia, apunta a conocer ciertos principios (*Metaf.* 1025b 5 y ss.), el filósofo está forzado a dar un paso más y a no conformarse con una explicación parcial de la realidad; para ello buscará la causa primera entre todas las que se le presenten. En la *Ética*, Aristóteles expresa con claridad esta idea:

Así pues, el sabio no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios. De manera que la sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables. (*E.N.* 1141a 16-20)

El conocimiento filosófico es metafísico porque alcanza los *objetos primeros*, los más dignos de estima, que trascienden el ámbito físico. La metafísica termina siendo, entonces, una ciencia que versa sobre lo más venerable (*ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων*⁸¹), una ciencia acerca de Dios. Aquí se aprecia, otra vez, que *protología* y ciencia teológica coinciden en la mente de Aristóteles.

Por último, la “metafísica” es un saber *universal*. Como hemos visto, esta característica del saber metafísico es expresada en varios lugares por Aristóteles, pero es, justamente, la que más ha despertado controversia entre los distintos intérpretes modernos de la *Metafísica*.

Ya decíamos que a algunos especialistas parece incompatible la idea de una ciencia universal (ciencia del ὄν ἢ ὄν), con la idea de un estudio sobre un tipo determinado de ente (la sustancia divina), por lo que se ha supuesto la dualidad de las concepciones aristotélicas sobre la

⁸⁰ Reale, (2003: 45 y ss. y también 1999: 211-212), conjetura que las lecturas neoplatónicas de obras como el *Timeo* de Platón, pueden haber conducido a una interpretación más bien “teológica” del término “metafísica”. Esto quiere decir que los filósofos posteriores a Aristóteles tendieron a desligar el vínculo física-metafísica que hemos señalado y habrían enfatizado el carácter puramente especulativo del pensamiento filosófico.

⁸¹ Expresión paralela a la de Platón en *Fedro* 278d, τιμώτερα

metafísica. Es sabido (como destacamos al comienzo), que esta visión dualista de la *Metafísica* tiene sus orígenes en la obra P. Natorp, quien a su vez tomó influencia del pensamiento ilustrado de Kant y Wolff⁸². De acuerdo a la lectura de los filósofos del siglo XVIII, la metafísica se enseña dividida en dos ramas: *una metafísica general u ontología*, es decir, la ciencia de las determinaciones universales de todo ente, y una *metafísica específica*, ciencia sobre un número determinado de entes: Dios, mundo y alma (Torretti 2005: 40). Resulta lógico, entonces, que toda interpretación de la *Metafísica* que parta de la dicotomía señalada conduce a una dicotomía irreconciliable en el contenido de la obra de Aristóteles (Aubenque 1974: 269).

Sin embargo, esta lectura parece alejarse del espíritu aristotélico, tal como hemos intentado mostrar en estas páginas. Ontología y teología no se oponen en el pensamiento de Aristóteles: lo correcto es decir que ellas se articulan gracias a la *protología*, por un lado, y al análisis sobre la sustancia, por el otro. Como se irá destacando más adelante, la cuestión de la separación será un punto clave para comprender los alcances de dicha articulación. De esta manera, las cuatro concepciones de la πρώτη φιλοσοφία en realidad corresponden a cuatro dimensiones de una misma idea, a la cual podemos llamar ahora “metafísica”, que aparece iluminada desde distintos enfoques dependiendo de los libros en cuestión (*infra* §6.2). Un pasaje del Γ3 expresa a la perfección en qué sentido comprende Aristóteles la articulación entre las cuatro dimensiones ahora mencionadas. Citamos el texto completo y destacamos los cuatro “momentos metafísicos” que hay en él, con lo que se evidencia cómo el enfoque de la *protología* los organiza:

Por consiguiente, y puesto que es obvio que tales principios pertenecen a todas las cosas, en tanto que cosas que son (esto en efecto, es lo que tienen de común), su estudio corresponde también al que se ocupa en esclarecer lo que es, en tanto que es [momento ontológico]. Por esta razón ninguno de los que examinan alguna parte de lo que es se preocupa de decir algo acerca de ellos, si son verdaderos o no; (no lo hacen) ni el geómetra ni el aritmético, pero sí algunos físicos, y es razonable que éstos lo hagan, ya que son los únicos que han creído que investigaban acerca de la naturaleza en su totalidad, por tanto, acerca de lo que es [momento ousiológico].

⁸² Así conjetura el prof. J. Araos en su introducción al texto de Berti (2011: 24-27) y también P. Aubenque (1974: 269-70).

Pero puesto que hay alguien por encima del físico (la naturaleza, en efecto, constituye un género de lo que es), su investigación corresponderá al que investigue lo universal y la entidad primera [momento teológico]. La física es también cierto tipo de sabiduría, pero no primera [momento protológico]. (1005a 27-1005b 1, las cursivas son nuestras)

El filósofo está “por sobre” el físico, aunque ambos se ocupan de estudiar la naturaleza. Aquello que los diferencia es, precisamente, el esfuerzo del filósofo por ir “más allá”, es decir, por aspirar a lo primero, que es, al mismo tiempo, lo universal que explica, en cierto sentido, la totalidad de las cosas (1005b 5-10). La universalidad de la metafísica se explica a partir de su condición de “ser primera”, ya que su estudio es “acerca de lo primero”.

La universalidad del conocimiento filosófico es de un carácter particular, ya que se trata de una universalidad tanto lógica como ontológica. Y esto es lo que ha resultado paradójico para los intérpretes posteriores, pero no lo es para Aristóteles. La condición de posibilidad de un conocimiento universal se encuentra en el sentido primero del ser, es decir, en la sustancia; la unidad y universalidad de la metafísica es la referencia común de todas las cosas a la sustancia (referencia *pros hen*⁸³). Y es que sea como miren las cosas, es decir, como un todo o particularmente, *la sustancia será lo primero* (1069a 18-20⁸⁴).

La solución que aquí ofrece el Estagirita bien puede resultar problemática si pensamos en las repercusiones que ella ha tenido para la historia de la filosofía, pero al menos se puede rescatar la coherencia de la misma y es lo que hemos intentado hacer en estas páginas iniciales⁸⁵. Lo que sigue es ahondar en el concepto aristotélico de οὐσία para ver de qué modo esto nos conduce a la discusión posterior acerca de las sustancias separadas. Este será el objetivo de nuestro segundo capítulo.

⁸³ Sobre la identificación de este tipo de unidad con aquella de “analogía” (que erróneamente se hizo en el Medioevo), cf. la crítica de Aubenque, (1974: 233 n. 494).

⁸⁴ Esta respuesta no queda exenta de problemas, pero la dejamos como una solución programática, que nos sirve para continuar. Volveremos sobre esta cuestión más adelante, explorando argumentos adicionales, *infra* §5-6.

⁸⁵ En efecto, J. Barnes, por ejemplo, (1995: 106-107) critica la articulación entre ontología y teología que entrega Aristóteles. Traducimos una de sus frases más mordaces al respecto: "Los motores inmóviles son primeros sin duda alguna, pero no son, ciertamente, el foco de la existencia de alguna otra cosa -en particular, ellos no son el foco de la existencia de otras sustancias. Aristóteles no puede pensar que para que los caballos existan se precisa que los motores inmóviles se encuentren en tal o cual estado: esta idea es ridícula en sí misma- y tiene la consecuencia no aristotélica de que los caballos no serían sustancias, sino que sólo lo serían los motores inmóviles" (ib.).

SEGUNDO CAPÍTULO:

ousiología y separabilidad de la forma

Los argumentos expuestos hasta aquí, nos han llevado a plantear el asunto de la *Metafísica* desde una cuestión general: la πρώτη φιλοσοφία para Aristóteles se entiende como “ciencia de los primeros principios del ser”. Según hemos visto, este enfoque nos permite conectar los diferentes libros metafísicos y establecer ciertas “constantes” dentro de la obra de Aristóteles (*supra* §3.3). Sin embargo, a lo largo del capítulo anterior, se ha destacado una de estas constantes sobre las demás, aquella que el propio Aristóteles denomina οὐσία. Este pareciera ser el concepto central del saber filosófico, pues aquel es el concepto que mejor recoge los significados de “principio” que los filósofos desde siempre han buscado (*supra* §3.2). En consecuencia, la *Metafísica* de Aristóteles, partiendo desde un enfoque *protológico*, deviene en una *ousiología* o ciencia general sobre la οὐσία.

En este capítulo analizaremos, a grandes rasgos, este concepto aristotélico de οὐσία, el cual, para usar las palabras de un especialista, se nos revela como un concepto “polivalente”, que refleja diferentes dimensiones y significados (Reale 1980). Ya hemos aludido a este concepto en el capítulo precedente (*supra* §2.2.2), pero ahora lo abordaremos nuevamente, esta vez con arreglo al criterio *protológico* ya señalado, para resaltar el problema de las “sustancias separadas” que se tratará en la segunda parte. En cierto modo, este capítulo es una especie de enlace entre lo que se expuso en el primero y lo que se expondrá en los dos siguientes.

En virtud de lo dicho, proponemos dividir la exposición de este capítulo en dos bloques. En el primero, volveremos al concepto central de οὐσία, enfatizando la postura aristotélica dentro de la *Metafísica*, la cual se encuentra principalmente en sus libros centrales. A este objetivo corresponderán los párrafos 4, 5 y 6. Este último, servirá como conclusión a lo dicho sobre la conexión entre *protología* y *ousiología*, presentando nuevos enfoques y problemáticas. El segundo bloque temático corresponde al párrafo final de este capítulo (§7), en el cual se explorará la noción central de “separación” (χωρισμός), la que da paso al estudio de los libros finales de la *Metafísica* que haremos en la segunda parte. Como se pretende evidenciar, el tema de la separación surge, precisamente, al alero de la definición de la οὐσία de los libros centrales y más en específico en lo que respecta al εἶδος, el sentido

primero en el que se dice la sustancia. En este último párrafo, se expondrá tanto la postura aristotélica del χωρισμός como sus diferencias con la académica, lo que allana el camino para los argumentos de la segunda parte.

§4. οὐσία y principio⁸⁶

Sin entrar ahora en controversias filológicas, usualmente se utiliza el término *sustancia* para traducir el concepto griego οὐσία, participio femenino del verbo ὄν, ser⁸⁷.

En lengua griega, se usa οὐσία para designar la *propiedad, las posesiones o simplemente los bienes de alguien* (LS 1996: 1274; Lloyd 1968: 48). Heródoto, por ejemplo, habla de la expropiación de la *fortuna* (...οὐσίην) de uno de los enemigos del rey Creso (*Hist.* I, 92), y más adelante utiliza la misma expresión, esta vez para hablar de las *riquezas* de cierto gobernante espartano (ib. VI, 86). En una de las tragedias de Sófocles (*Traquinias*, 911), una nodriza se lamenta por el funesto destino que le espera a la *hacienda* (...οὐσίας) de sus dueños y Eurípides (*Helena*, 1253), se refiere con este término a los *bienes* de cada persona al momento de morir. No es de extrañar, entonces, que, por amplitud semántica, οὐσία pronto pasó a denotar conceptos como *riquezas* o *existencias*.

Es con Platón, sin embargo, que este término comienza a adquirir un significado más decididamente filosófico, entendido ahora como la *verdadera realidad* o la *esencia* de algo. Así, en *República* 359a (y luego en 359b), Glaucón comenta a Sócrates que los acuerdos, así como las leyes, son “el origen y la esencia de la justicia” (οὐσίαν δικαιοσύνης), siendo por ello su *naturaleza* o su ser más propio⁸⁸.

⁸⁶ En el último siglo, el concepto de οὐσία ha sido largamente estudiado, lo que habla en favor de la importancia del mismo dentro de la metafísica aristotélica. Además de algunos textos ya señalados, cabría mencionar algunos análisis monográficos de calidad recientes, entre los que podemos contar el profuso comentario y la traducción de Z-H de D. Bostock (1994), junto con las lecturas de M.L. Gill (1989) y F. Lewis (2013). Por nuestra parte, mantendremos la exposición de οὐσία en sus lineamientos centrales, sólo en la medida que nos sirva para: (a) destacar en qué sentido la οὐσία es ἀρχή y (b) situar adecuadamente la lectura posterior de M y N en lo que concierne a las χωριστὰ οὐσία.

⁸⁷ Para encontrar una buena indicación sobre la etimología de esta palabra, que terminó volviéndose un término técnico en Aristóteles, cf. García-Yebra, 1998, XXXII-XXXVII.

⁸⁸ En todo este pasaje, Platón intencionadamente intercambia οὐσία por φύσις (*naturaleza*) para mostrar el paralelo entre ambas palabras.

En esta misma línea, Platón interpreta la noción οὐσία como el *ser inmutable*, en oposición a lo que cambia o tiene génesis (así, por ejemplo, *Tim.* 29c, *Sof.* 232c, *Leyes* 966e), es decir, la entiende como sinónimo de Idea o Forma (*Fed.* 65e, 75d, 92d⁸⁹). Por lo mismo es que Platón parece pensar a la οὐσία como una realidad “separada” de las cosas sensibles, perteneciente a un mundo *supraceleste* (*Fedro*, 247b). Ahora bien, dado que las Ideas en Platón son *causas eficientes* de los entes sensibles, es que la οὐσία es también ἀρχή en el sentido de ser el origen o el primer motor de la generación y el cambio⁹⁰.

Para efectos de esta presentación, leeremos el texto de *Metafísica* Δ8, en el cual se recoge una exposición sucinta del concepto que ahora nos ocupa⁹¹. Pues bien, siguiendo su método característico de proceder, Aristóteles enumera los cuatro principales significados de οὐσία, donde se entremezclan las interpretaciones filosóficas con aquellas propias del lenguaje corriente que hemos señalado. Es importante notar que en estas definiciones el plano ontológico y el lógico corren paralelos, Aristóteles no parece establecer diferencia entre ambos, y esto resulta especialmente relevante a la hora de la hablar de la οὐσία, pues ella (atendiendo al criterio *protológico* que hemos señalado), es considerada principio en un doble sentido: tanto en el lenguaje como en el ser de las cosas (Bäck 2000: 94⁹²). El breve capítulo 8 de Delta⁹³ indica que sustancia se dice en cuatro sentidos principales:

- (i) De los *cuerpos simples* (1017b 10).
- (ii) Como *la causa inmanente del ser* de algo (1017b 15).
- (iii) En cuanto a *las partes inmanentes de las cosas, que las delimitan y determinan* (1017b 17).
- (iv) La *esencia*, es decir, la definición de algo (1017b 21-22).

⁸⁹ Analizaremos estos textos en el capítulo cuarto de acuerdo al significado de las Ideas platónicas.

⁹⁰ Así, al menos, lo son en la lectura que hace Aristóteles de ellas. Volveremos sobre esto en el capítulo cuarto.

⁹¹ Puede encontrarse una buena y muy clara indicación de este tema (con algunos puntos de coincidencia con nuestra exposición) en un artículo del prof. M. Boeri (2012), en especial en las pp. 196-201.

⁹² Cf. Ross (1958 I: xcii)

⁹³ J. Tricot (1953: 28), considera, no sin razón, insuficiente el tratamiento del concepto οὐσία en Δ8. Es claro que Aristóteles sólo pretende mostrar los lineamientos generales de este concepto que luego desarrollará en el resto de los libros metafísicos, de modo que esto sólo nos sirve como punto de partida. Para nuestro análisis, por lo tanto, complementamos estas definiciones de Δ8 con algunos otros textos de la *Metafísica*.

(i) La primera acepción parece ser algo ambivalente, pues pareciera referirse a los *primeros elementos*⁹⁴ (agua, tierra, fuego), pero también a los individuos concretos, compuestos de materia y forma. Al comienzo de Z, Aristóteles recoge una idea similar cuando señala que un sentido generalísimo:

[Llamamos sustancia] a los cuerpos (por eso decimos que son entidades los animales y las plantas y sus partes, y los cuerpos naturales como el fuego, el agua, la tierra y los demás de este tipo, y cuantas cosas son o partes de ellos o compuestos de ellos, sea de algunos o de todos ellos, por ejemplo, el firmamento y sus partes, astros, luna y sol). (*Metaf.* 1028b 9-14⁹⁵)

Sin embargo, en la línea siguiente, se aclara que esta acepción se refiere a la sustancia más bien en su calidad de *sujeto o sustrato*. Afirma Aristóteles: “todas estas cosas [entiéndase, los cuerpos simples] se dice que son sustancia porque (...) las demás cosas se dicen de ellos” (1017b 14). W. Ross (1958 I: 309-10), confirma esta lectura y agrega un punto decisivo: la sustancia se caracteriza por su capacidad de poder existir “aparte” de los accidentes que le corresponden (cf. p. xci).

Teniendo en cuenta lo dicho, la sustancia se define en razón de dos cosas: primero, por su capacidad de “existencia autónoma”, es decir, como algo que existe en calidad de *realidad individual* y, segundo, porque ella es el sujeto del que se dicen las demás cosas (*Metaf.* 1029a 1-2). En un célebre pasaje de *Categorías* (2a 10 y ss.), Aristóteles agrega más información sobre este punto, aunque esto ha llevado, más bien, a oscurecer la cuestión: la sustancia es tanto el individuo concreto (hombre, caballo), como la “especie” (εἶδος) de la cual ese individuo forma parte (especie humana, especie caballo, etc.⁹⁶). Como se puede ver, sin

⁹⁴ En el lenguaje corriente, se dice elemento (στοιχεῖον), de algo pequeño, un componente en una serie, como las letras del alfabeto (*LS* 1996: 1647). De acuerdo a la definición aristotélica de Δ3, decimos que el elemento corresponde a *aquello constitutivo inmanente primero de cada cosa* (1014b 15). De acuerdo a esto, los fisiólogos anteriores (como Empédocles), han hablado del fuego, aire y agua como elementos, en la medida en que a partir de ellos se constituyen todos los cuerpos naturales (1014b 31-34; cf. además 998a 30).

⁹⁵ En una referencia que corre paralela a esta, Aristóteles reafirma la idea, pues se llama sustancia, primeramente, a las “realidades naturales” (1034a 1-5).

⁹⁶ Esto último parecería acercar a Aristóteles a Platón. Exploraremos más este punto hacia el final de este capítulo, así como en el cuarto a la luz de las críticas al εἶδος platónico.

embargo, en ambos casos se repiten las condiciones de la sustancia arriba mencionadas (el ser separable y ser sujeto⁹⁷).

Esta definición, decíamos, ha dado lugar a una larga discusión (que ha tenido especial interés para los comentaristas medievales y contemporáneos), pues abre la distinción entre *sustancia primera* y *sustancia segunda*. En el pasaje citado de *Categorías*, Aristóteles identifica la sustancia primera con el individuo concreto y la segunda con la especie (2a 15). Sin embargo, en algún texto de la *Metafísica* se invierte esta descripción, precisando el significado de los términos, y se dice que llamamos sustancia primera a la *forma*, es decir, a la esencia de cada cosa (1032b 1-2). Y esto ciertamente abre la pregunta: ¿cuál de las dos nociones es sustancia en sentido propio, el individuo o la forma? ¿O se trata, más bien, de una incongruencia en el planteamiento aristotélico? Pareciera que miradas las cosas de esta manera, vamos a dar a un camino sin salida y es que, como han supuesto algunos especialistas, el filósofo no habría resuelto el conflicto entre el plano lógico y el ontológico⁹⁸.

La aparente discrepancia entre los conceptos de sustancia primera y segunda, se ha solucionado apelando a un cambio de opinión del propio Estagirita, el cual va desde una consideración inicial del individuo como sustancia, hasta una –aparentemente más madura– de la sustancia como εἶδος en el sentido de forma (y no ya en el de especie, como lo pensaron los platónicos⁹⁹). La cuestión pareciera zanjarse, por lo tanto, a partir de una lectura genético-evolucionista de la filosofía aristotélica. Tal es la opinión, por ejemplo, de D. Graham (1987), cuya postura refleja la idea de “dos sistemas” de Aristóteles, que expresan este cambio de parecer respecto a la sustancia. Graham, considera que el primer sistema metafísico (S1) corresponde a aquel desarrollado en el *Organon*, el cual enfatiza la idea de la sustancia como *objeto irreductible* (*atomic object*, p.54), mientras que el segundo sistema (S2) es aquel de los escritos físicos y metafísicos, en donde hay una concepción “más refinada” de la sustancia como materia y forma (p.81). De acuerdo a la postura de D. Graham, no sólo hay una evolución del concepto de sustancia, sino que, además, ambos sistemas resultan

⁹⁷ Advertimos al lector que estas condiciones de la sustancia son fundamentales para comprender el sentido de “separabilidad” de la forma que defendemos más adelante, así como para establecer el piso sobre el que versa la discusión acerca de los Números e Ideas de M y N que trataremos en la segunda parte.

⁹⁸ Sobre este punto, Guthrie (1984 VI: 152-155).

⁹⁹ J. Owens (1978) comparte en buena medida este punto de vista.

incompatibles entre sí, por lo cual hemos de reconocer que la respuesta final de Aristóteles corresponde a aquella expresada en el S2: la sustancia es la forma (ib.).

Desde una mirada más sistemática como la que aquí defendemos, lo cierto es que para Aristóteles la sustancia es tanto el individuo como el εἶδος (en el sentido de forma), como queda reflejado en el texto de Δ8 que citamos al comienzo. La propuesta de Aristóteles, decíamos arriba, tiene en cuenta justamente el paralelo entre lógica y ontología (Wieland 1975: 139¹⁰⁰). Y es que las categorías lógicas también son “modos de ser de lo existente”, lo que significa que la sustancia es tanto la *categoría primera* como el *modo de ser primero* (Düring 1990: 945; Bäck 2014: 13). De esta manera es claro que, desde el punto de vista lógico, la sustancia es el sujeto de predicación y núcleo de la definición (es decir, lo que en *Categorías* se llamó la sustancia segunda). Pero, si miramos las cosas desde la *physis*, o sea desde la evidencia empírica, la sustancia se refiere al individuo, “este árbol” en vez de la especie “árbol”. No hay contradicción en decir que *en un sentido primario* la sustancia es el ente individual, mientras que en un *sentido secundario* lo es la especie¹⁰¹. En más de un pasaje de la *Metafísica* nos encontramos con la misma opinión: sustancias son *en primer lugar* (μάλιστα) las cosas naturales como “hombre” o “planta” (1032a 19). El trasfondo del asunto sigue siendo una cuestión ontológica, pero eso no significa conceder terreno a la posición platónica (1086b 5). Aristóteles no consideró necesario suponer la existencia de sustancias “separadas” para preservar la posibilidad de un conocimiento racional (tal como lo hicieron Platón y sus seguidores y como veremos en el cuarto capítulo).

La opinión de Guthrie sobre este punto nos parece acertada:

Las Formas, en el sentido de especies y géneros, sustancias verdaderas para Platón, son relegadas a la posición de *predicados de las cosas reales*, cuya especie se halla más próxima a la sustancia que su género, lo más limitado respecto de lo más general (*Catt.* 2b7, de nuevo una inversión del platonismo). Ellos se aproximan más a las sustancias de lo que lo hacen los atributos y Aristóteles les concede por ello el título de sustancias segundas, que *derivan como una especie de ser de las primeras*. Esto lo hace con evidente resistencia, puesto que, desde el punto de vista ontológico o metafísico, es reacio a admitir que sean en modo alguno sustancias.

¹⁰⁰ Sobre la continuidad de las *Categorías* y la *Metafísica*, vid. Correia, (2003: 44-46).

¹⁰¹ Cf. Wedin (2000: 452); Cohen (2009: 210 y ss.).

La metafísica investiga la naturaleza de lo real (...) y es contrario a los principios de Aristóteles llamar real a algo excepto a los objetos individuales que existen independientemente. (1984 VI: 157, las cursivas son nuestras)

De vuelta a nuestro punto, la primera acepción de sustancia que se cita en Delta 8 se refiere, entonces, a la sustancia en su condición de objeto individual, que es sujeto (ὕποκειμενον) por un lado, pero también “capaz de existencia independiente”, por el otro (1029a 25). Es por esto que, como se sostiene en Z, sustancias son, sin discusión alguna, los entes compuestos de materia y forma (1029b).

Ahora bien, cuando en *Metaf.* 1032b se dice que “sustancia en sentido primero es el εἶδος”, es claro que no se habla sólo en el sentido lógico-predicativo, sino más bien, se resalta su sentido ontológico, dando a entender que, dentro del compuesto, la *primacía*, es decir, la *sustancialidad* del mismo está en la forma (Ross 1958 I: 310). Las realidades concretas son sustancias, pero la forma lo es todavía más y en este sentido decimos que ella es *primera*. La precisión del prof. Ross al respecto es pertinente: el proceder de Aristóteles va desde las *sustancias individuales* al *elemento sustancial* que hay en ellas, tal como se propone en el itinerario que se ofrece en Z2 (ib, xciii).

La aparente contradicción en las opiniones de Aristóteles se deja resolver, entonces, si tomamos en cuentas las acepciones que siguen a esta primera en Delta 8. Los significados II y III recogen la misma idea central: la sustancia es aquello que hace que algo “sea lo que es”, en la medida en que *delimita* y *determina*. Si se elimina la sustancia, desaparece el conjunto (tal como se desprende del texto de Δ1, 1069a 18-25). Estas dos acepciones agregan precisiones importantes que robustecen la concepción aristotélica de la sustancia como principio.

(ii) En la segunda acepción se sostiene que la sustancia es “la causa inmanente del ser” (...αἴτιον τοῦ εἶναι, 1017b 15) de algo (entiéndase causa de las sustancias individuales aducidas en el punto anterior). Se coloca como ejemplo de ello el alma en el caso de los seres vivientes. En su *Comentario al libro V*, Santo Tomás confirma esta lectura y agrega que sustancia, en este segundo sentido, se refiere a una causa interna, no una externa, como el caso de la causa eficiente (Lección X, 2). La teoría del alma de Aristóteles, por ejemplo, tiene como punto central la idea del alma como sustancia y por lo tanto como forma (cf. *Metaf.*

1035b 15; *De an.* 402a 8): el alma es la sustancia de los seres animados en la medida en que, gracias a ella, la materia orgánica del animal se organiza y sus funciones vitales se ponen en actividad. Esta segunda acepción de sustancia, guarda un estrecho paralelo con la segunda acepción de ἀρχή que mencionamos en el capítulo anterior, a saber, la de ἀρχή como “fundamento” o “parte fundamental” de algo (*supra* §3.1).

(iii) El tercer significado, conectado con el anterior, puntualiza que la sustancia es aquel “límite” que individualiza y da unidad al compuesto¹⁰²; de modo tal que, sin dicho límite, el compuesto simplemente deja de ser lo que es.

El mismo Santo Tomás (ib. X,3) habla de este tercer sentido como “matemático”, pues Aristóteles aduce como ejemplos de sustancias cosas tales como la superficie y la línea (1017b 19-20). De acuerdo a esta lectura de Santo Tomás, aquí cabrían dos posibilidades: o bien este tercer sentido es falso para Aristóteles (ya que pareciera referirse a sustancias que son postuladas por pitagóricos y platónicos, crítica que veremos en los capítulos siguientes) o dicho sentido se incluye, de algún modo, en el cuarto, el de la sustancia como forma, porque la forma es la que delimita o determina a los entes (ibídem).

(iv) Resta entonces esta última acepción que al parecer nos da una respuesta más definitiva: sustancia es la “esencia” (... τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία ἐστίν 1031b), en la medida en que determina qué es algo. La sustancia sería entonces la respuesta a la pregunta: “¿Qué es esto?” (“¿qué es X?”). La definición (ὀρισμός) es precisamente la expresión lingüística de la sustancia en el sentido de forma, dado que en ella se expresa el εἶδος de una cosa. De ahí que la forma sea considerada por Aristóteles como “el principio del pensamiento” (τῆς ἀρχῆς... νόησις, 1032b 15), en cuanto es el principio según el cual conocemos (identificamos) *a algo como siendo algo determinado*.

Como vemos, el concepto aristotélico de οὐσία presenta una serie de facetas que dificultan su definición, pero que a la vez reflejan lo característico de la postura del Estagirita respecto a sus predecesores (en especial respecto a los académicos, quienes la entendieron sobre todo desde una perspectiva lógica, como especie o universal). La importancia de este concepto, como hemos repetido insistentemente en esta primera parte, radica en que la οὐσία es

¹⁰² Aquí el significado de οὐσία se conecta con el de πέρας (límite), cf. 1022a 9.

reconocida por Aristóteles como ἀρχή en sentido pleno y, por ende, como el objeto principal del saber metafísico. Sobre esto conviene hacer algunas precisiones adicionales para reforzar nuestro análisis y perfilar de mejor modo el sentido de la *ousiología* aristotélica.

§ 5. El sentido “primero” de la sustancia y su relación con la πρώτη φιλοσοφία

Al final de Delta 8 (1017b 25), Aristóteles resume todo lo que se ha dicho y reduce el significado de οὐσία a sólo dos cosas. Lo que caracteriza a la sustancia es, en primer lugar, su capacidad de “existencia separada” (χωριστός), como un sujeto, y, segundo, el ser “algo determinado” (τόδε τι¹⁰³). Como ya se ha visto, sólo la forma cumple a cabalidad estos requisitos, de ahí que se diga que la sustancia, es, en último término, la forma de cada cosa (ib. 126). X. Zubiri, al resumir la filosofía aristotélica, destaca estas cualidades y define la sustancia precisamente por su “sujetualidad” y “subsistencia” (1963: cap. V). De acuerdo a estas características, es que decimos que la sustancia es principio y lo primero, en lo que respecta al aspecto ontológico, como en lo que dice relación con el conocimiento filosófico (*Metaf.* 1028a 30-35). Esta “primacía” de la sustancia se puede resumir de la siguiente manera¹⁰⁴:

- a) La sustancia es primera respecto de los accidentes o categorías, pues estando ausente, aquéllas no son posibles (*Metaf.* 1028a 15-25; 1069a 19-22).
- b) Por el mismo motivo, ella es primera en el orden de la predicación: todas las formas de predicar el ente se dicen en relación a la sustancia (de acuerdo a la unidad πρὸς ἓν como se dijo en el capítulo anterior). La sustancia, en este sentido, es la *primera categoría*.
- c) La sustancia es primera en el orden del conocimiento: lo que capta la inteligencia como elemento definatorio es el εἶδος, el *principio sustancial* de cada cosa.
- d) La sustancia es primera respecto al compuesto, debido a que, en su calidad de forma, y por su acción, es que la materia se vuelve determinada. Ontológicamente, la sustancia es el *primer principio* del ente.

¹⁰³ Misma idea que se repite, como dijimos en el capítulo anterior, en Z3 (1029a 28).

¹⁰⁴ Esta lista es paralela a la que presentaremos hacia el final de este capítulo respecto a los sentidos de εἶδος.

e) Es primera respecto al movimiento o la generación, ya que ella es previa a todo cambio: la sustancia, por tanto, es también causa eficiente¹⁰⁵.

f) Por último, es posible establecer a *una sustancia* como la *primera*. Desde el punto de vista de la ciencia teológica, Dios se encuentra por sobre las sustancias eternas y sensibles, siendo por ello el primer principio o primera causa del universo.

El concepto de οὐσία, en su “multiplicidad de sentidos”, otorga unidad a la *Metafísica* y confirma nuestra suposición inicial (en cuanto a que el texto de Aristóteles sigue una línea de argumentación que avanza según pasos sucesivos). La noción de οὐσία es central no sólo como una garantía argumentativa dentro del texto, sino como una cuestión decisiva para el concepto de πρώτη φιλοσοφία que aquí se quiere defender. Como se puede apreciar, el modo en que Aristóteles llega a la οὐσία es a partir de una mirada *protológica* según la cual la sustancia es lo “primero” en todo orden de cosas.

Las primeras aporías del libro B plantean la cuestión de la posibilidad de una *única ciencia* de los primeros principios. Como veremos a continuación, todas ellas se dejan resolver desde la prioridad de la οὐσία que ahora señalamos. Hablaremos brevemente de algunas de ellas sólo para resaltar los puntos que ahora nos ocupan.

La primera aporía ya la planteamos en el capítulo anterior: “si corresponde a una o a muchas ciencias la investigación sobre las causas” (995b 5). La respuesta a esta cuestión se plantea en el libro siguiente a B (en específico Γ1), donde se afirma que la unidad de esta ciencia se debe a que todas las causas se refieren a *una misma naturaleza* (ὡς φύσεώς τινοσ ἀντὰς, 1003a 27¹⁰⁶). Al comienzo de Γ2 se aclara que esta naturaleza común es el τὸ ὄν ἢ ὄν, el ente en cuanto tal. Sin embargo, y como hemos advertido con insistencia, este es sólo un paso previo a la cuestión de la οὐσία (*supra* §3.2). Ya anteriormente (992b 22), nuestro autor ha mostrado la imposibilidad de indagar sobre las causas y principios respecto de cosas que no son sustancias (por ejemplo, de afecciones como hacer y padecer), de modo que sólo la οὐσία

¹⁰⁵ O, dicho de otra manera, sólo las sustancias (como individuos) pueden ser causas eficientes (cf. *Metaf.* 1071a 19-22).

¹⁰⁶ Cf. Ross (1958 I: 227; 253).

puede asegurar la posibilidad de una única ciencia, dada su condición de *núcleo de referencia* de los demás significados del ente. Al respecto G. Reale comenta:

...es necesario sostener que el concepto que resuelve el problema [entiéndase el de la primera aporía] es οὐσία; los diversos tipos de causas y principios forman el objeto de una y la misma ciencia, porque las causas y principios que persigue son aquellos de la sustancia, ya que es imposible indagar etiológicamente a través de los otros significados del ser (Reale 1980: 134¹⁰⁷)

La segunda aporía de B plantea un problema general: la πρώτη φιλοσοφία ¿se ocupa de investigar sólo los principios de la sustancia o también aquellos de las demostraciones o silogismos? (995b 6-9). La solución de esta dificultad ya la anunciamos arriba y nuevamente esa respuesta depende de la interpretación de οὐσία como ἀρχή que se ha presentado. En Γ3, Aristóteles afirma con claridad que, “la investigación acerca de aquellos [principios de las demostraciones] corresponde a la misma ciencia, la del filósofo, ya que estos principios pertenecen a todas las cosas que son” (1005a 21-22). Tanto el matemático como el geómetra y el lógico se sirven de ciertos principios, principios universales del ente, como el de identidad y no-contradicción; de modo que el estudio de éstos corresponderá también al filósofo (ib. II. 23-28¹⁰⁸).

Ahora bien, ninguno de estos pensadores (ni el matemático ni el geómetra) se ocupa de los principios *en sí mismos*, es decir, en su naturaleza propia, sino que sólo hacen uso de ellos en la medida en que les sirven para obtener las conclusiones que buscan. No así el filósofo, quien indaga las cosas “en tanto que son” y las propiedades que a ellas les corresponden en tal condición (ib. II 28-29). Y puesto que estos principios se cumplen, universalmente en todas las sustancias (no sólo en un tipo de ellas), su estudio corresponde al que se ocupa de la sustancia en cuanto tal. En virtud de ello es que Aristóteles concluye:

Es claro, pues, que, al filósofo, es decir, *a aquel que contempla la sustancia en cuanto tal*, le corresponde también investigar los principios de los silogismos. (1005b 5-6, las cursivas son nuestras)

¹⁰⁷ “...it is necessary to say that the concept which resolves the problem is οὐσία: the diverse kinds of causes and principles form the object of one and the same science, because the causes and the principles which it seeks are only those of substance, for it is impossible to inquire aetiologically through the other meanings of being.”

¹⁰⁸ W. Ross utiliza la expresión (acertada a nuestro juicio) κοινὰ ἀρχαί (principios comunes) para referirse a los principios de todas las ciencias (1958 I: 262).

La prueba de que estos principios son objeto de estudio del filósofo, la ofrece el resto del libro Γ, que pasa revista a estos axiomas y muestra el modo en que el filósofo los conoce e indaga acerca de ellos.

La tercera aporía de B parte desde la siguiente consideración: puesto que hay distintos tipos de sustancias (sensibles e inmóvil), ¿corresponde a la misma ciencia su estudio o por el contrario habrá ciencias distintas según el tipo de sustancia? (995b 10-14).

Ya se ha dicho en el capítulo anterior (*supra* §2), que para Aristóteles los distintos tipos de sustancias se corresponden efectivamente con diferentes ciencias. Así, tenemos física y metafísica: una, se ocupa de las sustancias sensibles (móviles), la otra, de la inmóvil (la que con razón se puede llamar πρώτη οὐσία, 1026a). Si bien ambas ciencias forman parte de la filosofía (de una especie de “filosofía general” como la llama Aubenque, 1974: 231¹⁰⁹), sólo una de ellas lleva el apelativo de “primera” (1004 a 4-5). Y esto por dos razones: porque su objeto es el principio supremo (la πρώτη οὐσία), pero, además, *porque estudia los principios de la sustancia en general*. Ya hemos apelado a esta aparente paradoja en el capítulo anterior (*supra* §3.3) y aquí sólo conviene recalcar un par de puntos.

Aristóteles parte la solución de esta aporía con lo que ya sabemos: la οὐσία es el núcleo de los diferentes significados del ente, de modo que ella es una especie de *unidad*. Pues bien, dicha unidad se puede comprender de dos maneras: (i) del modo en que las categorías se refieren a la sustancia (en cuyo caso hablamos de la unidad, “hacia lo uno”, πρὸς ἓν, 1003a 34) o (ii) del modo en que las distintas sustancias se relacionan entre sí. En este segundo sentido hablamos de la unidad “por consecución” (τῷ ἐφεξῆς, 1005a 10¹¹⁰), como la que se da en una serie de cosas: la primera es causa de la segunda y ésta, a su vez, depende (estructuralmente) de la primera. Con todo, es preciso recalcar que en ambos casos dicha unidad la proporciona la sustancia. Por consiguiente, la ciencia de la sustancia, es una y la misma, ya sea la que estudia la sustancia en general o la que estudia la primera sustancia, lo

¹⁰⁹ Esta división es análoga a la que ocurre con las matemáticas. Así, según el Estagirita, hay una "matemática primera" (que se ocupa de los números, la aritmética) y otra "segunda" (que estudia las magnitudes y sus propiedades: geometría, estereometría, etc.)

¹¹⁰ Seguimos la traducción de J. Tricot (1953): “unité de consécution”

que señala (nuevamente) el entrelazamiento entre *ousiología* y teología que venimos anunciando desde el capítulo anterior.

G. Reale, habla de una jerarquía “horizontal” y una “vertical” que cumple la sustancia respecto al resto. En el primer caso, hablamos de la unidad $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ (sustancia/categorías), en el segundo, la jerarquía se refiere al primer miembro de la serie (la primera sustancia) respecto del resto¹¹¹. Citamos un pasaje del prof. Reale que nos parece clarificador para resolver esta tercera aporía:

Las sustancias, tal como las concibe el Estagirita, forman un orden jerárquico preciso, en el cual los grados más bajos dependen de los más altos y todos dependen del principio, de la $\pi\rho\acute{o}\tau\eta \ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$. En el primer caso, la unidad de la ciencia, surge del hecho de que todos los significados del ente se dicen en relación a una naturaleza idéntica ($\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \tau\acute{\eta}\nu \ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$). En el otro caso, por el contrario, la unidad de la ciencia se deriva del hecho de que la indagación sobre el primer término de una serie en cierto sentido abarca [a esta serie] y al mismo tiempo la serie completa depende de este primer término. (Reale, 1980, 130¹¹²)

Esta lectura se confirma con un pasaje que citamos en el capítulo anterior y que conviene traer nuevamente a la memoria, en donde se afirma que la metafísica es universal, “porque es primera” (1028b 5), es decir, porque indaga acerca de lo que es primero. La ciencia filosófica es una *protología* precisamente porque es una *ousiología* y viceversa: es una *ousiología* porque este es el primer sentido del ser. Por eso no debe extrañaros la categórica opinión de Aristóteles que bien sirve para resumir lo que se ha dicho hasta aquí: “el principio de todo es la sustancia” ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta} \ \eta \ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, 1034a 31).

¹¹¹ G. Patzig (1975: 49, siguiendo la enmienda de G. Owen) denomina “sentido focal” (*focal meaning*) a esta función de unidad que cumple la sustancia.

¹¹² “Substances, as the Stagirite conceived them, form a quite precise hierarchical order, in which the lower grades depend on the higher and all depend on the first, on the $\pi\rho\acute{o}\tau\eta \ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$. In the first case the unity of the science arises from the fact that all meanings of being are said in relation to an identical meaning ($\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \tau\acute{\eta}\nu \ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$); in the other case, on the contrary, the unity of the science is derived from the fact that the inquiry into the first term of a series in a certain sense embraces it and at the same time the whole series insofar as the series depends on the first term.”

§6. Conclusiones sobre la unidad de la *Metafísica* y la *ousiología*

Dado que esta primera parte es preparatoria para los análisis de la segunda, conviene repasar los puntos importantes que hemos visto hasta aquí y señalar sus alcances. A partir de la descripción de conceptos de este capítulo, y teniendo en cuenta, además, lo que se dirá en el siguiente, es posible obtener la siguiente idea general: para Aristóteles, la filosofía primera (o metafísica) es un saber especulativo acerca de los primeros principios del ser, es decir, una *protología*. Y tal como se ha visto, esta definición se corresponde con aquella de la sustancia, entendida en su amplitud semántica, ya sea como principio lógico u ontológico. En otras palabras, la metafísica aristotélica es una *ousiología* que está inspirada por un sentido *protológico*.

6.1 *Protología* y unidad *pros hen*

Ahora bien, el término mismo *protología* encierra una ambigüedad, presente en la *Metafísica* y que, como hemos visto, es relevante para comprender la propuesta que aquí queremos defender, pues se trata de una suerte de *ambigüedad complementaria*. En efecto, de acuerdo al análisis de este primer capítulo, *protología* es: (i) tanto la definición formal del objeto de la filosofía, (ii) cuanto la direccionalidad del saber filosófico. En otras palabras, la *protología* en Aristóteles refiere a un *contenido* y a un *criterio* filosófico, de aquí se desprende que comprender la complementariedad de ambas ideas es clave para dar sentido a nuestra lectura unitaria de la *Metafísica*.

(i) La *protología*, como hemos definido con insistencia, se entiende como la ciencia de los primeros principios, lo que la enmarca dentro de la problemática general de la filosofía griega. Aristóteles alcanza esta idea a partir de la observación de lo que tradicionalmente se ha entendido como el objeto de estudio del sabio y la sabiduría (*Metaf.* A1-2). Tanto sus predecesores (aquellos que primero filosofaron), como el hombre común, han definido a la filosofía como un saber acerca de los principios más elevados del ser y la existencia, de modo que, desde esta perspectiva, la metafísica como *protología*, es apenas una novedad dentro de la tradición filosófica griega.

El punto central que aquí defendemos, y que no queda exento de dificultades, es la articulación de este sentido general de *protología* con aquel más específico de la *ousiología*, esto es, de la filosofía como ciencia global de la sustancia. De acuerdo con lo que se ha mostrado en esta primera parte, el desarrollo de la *Metafísica* es también el desarrollo del concepto de sustancia, que transita por diferentes etapas y en diferentes grados de complejidad. Tal como acabamos de ver en los últimos dos párrafos (y como reforzaremos más adelante), la teoría de la sustancia aristotélica, se desarrolla de acuerdo a una cierta “bidireccionalidad”; la primera, que consiste en el análisis de la relación entre la sustancia y las categorías, a la que podemos denominar “semántica”, y la segunda, más bien “ontológica”, que analiza la relación entre las distintas sustancias, con el propósito de clarificar su estructura jerárquica y de fundamentación. Esta “bidireccionalidad” de la *ousiología*, si bien se presenta con preferencia en distintos libros de la *Metafísica* (Γ y Z para el primer sentido y Λ para el segundo), se despliega de forma paralela a lo largo del texto como se ha evidenciado en los últimos dos párrafos, lo que quiere decir que no se trata de “dos metafísicas” como algunos han planteado, sino más bien de dos dimensiones de una misma ciencia, aquí llamada *ousiología*. De acuerdo a esto, la $\text{o}\ddot{\upsilon}\sigma\acute{\iota}\alpha$ proporciona la unidad del pensamiento metafísico aristotélico y también de la *Metafísica* aristotélica, siendo la *protología* la que da, a ambas ideas, su intencionalidad¹¹³.

(ii) Aquí es donde aparece la *protología* como un criterio, es decir, como la *manera* en que los diferentes conceptos de la *Metafísica* se articulan y adquieren orden. Como acabamos de ver en el párrafo anterior, el camino por el que Aristóteles llega a la sustancia es, precisamente, a partir del uso de un “criterio protológico”, donde se establece que su condición de “ser primera” es razón suficiente para convertirla en el objeto de la investigación del filósofo. Dado que el filósofo se ocupa de cosas que “son primeras”, su objeto debe ser “lo primero en grado sumo” y esto es la sustancia (*Metaf.* 1028b 1).

No obstante, esta tesis queda abierta a objeciones. La cuestión de la unidad y universalidad de la metafísica aristotélica aparece en el trasfondo de esta discusión y pareciera ser una tensión no resuelta del todo por el Estagirita. Por lo tanto, para reforzar nuestra idea de la

¹¹³ Halper (2009: 493), y Wedin (2000: 452), entre otros, comparten esta tesis del entrelazamiento de *ontología-ousiología* con una mirada *protología*.

unidad de la *Metafísica*, es preciso tener presentes un par de puntos adicionales sobre la *ousiología* que aquí defendemos con el objetivo de iluminar lo que diremos en los capítulos que siguen.

Para esto, debemos volver unos pasos atrás y observar el origen del problema, para así reafirmar algunas de las opiniones que hemos presentado. El veredicto de Pierre Aubenque (1974) respecto a la unidad del saber metafísico de Aristóteles es categórico: la metafísica es una ciencia “inhallable”, si es que la pensamos desde la base de la unidad de la ciencia que el propio Aristóteles nos propone en los *Analíticos posteriores* (75a 42-b2, 76b 22, 87a 38-b2). Según ésta, cada ciencia se constituye, o sea, procede, en referencia a un único género, que se dice *unívocamente* de un conjunto de cosas (*Metaf.* 1003b 19; Vigo 2007: 49; Aubenque 1974: 216). En efecto, así como la biología estudia al género animal (que se dice *del mismo modo* respecto a todos los animales), la botánica hace lo propio con el género vegetal y lo mismo vale para del resto de las ciencias. El ser (εἶναι), sin embargo, no es un género (como queda demostrado por el hecho de que no se dice unívocamente en todos los casos), por ende, la metafísica –entendida como ciencia del ser– no puede ser una ciencia, tal como lo expresa Aristóteles en la aporía séptima de B (998b 14-28). Este problema de la unidad genérica de la ciencia metafísica, compromete su condición de ciencia universal; si no existe un *género común* sobre el que versa el conocimiento filosófico, la filosofía no puede ser un conocimiento con pretensiones de universalidad, por tanto, no puede constituirse como *una* ciencia (Aubenque 1974: 214 y ss.; Wedin 2009: 127).

Pues bien, si la unidad de la filosofía no es genérica, ¿qué tipo de unidad puede tener? Ya hemos visto en este capítulo, que la respuesta de Aristóteles consiste en lo que hemos llamado *ousiología*, que comienza por reducir los diferentes sentidos del ser a una *unidad*, la sustancia, que luego reconoce como el elemento principal, o simplemente como el principio. Es precisamente por esta “primacía” de la sustancia que la ciencia que trata sobre ella, es decir, la metafísica, es universal: su universalidad se desprende de la “primacía” de la sustancia, entendida como el componente unificador y fundamental de todos los entes (cf. Wedin 2009: 139-40). Como afirma el propio Aristóteles en E1, en un pasaje que ya hemos citado un par de veces: la filosofía “será universal de este modo, por ser primera”, esto es, porque trata acerca de lo primero. La unidad de la filosofía primera no descansa en el género,

sino en “otro tipo” de unidad, que bien podríamos denominar de *referencia a lo primero* (Patzig, 1975).

P. Aubenque, sin embargo, replica que afirmar la *protología* por sí sola como unidad de la *Metafísica* es una conclusión “excesivamente teórica”, que señala un ideal de investigación, una especie de conclusión meramente “programática”, pero que es difícilmente aplicable a la metafísica aristotélica (1974: 234, 239¹¹⁴). En virtud de esto, es que su crítica va dirigida contra esta pretendida universalidad de la *protología* que le permite a la metafísica constituirse como ciencia:

La primacía puede tener un valor universal, *pero con la condición de que la universalidad se deduzca de ella*. Ahora bien, ¿se cumple una condición así en el caso del ser? ¿Puede decirse que la esencia [entiéndase la οὐσία] es el principio de las demás categorías, es decir, que éstas se deducen de ella? (Aubenque 1974: 236, las cursivas son nuestras)

Aubenque, concluye que la dificultad de la metafísica aristotélica (la de una unidad no genérica), se resuelve tan sólo porque Aristóteles decide suprimir la discordancia que hay entre la equivocidad de la sustancia y la unidad de la ciencia. En efecto, al no poder explicar adecuadamente cómo es que la sustancia se vincula con las categorías (ya que pareciera que la polisemia de la οὐσία es irreductible¹¹⁵), es que Aristóteles decide –deliberadamente según Aubenque- evadir el problema con el recurso de la *protología*. En consecuencia, lo que aquí se presenta como solución, a saber, la idea de una *ciencia de lo primero*, en el fondo no es más que una forma de esquivar una cuestión insoluble, la de la relación “aporética y fragmentaria” que hay entre la sustancia y las categorías (ib.237). La *protología*, por lo tanto, tendría que explicar, cómo es que, en cada caso, la sustancia es principio de cada categoría, lo que oscurece su carácter unitario. Aubenque toma el siguiente texto de *Metaf. Γ* como evidencia de esto:

¹¹⁴ Aubenque señala que esta definición de la unidad de la ciencia (unidad *pros hen* y su contraparte de la unidad por consecución) entra en conflicto con aquella crítica que el mismo Aristóteles aplica a los platónicos en *E.N.* (1096a 16-24), sobre la imposibilidad de una ciencia de términos consecutivos. En el caso de la *Ética*, el argumento se aplica a las Ideas y también a los números (que se dicen según anterior y posterior), pero, al parecer, la *unidad de la sustancia* que aquí se señala no responde a los mismos criterios que las Ideas platónicas como veremos en los capítulos que siguen.

¹¹⁵ Puesto que la relación *pros hen* no se dice unívocamente, la relación que tiene la οὐσία con cada una de las categorías es múltiple, con lo cual el saber filosófico queda, por decirlo así, “fragmentado”.

Y puesto que todas las cosas convergen en relación con lo que es primero (por ejemplo, todo lo que se denomina uno en relación con lo «uno» en su sentido primero; y digamos que otro tanto ocurre con lo «mismo», lo «diverso» y los contrarios), hay que concluir que, una vez analizados los varios sentidos en que cada término se dice, tendrá que explicarse *de qué modo cada uno de los sentidos se relaciona con lo que es primero en cada caso de predicación*. (1004 25-28, las cursivas son nuestras)

Sin embargo, la respuesta a esta aparente aporía ya la hemos anunciado a lo largo de este capítulo: a partir de la conexión entre οὐσία y principio (ἀρχή). Dado que “principio” se dice de muchas maneras, no es de extrañar que “sustancia” también se diga múltiplemente, pudiendo establecerse incluso un paralelo semántico entre ambos términos. De aquí se sigue que la οὐσία aristotélica es, efectivamente, principio en varios sentidos, o en varios niveles, ya sea como el “punto de partida” de algo, o bien como su “fundamento”, su “causa” e incluso como aquel elemento que “gobierna” sobre otro (como lo señalamos en el capítulo pasado respecto a *Metaf.* Δ1). Como observa acertadamente Halper (2009: 112 y ss.), la unidad de la οὐσία ya ha sido reconocida por Aristóteles en Δ6, a la luz del εἶδος como expresión de la esencia de una cosa, junto con otros sentidos de unidad, como la genérica y material (1016a 32-35). A ojos de Aristóteles, entonces, la ciencia acerca de la sustancia es una, pues su objeto es uno, aunque éste se manifieste múltiplemente, ya que sigue siendo lo primero en cada orden de cosas (Halper, 2009: 498-500¹¹⁶).

Esto quiere decir, por tanto, que el saber filosófico que plantea Aristóteles, exige al filósofo un esfuerzo adicional, lo fuerza a ir más allá de la mera constatación de la sustancia como principio, para alcanzar una visión plena de la *articulación de la sustancia*, es decir, del modo efectivo en que ella *es* principio. Tal como reconoce más adelante P. Aubenque: “no basta con conocer el primer término de la serie para conocer la serie entera; además, hay que conocer la *ley* de la serie” (1974: 238-9). Si bien esto puede parecer efectivamente un “ideal de investigación”, no cabe duda que Aristóteles, siguiendo quizá la huella platónica, no se quedó ahí y se atrevió a emprender, dentro de la *Metafísica*, este recorrido, realizando un cuidado análisis de la sustancia que no escatimó en recursos ni en distinciones sutiles,

¹¹⁶ M. Wedin (2009: 140-41) señala varios problemas que se siguen de esta afirmación, pero que, a fin de cuentas, indican lo particular de la πρώτη φιλοσοφία.

abstractas y complejas. Los argumentos presentados en estos primeros capítulos son prueba de que, para Aristóteles, el enfoque *protológico de la ousiología* está lejos de ser una cuestión meramente programática, sino que es el modo en que efectivamente se desenvuelve el saber del filósofo¹¹⁷.

Ahora bien, de aquí se desprende que la πρώτη φιλοσοφία aristotélica no responde con propiedad a ninguna de las formas en la que concebimos la ciencia, pues no pareciera ser ni un saber deductivo ni uno inductivo (cf. *Metaf.* 1025b 14-15, donde concretamente se dice que su método es “de otro tipo”, τις ἄλλος τρόπος). En efecto, la cuestión de la polisemia del ser plantea, a su vez, la cuestión de cómo abordar conceptualmente su estudio. Esto abre, entonces, una nueva pregunta: ¿qué *tipo* de ciencia es aquella de la metafísica? ¿De qué *modo* debe proceder el filósofo para aprehender su objeto? Ya hemos visto algo de esto aquí (*supra* §3), donde mostramos la particularidad del saber filosófico que propone Aristóteles; se trata de un saber *sui generis*, que, si bien, no coincide con ninguno de los procedimientos regulares de la ciencia, posee un tipo particular de universalidad. El saber metafísico no se puede reducir a deducción ni a inducción, porque transita indistintamente entre ambos métodos.

El camino que debe emprender el metafísico aristotélico debe dar un rodeo más largo, pero sin perder de vista su objetivo: los principios del ser. ¿Cuál es este camino más extenso? En la *Metafísica*, Aristóteles avanza de acuerdo a diversos procedimientos, que reflejan la complejidad propia del saber metafísico¹¹⁸. Estos métodos van desde el denominado *diaporético* (presente a lo largo de B), el cual consiste, por decirlo así, en “detenerse en la dificultad”, analizando tanto el nudo como sus posibles salidas; para dar paso luego al *análisis semántico* del ser (que encontramos con preeminencia en Γ, Δ, E, Z), hasta llegar al *refutatorio* o *dialéctico* (de M y N¹¹⁹), que consiste en confrontar diversas opiniones sobre un mismo tema, emulando el diálogo filosófico (Berti 2004; vid. *Apéndice 1*¹²⁰). Como se ha visto, la puesta en juego entre estos diversos métodos otorga el carácter propio del saber

¹¹⁷ Esta conclusión tiene como consecuencia, por cierto, que el saber filosófico de Aristóteles se acerca en cierto modo al de Platón, en la medida en que la *ousiología* es una especulación acerca de lo suprasensible y de sus íntimas conexiones conceptuales.

¹¹⁸ Berti (2008, cap.3), estudia detalladamente todos estos procedimientos.

¹¹⁹ Y como hemos visto, también presente en partes de Alpha y Zeta.

¹²⁰ La tesis de T. Irwin (1988) es que en Aristóteles conviven dos formas de dialéctica, una “común”, la de los oradores y una “dialéctica fuerte” o “constructiva”, que tiene por objeto los primeros principios. El última es la que, precisamente, aparece en la *Metafísica* (cf. Berti, 2004: 259).

filosófico, que Aristóteles defiende a lo largo de la *Metafísica*. El saber filosófico que busca Aristóteles, la πρώτη φιλοσοφία, debe adentrarse a lo más profundo y misterioso del ser; le presenta al filósofo la tarea de enfrentarse a una verdadera γιγαντομαχία περι τῆς οὐσίας como aquella que Platón ya anuncia en el *Sofista* (246a).

6.2 Ousiología y unidad de los libros metafísicos

La imagen de la *Metafísica* que hemos dibujado en estas páginas, responde a un objetivo que ha sido anunciado desde el comienzo de esta investigación: representa el piso sobre el cual se constituye el diálogo entre Aristóteles y aquellos que han hablado de las sustancias como Números o Ideas. Pero esta unidad, como se ha dicho, bien puede entenderse en dos sentidos, ya sea como unidad literaria o conceptual. A éstos, podemos agregar ahora un tercero, según se ha visto en este párrafo: aquel que podríamos denominar el sentido de la *unidad filosófica* de la *Metafísica*. De acuerdo a los argumentos que hemos ofrecido en las páginas precedentes, nos contentamos con defender sólo el segundo de estos sentidos, el cual, creemos, puede ofrecer luces sobre los otros dos sentidos si es que se comprende correctamente.

Por unidad literaria entendemos, obviamente, la conexión narrativa que hay entre los diferentes libros de la *Metafísica*. Esta cuestión depende intrínsecamente de la fecha y las condiciones de composición de la *Metafísica* y de si acaso ésta fue o no redactada como una obra, o simplemente como una colección de apuntes editados con posterioridad a la muerte de Aristóteles. La mayoría de los especialistas coinciden en que no es posible sostener dicha unidad, ya que se trata de un texto compuesto durante un largo período, sujeto a permanente revisiones (no sólo de Aristóteles, sino también de sus comentaristas), lo que da cuenta de sus múltiples correcciones y anacolutos, que hacen imposible una lectura continua, como si se tratase de *un solo libro*.

La unidad conceptual, por su parte, se refiere a la *idea común* que trasunta los distintos libros metafísicos y los conecta, estableciendo relaciones recíprocas entre ellos. Esta es la que hemos afirmado en estos capítulos y a la que hemos denominado *ousiología*, entendida a su vez como *teoría general de la sustancia en tanto principio del ser* (cf. Lloyd 1968: 127). Como se ha visto, la posibilidad de esta unidad depende de reconocer que los diferentes libros

metafísicos son *sucesivos pasos que desarrollan una misma idea*, desde diferentes ángulos y con diferentes énfasis. Desde esta perspectiva, la *Metafísica* es una obra unitaria porque en ella se despliega, de manera consistente, una misma *línea argumentativa*, que corresponde al mentado análisis de los principios del ser¹²¹.

Por último, la que aquí llamamos unidad filosófica, dice relación con la *coherencia conceptual* de aquello que Aristóteles presenta como *filosofía primera* dentro de la *Metafísica*. Este sentido de unidad es, precisamente, el que impugnan los especialistas (como los citados casos de Aubenque o Jaeger), quienes se apoyan en ciertas incongruencias que surgen de la lectura del texto de Aristóteles. Este último sentido, por cierto, se refiere a un análisis crítico no sólo de la *Metafísica*, sino, además, de la filosofía de Aristóteles como un conjunto. Se trata de una evaluación de la *filosofía* de Aristóteles como un sistema congruente, de acuerdo a la cual la *ousiología* aparece como un concepto que no logra justificar completamente el sentido de *filosofía primera* que el Estagirita quiere defender.

Sin embargo, como hemos querido mostrar, dicha evaluación crítica parece responder a ciertos criterios interpretativos ajenos al pensamiento aristotélico, que pasan por alto ciertas cuestiones relativas a la unidad conceptual de la que hablamos antes. En otras palabras, para estimar la unidad filosófica de la propuesta aristotélica, es preciso, antes, preguntarse por la *unidad que el propio Aristóteles intenta dar a su obra* (cf. Halper 2009: 503¹²²). En virtud de esto, creemos necesario mantener y ahondar en la lectura de la *Metafísica* como una *ousiología* para comprender, así, el alcance que esta teoría tiene dentro del sistema filosófico de Aristóteles. Creemos que es posible responder a la cuestión de la unidad filosófica de la *Metafísica*, quizá indirectamente, a partir de una afirmación de su unidad conceptual. Esto implica avanzar un paso más y completar el estudio de la *ousiología*, en la segunda parte de esta tesis, a la luz del despliegue de la noción de las “sustancias separadas”.

Pero antes sinteticemos lo dicho, recalcando de qué modo la *ousiología* permite conectar los libros metafísicos y así evidenciar una línea coherente de argumentación. Si consideramos lo

¹²¹ Queda abierta la cuestión de si, efectivamente, esta unidad temática también es producto, al menos en parte, de la edición de Andrónico, cf. Anagnostopulos (2009: 17-19).

¹²² A. Gómez-Lobo (1996: 312) recalca que es necesario distinguir entre la *unidad* y la *posibilidad* de la ciencia metafísica de Aristóteles. Los especialistas, como hemos dicho, a menudo objetan este segundo sentido. Sin embargo, a juicio del autor, ambos sentidos tienen una respuesta afirmativa para el Estagirita (ib).

que se ha dicho en estos dos capítulos, respecto a los rasgos que definen a los principios y luego a la sustancia (*supra* §3,4,5), el resultado que obtenemos es el siguiente:

Los libros que tratan sobre la *etiología* (A, α y B), así como aquellos de *teología* (E y Λ), tienden a enfatizar los componentes de la “anterioridad” y “autoridad” para definir a la sustancia. Tal como hemos mostrado algunos párrafos atrás, los puntos que caracterizan al saber filosófico en estos libros, tienen como factor común la idea de que el objeto de la filosofía es “lo primero dentro de una serie” (es decir, aquello anterior o $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu$ en grado sumo) y lo “dominante”, rasgos que definen, por cierto, a la divinidad. De ahí que la $\pi\rho\acute{o}\tau\eta$ $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$, en este sentido, sea la ciencia que “sólo un dios posee completamente” (982b 30). En estos libros, el foco de análisis conduce al estudio de la sustancia como *causa primera o primer principio* del mundo. Dicho de otra forma, en estos libros se enfatiza la relación de *verticalidad* de la sustancia.

Los textos que se enfocan más bien en la *ontología* (Γ) y la sustancia sensible (Z- Θ), parecen favorecer características de las sustancias como la “subsistencia” y la capacidad de “determinación”. De acuerdo a lo que se dijo en el punto anterior, en estos libros el tema a tratar es la relación de la sustancia con el resto de las categorías, esto es, la relación de *horizontalidad*, en la cual la sustancia es la primera categoría y es el elemento determinante dentro del compuesto. De aquí se desprende que, en los libros centrales de la *Metafísica*, se analiza, con preferencia, la pregunta por la posibilidad de la sustancia de “subsistir” previamente a las categorías y al compuesto.

Sin embargo, como se puede apreciar, esto no es más que una diferencia de enfoques que apuntan a un fondo común: la $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ y aquella particular “polivalencia” de la que hablamos al comienzo. Como es posible apreciar, estas distinciones no son excluyentes las unas de las otras, sino por el contrario, resultan complementarias. En las cuatro definiciones de la $\pi\rho\acute{o}\tau\eta$ $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$ resuena, pues, la misma pregunta: ¿en qué consiste la sustancia? O planteado de una manera más general ¿en qué sentido ella es *principio*? Esta pregunta, en última instancia, trasunta todos los libros y los análisis del Estagirita dentro de la *Metafísica*, por lo cual, aquello que hemos denominado la *ousiología* ha de entenderse, necesariamente, como el punto de conexión de los libros componentes de la *Metafísica*.

Ahora bien, dado que en la segunda parte de esta investigación nos referiremos principalmente al conjunto MN, resta decir algo acerca de cómo ellos entroncan con la problemática global de la *ousiología*. En general, como se ha indicado un par de veces, estos libros se enmarcan en la discusión de las “sustancias separadas” (*χωριστὰ οὐσίαι*) que se introduce de manera explícita por primera vez en B (997a 35-b1) y que se desarrolla en Λ (6-9). Mientras que, en específico, MN traducen una intrincada cuestión que coloca en disputa a Aristóteles con la Academia platónica: ¿son Números e Ideas causas y principios tal como sostienen los académicos? Mirado el tema desde la perspectiva *ousiológica* que ahora destacamos, MN son los libros que completan y reafirman la visión aristotélica de la οὐσία, tomando como base la pregunta por la “separación” o, más en general, la pregunta por lo que significa el “ser separado” en el caso de la οὐσία. Esta es la pregunta que abordaremos en la parte final de este capítulo, intentando mostrar de paso que el problema del “ser separado” se encuentra en el trasfondo de la *ousiología* aristotélica.

§7. Separación, abstracción y principio

El asunto de la separación ha ido mostrándose a lo largo de esta primera lectura de la *Metafísica* en diferentes niveles, por lo que es pertinente señalar algunas ideas al respecto para guiar la disertación hacia M y N. Conviene, entonces, para terminar este capítulo e iluminar lo que viene en la segunda parte, hacer algunas precisiones sobre el *χωρισμός* aristotélico y de qué modo este punto abre una brecha con los filósofos académicos.

7.1 Separación y abstracción¹²³

Partiendo por la idea más general, si miramos el vocablo *χωρισμός* en el léxico griego, éste puede significar tanto separación física como conceptual (*LS* 1996: 2016). El primero de estos sentidos lo encontramos en autores del Siglo III y I a.C., así, por ejemplo, en el historiador Polibio, cuando relata la *partida* (*χωρισμόν*) del macedonio Antígono (*Hist.* V, 16); o en Diodoro Sículo, al afirmar que los dioses *abandonaron la ciudad* (*τῆς πόλεως*

¹²³ Para una indicación general de este tema, cf. Miller (2012: 308-10).

χωρισμόν, *Biblioteca XVII*, 10¹²⁴). Incluso encontramos la misma idea en Platón, quien, en un conocido pasaje, define la muerte como una *separación de alma y cuerpo* (χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος, *Fed.* 67d¹²⁵). Aquí, χωρισμός significa, simplemente, que una *cosa se aleja o se separa físicamente* de la otra.

El segundo sentido (separación lógica), aparece con preferencia en Aristóteles¹²⁶ (en su forma verbal, χωρίζω y adjetival, χωριστός/ν) y se usa para explicar aquello que es susceptible de ser distinguido “con el pensamiento”, a diferencia de lo que se puede separar “realmente”¹²⁷. Una cosa se puede separar conceptualmente sin que lo esté realmente, como ocurre respecto al modo en que el físico estudia la materia (*Metaf.* 1025b 28) o como se da en el caso del matemático, que estudia los entes matemáticos “como si” estuvieran separados de las cosas (1078a 20-22). De ahí que Aristóteles utilice las fórmulas χωρισμός *según la magnitud* (κατὰ μέγεθος) y *según la definición* (κατὰ λόγον, *De an.* 413b 14, 429a 11-12, 432a 20), lo que refleja, en cierto modo, el uso habitual de la palabra en griego.

Pues bien, este último sentido de χωρισμός κατὰ λόγον se asocia, en Aristóteles, con el concepto de ἀφαίρεσις (abstracción), que denota el proceso según el cual “seccionamos” ciertos aspectos de una cosa para su estudio (*Metaf.* 1003a 24-25¹²⁸). Como se verá más adelante, este concepto resulta central para señalar las diferencias entre Aristóteles y los académicos respecto al modo de ser del número. En *Metaf.* K, se explica esta idea con ocasión de la actividad del matemático:

Al igual que el matemático estudia nociones obtenidas *por abstracción* [ἐξ ἀφαιρέσεως] (en efecto, estudia suprimiendo todos los aspectos sensibles, como el peso y la ligereza, la dureza y lo contrario de ésta, y también el calor y el frío, y las demás contrariedades sensibles, mientras que deja solamente lo cuantitativo

¹²⁴ En estos sentidos resuena un término afín χωρίον, que puede significar tanto lugar físico (p.ej. “espacio”, Tucídides, 1. 63, “distrito”, *Gorg.* 455b; Tucídides 2. 54; Heródoto, 1.11, o “propiedad”, *Leyes* 844b) como “espacio geométrico” (p.ej. “figura” *Men.* 82b).

¹²⁵ Aunque en Platón hay un énfasis en concebir esta separación como una especie de “liberación” (λύσις) del alma.

¹²⁶ No exclusivamente, pues ya Platón avizoró esta acepción, cf. *Rep.* 524c, *Fil.* 55e, *Tim.* 31b, *Político* 268c, *Leyes* 663a.

¹²⁷ Por ejemplo: *E.N.* 1096b14, *Fís.* 193b 35, *PA* 642b 18, *Tóp.* 108b6.

¹²⁸ Acogemos la sugerencia del prof. A. Bäck (2014) de leer la ἀφαίρεσις como una “atención selectiva” (*Selective Attention*) a diferencia de la interpretación de J. Cleary (1995: 312-18) de ἀφαίρεσις como “sustracción”.

y lo continuo, sea en una o en dos o en tres dimensiones...” (1061a 29-34, las cursivas son nuestras)

Según esta definición, la ἀφαίρεσις se refiere a la acción del entendimiento que “abstrae” o “selecciona” *aquello que se puede separar*, con el propósito de comprenderlo o estudiarlo, tomándolo “como si” estuviera separado (Bäck 2014: 8-10). Esta teoría de la abstracción, tiene su desarrollo en los libros centrales del *De anima* (B y Γ¹²⁹), en relación con la psicología aristotélica y en especial con sus ideas sobre la sensibilidad y el entendimiento. Pero también, como se deja ver por el pasaje recién citado, la abstracción tiene implicancias epistemológicas, pues, gracias a ella, es que se puede determinar el objeto de cada rama del conocimiento. Los universales de los que tratan las ciencias se obtienen, precisamente, *por abstracción* (*An Post.* 81b 1-3). La ἀφαίρεσις corresponde, entonces, al proceso según el cual alcanzamos “objetos separados”, representa la contraparte activa (y subjetiva si se prefiere) del χωρισμός.

Ahora bien, ¿cuál es el estatuto ontológico de esto que es *separado* por el entendimiento? Es decir, ¿en qué consisten los *abstracta* que el entendimiento separa de los entes? Sabemos que lo que se abstrae es la forma (εἶδος) respecto de un determinado tipo de materia (cf. *De an.* 425a 14-20; 429a 10-15; Miller 2012: 309), lo cual nos conduce a plantear la pregunta por *el modo de ser* de la forma abstraída del compuesto. Desde el punto de vista ontológico, aquí se encuentra la novedad del pensamiento aristotélico, la cual, a su vez, se enfrenta con dos interpretaciones opuestas. Si tomamos la abstracción al modo nominalista, como algunos de los empiristas modernos, lo que se abstrae carece de realidad o, cuando menos, se coloca en duda que tenga su fundamento en la realidad; y esto nos lleva a transformar los *abstracta* en “meros conceptos”. La opinión de J. Locke en el *Ensayo* al respecto es categórica: “lo general y lo universal no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y criaturas [*creatures*] del entendimiento, fabricadas por él para su propio uso” (III, 3, §11¹³⁰). La alternativa contraria, en cambio, consiste en tomar los objetos abstractos como “realmente existentes”, alternativa, por cierto, que corresponde a la que siguieron Platón y los académicos. Como veremos en los capítulos siguientes, los platónicos procedieron

¹²⁹ Muy probablemente escritos en paralelo con ciertos libros de la *Metafísica*, Ross (1961: 11).

¹³⁰ La misma opinión la encontramos en el *Tratado* de G. Berkeley (Introducción §15).

“removiendo” los datos sensibles de las cosas percibidas, llegando a postular Formas perfectas, modélicas y universales¹³¹, separadas del mundo sensible.

La postura de Aristóteles, como se ha indicado, se ubica en medio de estas dos, y aparece como una manera de superar las aporías de ambas: los objetos abstractos poseen un fundamento *in re*, pero no son entidades “separadas” en el sentido estricto de la palabra, es decir, subsistentes por sí mismas y anteriores a las cosas. Los matices son sutiles, pero importantes, y es que la novedad de la postura aristotélica sobre la abstracción depende estructuralmente de su teoría general de la sustancia. Ya hemos mostrado los elementos centrales de esta teoría (*supra* §2.2.2; 4-6), por lo que aquí sólo conviene resaltar algunos puntos, aquellos que se relacionan con la *prioridad lógica y ontológica* de la οὐσία, único objeto que puede recibir el título de “separado” (χωριστόν) y la relación de estos elementos con la acción abstractiva del entendimiento.

La principal razón por la que Aristóteles se opone a la interpretación nominalista de los *abstracta* es la misma que llevó a Platón a oponerse a ella (y que veremos con más detalle en el capítulo cuarto): porque, si los universales no tienen alguna forma de existencia, no habría conocimiento científico. La idea de que los universales son “meros conceptos”, nos lleva a poner en entredicho el conocimiento y en especial el de las ciencias, puesto que ellas tratan de objetos universales (géneros y especies). La concepción nominalista abre una brecha entre el ser y el conocer, tal como defiende de manera polémica Gorgias, al proponer sus tesis sobre el no-ser¹³². Aristóteles se opone con firmeza a esta idea (en especial en *Metaf.* Γ y E), sobre la base de que la demostración científica exige un objeto real, fuera de nuestro entendimiento (cf. *Metaf.* 1025b 1-7). Para citar las palabras de Allan Bäck:

Al realizar ciertas abstracciones, aquellas que tienen la seriedad científica, estamos afirmando o presuponiendo la existencia real de ciertas estructuras comunes a los individuos (...) Una ciencia, entonces, se vuelve algo más que un simple modelo, sino que es una «teoría» (θεωρία), en un sentido original, literal: el sentido de

¹³¹ Sobre la identificación entre Universal e Idea, cf. *Metaf.* 1041b 15-17.

¹³² Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII 65-67.

observar o contemplar estructuras que existen realmente en el mundo (2014: 10¹³³).

Para salvaguardar la posibilidad de conocimiento objetivo, hemos de reconocer la existencia (de algún modo) de objetos universales que, en ningún caso, son “creados” por el entendimiento, sino que más bien son “descubiertos” *en* las cosas por medio de la abstracción¹³⁴.

Sin embargo, Aristóteles tampoco toma la existencia de estos objetos como absoluta, es decir, como si se tratara de objetos subsistentes en sí y por sí mismos. Sólo la οὐσία individual es subsistente, es un χωριστόν en sentido estricto. Los géneros y especies no existen “realmente”, sino que (como citamos arriba), reflejan ciertas estructuras comunes presentes “realmente en” las cosas. La diferencia, insistimos, es sutil pero importante: los universales no son subsistentes, aunque existen *en* las cosas, como una propiedad suya. Lo que se dice de la οὐσία es un accidente o una afección de ella, como sostiene Aristóteles en un pasaje de *Categorías* que ya citamos (2b 5-9), lo cual elimina toda otra clase intermedia de entidades¹³⁵. Dos textos del *corpus* evidencian la prioridad de la sustancia de la que hablamos y ayudan a explicar el sentido del χωριστόν aristotélico, el primero lo encontramos en la *Física*:

Porque ninguna de éstas [cualidades y cantidades] *puede existir separadamente* [χωριστόν], excepto la sustancia, ya que todas ellas se dicen de la sustancia como su sujeto. (185a 31)

Y el segundo en *Metafísica Z*:

Pero «primero» se dice en muchos sentidos. Pues bien, en todos ellos es primera la entidad: en cuanto a la noción, en cuanto al

¹³³ “In preforming at least certain abstractions, the scientifically respectable ones, we are affirming or presupposing the real existence of common structures of individuals *in re* (...) A science then becomes more than a mere model but a “theory” (θεωρία) in an original, literal sense: of observing or looking at real structures existing in the world”.

¹³⁴ Aclaremos que aquí el término “descubrir” no tiene las mismas connotaciones que la captación platónica de las Formas trascendentes. Como se irá evidenciando paulatinamente, el proceso de abstracción tal como es concebido por Aristóteles dice relación con la captación de la forma “en acto”. Citamos las palabras de un especialista para enfatizar este punto: “Abstracción formal que no significa en el pensamiento genuinamente aristotélico una crasa «desmaterialización» de las formas, como si éstas se hallasen en el compuesto en su plenitud de actualidad inteligible, pero «aprimionadas» por la Materia, sino que las formas inteligibles, *potencialmente* presentes en el compuesto, se *actualizan inteligiblemente* en virtud del entendimiento agente.” (Cencillo 1958: 96).

¹³⁵ De acuerdo a esta definición, el universal, en sentido estricto, pasa a formar parte de la categoría de cualidad de la sustancia (*Metaf.* 1038b 20-28)

conocimiento y en cuanto al tiempo. En efecto, ninguna de las otras cosas que se predicán es *capaz de existencia separada* [χωριστόν], sino solamente ella. (1028a 30-34)

La conclusión a la que se llega con esto es aparentemente paradójica, pero refleja la innovación de la lógica aristotélica: los objetos abstractos “son reales, pero no independientemente reales” (Bäck 2014: 10), poseen existencia *potencial* que se vuelve actual por intermedio de la acción del entendimiento. Aquí es preciso tener en cuenta que el universal del que se habla, es el universal platónico, la Idea, que no corresponde a la Forma aristotélica (el εἶδος¹³⁶), tal como veremos con detalle en el capítulo cuarto (y como hemos anunciado anteriormente, *supra* §4).

Ahora bien, de vuelta a la idea central que aquí discutimos, tal como se lee en los textos, aquello que es capaz de existencia separada (χωριστόν) se refiere, en principio, a la sustancia individual (sustancia primera de las *Categorías*), pero también vale para el εἶδος, la llamada sustancia segunda que vimos unos párrafos más arriba (*supra* §4). Y es que ambos tipos de sustancia comparten las mismas propiedades *protológicas* que señalamos anteriormente. Recordemos lo que se dijo en el capítulo anterior: la característica esencial de los principios se encuentra en su capacidad de “ser separado”, lo que se ha entendido a la luz de conceptos tales como “ser independiente”, “ser anterior” y “tener autoridad” (*supra* §3.1). Un principio se define, precisamente, como aquello de dónde algo proviene, por tanto, como algo anterior y soberano (determinante) respecto de lo que es principiado; de ahí que el principio es *acto* respecto a lo que es *potencia* (*supra* §2.2.2). La sustancia individual, de acuerdo a lo que se afirma en los textos recién citados, cumple con estos requisitos, pues todo aquello que no es sustancia se dice de ella. Las afecciones, como la cualidad o la cantidad de una cosa, no se pueden considerar como subsistentes, ya que dependen de una sustancia para adquirir realidad. La pregunta clave, por tanto, se traslada ahora al εἶδος: ¿en qué sentido el εἶδος es χωριστόν?

¹³⁶ Hemos optado por diferenciar ambos términos, *ιδέα/εἶδος* para expresar las diferencias entre Platón y Aristóteles, aunque resultan conceptos sinónimos en Platón como se explicará más adelante (*infra* §14).

7.2 εἶδος y separabilidad

Quizá la respuesta más ajustada a esta cuestión consista en hablar de distintos sentidos de *separabilidad* del εἶδος. Aristóteles expone estas distinciones en varios de sus textos y ella, nos parece, resulta esencial para comprender el centro de la controversia con Platón y la Academia en lo que respecta a la cuestión de las sustancias separadas. Algunas de estas distinciones ya se han mostrado anteriormente, ahora las repasamos nuevamente para contextualizar lo que se está discutiendo.

Pues bien, en relación con el mundo físico, el εἶδος, claro está, sólo es *separable con el pensamiento*, como se deja ver por la teoría de la abstracción recién expuesta, por lo que su separación debe entenderse como aquella κατὰ λόγον de la que se habló al comienzo de este apartado. Un escueto texto del *De anima* prueba que para Aristóteles la forma no existe *fuera* del compuesto:

Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles -tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles- se encuentran *en las formas sensibles*. (432a 3-7, la cursiva es nuestra)

Pero esto, como se ha dicho con insistencia, no equivale a decir que la existencia del εἶδος sea sólo una abstracción mental, pues su importancia, dentro del compuesto, es central: se trata del principio activo e informador de la materia. El εἶδος aristotélico es realmente una *estructura ontológica*, como diríamos usando una terminología actual, o, para usar las palabras de un especialista, la forma tiene un “poder configurador” dentro de un compuesto (Vigo 2007: 74; cf. Mittelman 2010: 873¹³⁷). Después del arduo e intrincado análisis de la sustancia sensible de *Metafísica Z*, Aristóteles concluye exponiendo su propia versión de la sustancia en un célebre pasaje que conviene traer a la memoria nuevamente para reafirmar lo que venimos diciendo:

Por ejemplo, «¿por qué estos materiales son una casa?»: porque en ellos *se da* [εἶναι] la esencia de casa. Y [también se dice] «esto —o

¹³⁷ Es de notar que, si bien no hay un uso técnico, Aristóteles parece reservar el término μορφή para referirse a la “forma visible de una cosa”, siguiendo el uso habitual de la lengua griega (cf. LS 1996, 1147), prefiriendo el uso de εἶδος para destacar el sentido ontológico al que ahora nos referimos. Aunque también hay ocasiones donde se utiliza μορφή para referirse a la “forma específica” de algo, p.ej. *Metaf.* 1041a 28.

bien, este cuerpo que tiene esto— es un hombre». *Por consiguiente, se pregunta por la causa de la materia (que no es otra que la forma), causa por la que aquélla es algo. Y ésta es, por su parte, la entidad [οὐσία].* (1041b 6-9, la cursiva es nuestra)

La forma, en cuanto principio ontológico, es propiamente *causa* de la materia, pues la configura y determina, siendo, por tanto, *anterior a ella* (cf. Bostock 1994: 287-8¹³⁸). La prioridad de la forma sobre la materia se explica desde los conceptos de acto y potencia que ya hemos mencionado (*supra* §2.2.2). En este sentido, la forma es χωριστόν en cuanto es acto perfecto (ἐντελέχεια) de una potencia.

Este εἶδος es *separable en la definición* (τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστίν, 1041a 29), por la acción del entendimiento, el cual logra captar esta estructura ontológica y articularla en un discurso (cf. *De an.* Γ 7-8; *Metaf.* 1037b 25-26; *An Post.* 100b 1-5). Es *en* el entendimiento, por lo tanto, que el εἶδος *adquiere universalidad*, tomando el sentido de *especie*, cumpliendo las veces de elemento informador (especificador) respecto al género, entendido ahora como su *materia inteligible*, es decir, como una suerte de sujeto del que se dicen las diferencias (1024b5-10; 1038a 1-5; 1043b 30; 1045a 35).

Pero resta un εἶδος que es completamente separado de la materia; un εἶδος *completamente anterior o primero*. Aristóteles alcanza esta conclusión en *Metafísica* Lambda, a partir del análisis de la sustancia física y de sus condiciones de posibilidad. Entendiendo que la forma es acto (1043a 26), y que ésta precede a una potencia, es posible concebir un acto puro que es forma pura, cuya esencia consiste, precisamente, en ser separada de toda materia y potencialidad (1071b 12-21). Dicha forma, es denominada, con razón, una *sustancia en sentido primero*, o sustancia “primaria” para evitar la confusión con la sustancia que mencionamos antes (el individuo). Esta sustancia, Dios, es lo *máximamente separado*, pues de él “depende el cielo y la naturaleza” (1072b 14), en cuanto el mundo lo necesita como la causa de su movimiento y por ende de su ser. De aquí se desprende que esta sustancia es principio (ἀρχή) y causa (αἰτία) en sentido absoluto. La sustancia divina, según esto, es “independiente”, “anterior” y “soberana” respecto al conjunto de entes sensibles.

¹³⁸ El Prof. Mittelmann (2010) utiliza una metáfora más enfática, al apelar a un cierto *desnivel* “de tipo” entre la materia y la forma (p.875).

En virtud de lo que se ha dicho, podemos comprender el χωρισμός aristotélico en una cuádruple dimensión, señalando sus conexiones con el concepto de forma:

(i) Desde la perspectiva empírica, el único objeto *realmente separado* (χωριστὸν ἀπλῶς, 1041a 30) es el individuo concreto (la sustancia primera). La forma se encuentra *en* el individuo (como una de sus causas, su causa primera) y es separada sólo *secundariamente* (en la medida en que el compuesto también lo es). La separabilidad de la forma en el individuo es también la separabilidad del individuo¹³⁹.

(ii) En el entendimiento, en cambio, la forma se abstrae, se reconoce como principio de una cosa y expresa la esencia de ella (su definición). Mirada desde la abstracción, la forma es el elemento *separable* (y por tanto subsistente) de una cosa¹⁴⁰.

(iii) Considerada ontológicamente, la forma corresponde al principio estructurador de la materia, el acto de la potencia. La forma aquí es separable porque es *anterior* a la materia. La separabilidad de la forma coincide con la *anterioridad* ontológica de ella.

(iv) Por último, la forma *absolutamente separada* sólo la encontramos en la sustancia divina, donde acto y ser se identifican. Este es el *paradigma* de la separación, en el cual todos los aspectos del “ser separado” se cumplen¹⁴¹.

Si miramos el asunto desde la perspectiva *ousiológica* que ya hemos señalado, la cuestión de la separación adquiere especial relevancia, sobre todo si consideramos que aquí es donde se encuentra el punto de conflicto y de diferencia entre Aristóteles, Platón y la Academia. Si bien Aristóteles comparte con su maestro que la búsqueda de los principios corresponde a la sustancia o al ser de las cosas, difiere con él en el modo de entender la realidad de la sustancia, lo que ahora viene a significar su separabilidad.

Para ambos filósofos, el único objeto que podemos denominar χωριστὸν es la sustancia, pero ¿cuáles y cuántos son los tipos de sustancias? Aquí está el punto de discrepancia entre ambos:

¹³⁹ Miller (2012: 309) denomina a este sentido de separabilidad del εἶδος, “ontológica” (*ontological separability*).

¹⁴⁰ De aquí se sigue, por cierto, que la abstracción matemática es un tipo particular de separación, en la cual se obtiene entes *cuasi independientes*, ya que opera sobre la materia inteligible (matemática) de los individuos (Bäck 2014: 13; Cleary 1995: 490). Volveremos sobre este punto al final del capítulo siguiente.

¹⁴¹ La conclusión del Estagirita en H1 se asemeja a la cuádruple ordenación aquí propuesta: de la sustancia entendida como forma (λόγος), alguna es separable, otra no (1042a 32).

el catálogo de sustancias difiere entre uno y otro precisamente porque ambos difieren en la manera de concebir el χωριστόν. De acuerdo a esta cuádruple definición del χωρισμός, Platón y los académicos (como veremos con detalle en la segunda parte de nuestra disertación), confunden el sentido (ii) y (iii), ya que tienden a yuxtaponer el plano ontológico con el predicativo (al decir que los predicados universales existen separados y son diferentes y anteriores a las cosas), lo cual lleva (a juicio de Aristóteles), a poner en duda el estatuto de la sustancia sensible. Esta confusión los habría conducido, incluso, a postular “otras sustancias” intermedias (los números), como se verá a continuación¹⁴². Las principales críticas a los entes matemáticos que veremos reflejan este hecho y señalan la postura de Aristóteles al respecto. Incluso los argumentos en contra de las Formas platónicas corren en paralelo con aquellos en contra de los números, por lo cual la crítica a los números se hace extensiva a la crítica a las Ideas.

7.3 “Ser separado”: la posición de Aristóteles respecto a la Academia

Pero volvamos un paso atrás y esquematicemos esta diferencia respecto a la separación entre Platón y Aristóteles, para cerrar este capítulo y dar paso al siguiente. La sugerencia de Vasilis Politis (2004: 316-21), nos resulta especialmente útil en este punto. Podemos distinguir tres sentidos del “ser separado” (χωριστόν) dentro de la *Metafísica*, los cuales se desarrollan y discuten especialmente en Z, M y N, aunque no de manera explícita. Estos son sentidos que ya hemos aludido en los párrafos anteriores, pero conviene traerlos a la memoria nuevamente para comprender el asunto en discusión y señalar las diferencias puntuales entre ambos filósofos. Aristóteles considera que algo es χωριστόν cuando:

(a) existe “independientemente”.

¹⁴² Entiéndase que Aristóteles no niega que los números pueden ser una cierta clase “intermedia” (de hecho, este es el resultado de su propia concepción del ente matemático, según veremos luego), más bien el punto es que no se trata de una clase “independiente” de sustancias. El juicio de W. Ross (1958 I: liv y ss.) al respecto nos parece el adecuado: el error (en opinión de Aristóteles) de Platón y los académicos radica en que han privilegiado el sentido de “separación” por sobre el de “abstracción”, olvidando o marginando este último. Esto los ha llevado a la conclusión de que hay tres tipos de *ousíai*: la Ideal, la Matemática y la Sensible. Como se acaba de demostrar, Aristóteles se distingue de los académicos al reconocer el sentido de separación como abstracción, lo cual permite redefinir este catálogo de *ousíai* y establecer un matiz: la abstracción matemática es un tipo particular de separación, que no da lugar a entes separados ni a formas puras, sino a un cierto tipo de ente intermedio, el número y la extensión (ib.lv).

(b) es “distinto de otro”.

(c) es “anterior”.

A esta clasificación general de V. Politis, cabría agregar un cuarto sentido de χωριστόν, que se desprende de lo que hemos expresado hasta aquí:

(d) ser separado = ser inmóvil.

(a) El primero de estos sentidos podríamos denominarlo, siguiendo a Politis, de “independencia ontológica” (*ontological independence*), que refiere a la cualidad de un ente de existir “en virtud de sí mismo” (αὐτό καθ’ αὐτό). Este es el sentido de χωριστόν que queda contemplado al inicio de Z (1028a 33-34) y en Λ (1069a 24; 1070b 36), entre otros lugares. Aquello que es separado en este sentido es aquello que existe “por derecho propio”, mientras que aquello no separado depende de él para llegar a ser (Politis 2004: 200). Mirado de esta manera, el χωριστόν aparece como *causa y principio* de aquello que no es separado, en cuanto es su fundamento y razón de ser. Según lo que se ha visto en estas páginas, este el sentido de separación que se usa con preferencia para referirse a las sustancias individuales. En el capítulo siguiente, veremos que para Aristóteles este sentido no aplica a los entes matemáticos como piensan los académicos.

(b) El segundo es el de χωριστόν como “distinto”: una cosa es separada de otra en razón de su ser “diferente” de aquélla, esto es, en virtud del principio de identidad y de no contradicción (Politis 2004: 201, 317). Pues bien, en el caso de la sustancia, tal idea de la separación como diferencia se debe entender a la luz de una cierta “asimetría”, lo que la conecta con el primer sentido antes mencionado: la sustancia es distinta (es separada) de aquello que no es sustancia precisamente porque existe por derecho propio. Sin embargo, como bien recalca Politis, Aristóteles es claro en afirmar que, si bien la sustancia es diferente de los accidentes, ella no puede existir sin aquéllos (2004; 201-2). En efecto (para usar un ejemplo predilecto de Aristóteles), el hombre individual existe “en sí mismo”, mientras que el ser blanco no; pero de esto no se puede desprender que el hombre puede existir “sin” o “al margen” (παρὰ) del ser blanco o estar sano (ib.). Como veremos luego, esto marca una discrepancia decisiva con Platón, quien defendió la existencia independiente de entidades

“de distinta naturaleza” que las sensibles para explicar el cambio y el movimiento¹⁴³. Veremos que los académicos (y Platón) se valen de un argumento similar para defender la existencia de entidades matemáticas, separadas del devenir sensible. Sin embargo, como se acaba de señalar, la postura de Aristóteles sobre la sustancia tiene como consecuencia develar la incongruencia lógica de esta suposición académica: el “ser distinto” no implica separación en el sentido de independencia ontológica (*Metaf.* 1076b 2). En el caso de la teoría de las Ideas, este será un punto importante de controversia y volveremos sobre él en el capítulo cuarto.

(c) De aquí se desprende un tercer sentido de χωριστόν, el de separación como *anterioridad*. Una cosa es separada de otra en la medida en que es “anterior” a ella (*supra* §3.1, 4; *Metaf.* 1018b 10-1019a 14). Recordemos que la anterioridad va asociada, también, al concepto de “mando” o “autoridad”, de ahí, entonces, que este sentido del ser separado se deba entender a la luz del concepto de *causalidad o principio* (*supra* §3.1). En el caso de Aristóteles, como hemos visto, la anterioridad es una consecuencia del ser en acto, por lo cual esta característica de la separación vale especialmente para la sustancia en el sentido del individuo y de forma (y sólo secundariamente en el de materia). De esta característica se desprende propiamente la *separabilidad intelectual*, es decir, la cualidad de la forma de ser separada por el intelecto. Este postulado de separación (c) está condicionado por (a), en el caso de los entes sensibles, ya que no es posible separar (realmente) la materia de la forma, sino que sólo se puede apreciar dinámicamente dicha separación como acto/potencia (por medio de la actividad intelectual). La anterioridad completa sólo se cumple en la sustancia divina, en la medida en que ésta carece de forma y es acto puro, tal como indicó en el apartado anterior.

Platón y los platónicos, en cambio, conciben la anterioridad de las Ideas de manera radical. En la observación de Aristóteles, esta anterioridad es una consecuencia de la aplicación del principio (b), el de la separación como “ser distinto”, a los cuales se suma luego el principio (a) de la independencia ontológica (*Metaf.* M4, que analizaremos en el capítulo cuarto). El resultado de esto es que las Ideas, para ellos, existen, “en sí y por sí”, con anterioridad a las cosas que se dicen de ellas; contraviniendo toda nuestra experiencia habitual sobre el mundo.

¹⁴³ Este sentido de χωριστόν es el que aparece, por ejemplo, en textos como *Fed.*, 74a, *Rep.* 337d o *Metaf.* 1040b 27. Tal como se dijo, exploraremos los argumentos que los platónicos usaron para llegar a esta conclusión en el capítulo cuarto.

La paradoja del platonismo, a juicio de Aristóteles, radica en que las Ideas existen “antes” e “independientemente” de las instancias individuales en las que se manifiestan. La Justicia, por ejemplo, puede existir aun cuando no existan personas o acciones justas (Politis 2004; 318; cf. *infra* capítulo cuarto).

Un texto de Z16 refiere en tono crítico a las Ideas platónicas y en específico al modo que tienen los académicos de concebir la separación:

Y la causa [de la equivocación de los académicos] 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’ (1040b 30-34, las cursivas son nuestras)

Pensada la separación de este modo, las Ideas platónicas nos llevarían a plantear dudas, incluso, acerca del estatuto epistémico de la οὐσία sensible, dado que las cosas dejan de identificarse con su esencia, sino que esta es “previa” a aquéllas.

(d) La cuarta acepción, es la de χωριστόν como “inmóvil” (ἄκίνητον). Al menos en tres lugares de la *Metafísica* Aristóteles expresa este sentido, con lo cual establece una clasificación de las sustancias que difiere de la platónica y académica. El criterio de lo inmóvil ya lo hemos anunciado en las otras definiciones del χωριστόν (por lo menos en las dos últimas), pero aquí el fin de Aristóteles es plantear la pregunta por la existencia de *una sustancia o primer motor inmóvil*¹⁴⁴.

El primero de estos lugares fue mencionado en el capítulo anterior (*supra* §2.3), se trata del texto de E1, donde se discute el tema de lo inmóvil a propósito de la categorización de las ciencias teóricas. Aquí, el criterio para diferenciar las ciencias es, precisamente, el de la separación y el ser inmóvil. Aunque la clasificación propuesta en E1 no es la misma que se presenta en los libros subsiguientes¹⁴⁵, resulta de utilidad para comprender el sentido de la separación que aquí se quiere expresar. Aristóteles enumera tres ciencias teóricas: física, matemática y teología, organizándolas según tratan de lo separado e inmóvil. De este modo,

¹⁴⁴ Cabe destacar, que en *De an.* (413b 25 y ss.) se usa una identificación similar entre χωριστόν y αἰδίον (eterno) para referirse a la facultad racional del alma.

¹⁴⁵ Cf. Ross (1958 I: 355).

la física se ocupa de lo separado y móvil, mientras que las otras dos se ocupan, en general, de lo inmóvil (1025b 19-a15). En cuanto a estas últimas, el criterio que las diferencia es que una se ocupa de realidades inmóviles (los números y entes matemáticos), pero no subsistentes, mientras que la otra (la teología) lo hace respecto a la entidad separada e inmóvil (*χωριστὰ καὶ ἀκίνητα*). De aquí se sigue, como hemos dicho ya anteriormente, que la teología será ciencia primera, en cuanto se ocupa de lo “máximamente separado”, esto es, lo inmóvil en grado sumo.

La materia (*ὕλη*) se encuentra en el trasfondo de estas distinciones, en la medida en que el “ser inmóvil” se define, precisamente, por la condición del “ser inmaterial”, es decir, por “no poseer materia”. El mismo pasaje que citamos de E1, nos muestra que lo inmóvil es aquello que no posee materia, rasgo que se cumple en el caso de la sustancia divina, pero que, al parecer, no se cumple completamente en los entes matemáticos (1026a 8-15). Aristóteles manifiesta dudas al respecto en E1 y deja sin aclarar “por el momento” la pregunta por del modo de ser de los entes matemáticos (1026a 8-9). Sin embargo, renglón seguido, establece que las realidades matemáticas sí existen “de algún modo” en la materia (*ἐν ὕλῃ*), lo cual coloca a la(s) ciencia(s) que se ocupa(n) de ellas en un escalón más bajo que la física y la teología¹⁴⁶.

El segundo y tercer pasaje que hacen referencia al *ἀκίνητον* como ser separado, los encontramos en Z2 y Λ1, en los cuales se establece una taxonomía general de las *οὐσίαι* de acuerdo a lo que han establecido la mayoría de los filósofos¹⁴⁷. Ambos textos tienen una estructura similar, por lo que se pueden abordar en conjunto. Citamos aquí el de Λ1 (en la traducción de G. Yebra¹⁴⁸):

Hay tres clases de substancias. Una es la sensible, que se divide en eterna y corruptible. Ésta es admitida por todos; por ejemplo, las plantas y los animales. La otra es la eterna [*ἀίδιος*], cuyos elementos es necesario inquirir, ya sea uno ya varios. La tercera es inmóvil [*ἀκίνητος*], y de ella dicen algunos que es separable [*χωριστήν*]; y unos la dividen en dos, mientras que otros incluyen en una misma

¹⁴⁶ Como veremos en el siguiente capítulo, la respuesta de Aristóteles es que los entes matemáticos poseen una cierta “materia inteligible”.

¹⁴⁷ Cabe destacar que en H1 (1042a 5-13) también se enuncia una categorización similar a la que veremos, pero no se destaca el elemento del *ἀκίνητον*.

¹⁴⁸ Citamos el texto de Z2 al final del capítulo cuarto (*infra* §15).

naturaleza las Especies [εἶδη¹⁴⁹] y las Cosas matemáticas, y otros sólo admiten las Cosas matemáticas. Las dos primeras pertenecen al dominio de la Física (pues implican movimiento); pero la tercera corresponde a otra ciencia, si no hay ningún principio común a todas ellas. (1069a 30-b1)

Decíamos que esta clasificación no corresponde exactamente con aquella de E1 (quizá porque en ambos libros se discuten asuntos distintos), pero el criterio del ἀκίνητον aparece como preponderante en una y otra ordenación. En el caso de lo que se dice aquí, las sustancias se dividen según móvil/inmóvil, agregándose una precisión: la sustancia móvil (sensible), se puede dividir en dos, aquella corruptible y otra no corruptible o eterna (ἀίδιον). La primera es aceptada por todos (la que corresponde a las sustancias primeras, esto es, a los entes naturales), mientras que la segunda (que aquí aparece como objeto a indagar), pertenece a la sustancia de los astros o cuerpos celestes (1028b 13-14; 1042a 10-11). Estas dos, según Aristóteles, son objeto de estudio de la ciencia física pues ambas se refieren a entes perceptibles (αἰσθητός¹⁵⁰).

En cuanto a la sustancia inmóvil (denominada aquí como un tercer tipo), el Estagirita señala que existen discrepancias, pues algunos establecen “dos géneros” (δύο), las Formas y los Números o entes matemáticos, mientras que otros, o bien reducen las Formas a los números o sólo se quedan con estos últimos. Como se estudiará en los capítulos subsiguientes, la primera alternativa parece corresponder a Platón (quien diferencia Ideas y Números), la segunda es la de Jenócrates (quien aparentemente sostuvo que las “Ideas son números”) y la tercera de Espeusipo (quien conservó sólo los números; cf. 1028b 19-24). Pese a las discrepancias, la cuestión que caracteriza a todas estas opiniones es que lo inmóvil se caracteriza por ser “separado”, lo que en este caso viene a significar “separado de la materia sensible” (1069a 34).

Aristóteles discrepa con los académicos en lo que respecta a sus tesis sobre el ἀκίνητον, pues como se dijo arriba, concibe de manera diferente el modo de ser del ente matemático, lo que tendría como resultado una redefinición del ser separado como inmóvil. Para el Estagirita, en

¹⁴⁹ Cabría leer (con T. Calvo), εἶδη como “Formas” o “Ideas”, pues el pasaje se refiere a los platónicos.

¹⁵⁰ En H1 (1042b6) se especifica que los entes móviles, pero no sometidos a corrupción (los astros), poseen un tipo particular de materia, una materia “para el movimiento” (ὕλη τοπική). Se trata de una materia que no se genera ni destruye. Cf 1069b 24-26; 1043b15; Ross (1958 II: 227).

efecto, sólo la sustancia primera, el primer motor, puede ser considerado con propiedad un ἀκίνητον, una sustancia que mueve al primer cielo y al resto de las esferas celestes, sin ser ella misma movida por otro (1071b 20; 1073a 25-30). Esta no es otra que la sustancia divina o Dios. Al ser una forma pura, esta sustancia carece de materia y magnitud, pues, de lo contrario, estaría sujeta a movimiento y corrupción (1071b 20-22). El final de Λ7 expresa con claridad la posición de Aristóteles respecto al ἀκίνητον, relacionándolo directamente con el “ser separado” y echa por tierra toda otra clasificación intermedia de las sustancias inmóviles de los académicos (seguimos nuevamente la versión de G. Yebra):

Así, pues, que hay una sustancia *eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles* [ἄδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν], resulta claro por lo dicho. Queda también demostrado que *no cabe que esta sustancia tenga ninguna magnitud, sino que carece de partes y es indivisible* (pues mueve durante tiempo infinito, y nada finito tiene potencia infinita; y, puesto que toda magnitud es infinita o finita, no puede, por la razón mencionada, tener magnitud finita; pero tampoco infinita, porque no hay absolutamente ninguna magnitud infinita). *Y también queda demostrado que es imposible e inalterable*; pues todos los demás movimientos son posteriores al movimiento local. Es, pues, evidente que estas cosas son de este modo. (1073a 3-13, las cursivas son nuestras)

El uso del singular, denota que Aristóteles se refiere a *una sustancia* inmóvil y separada y no a una multiplicidad como la que introducen Platón y los académicos (cf. 1028b 20-24¹⁵¹). Esto se ve reafirmado por el final de Λ, donde Aristóteles se vale de una cita de la *Iliada* para concluir el tratado: “No es bueno que gobiernen muchos. Sea uno el que gobierne” (1076a 3). Como se ve, la *ousiología* de Aristóteles, a través del criterio de la separación (y en específico del ser inmóvil), conduce a un replanteo del esquema de sustancias de la Academia, en favor de una clasificación que tiene “una” sustancia primera (o primaria) y un conjunto de sustancias supeditadas a aquélla.

Pues bien, el resultado de este breve repaso por el χωρισμός en la *Metafísica*, nos lleva a comprender que la actitud de Aristóteles con Platón y los académicos se acerca más a una

¹⁵¹ En Λ8 (1073a 35-b2), sin embargo, se reconoce la existencia de “otras” sustancias similares a esta primera, pero que se encuentran jerárquicamente dispuestas. Al parecer, la referencia es a ciertos “motores” de los astros que son movidos por la primera sustancia (cf. *Cael* 286b 1-10; Elders 1972: 212-14; Ross 1958 II: 384).

corrección que a una completa *refutación*. Aristóteles, en efecto, mantiene ciertos elementos de base, pero corrige otros. El mismo V. Politis resume de buena manera lo que aquí planteamos:

Cuando [Aristóteles] caracteriza las esencias y Formas de Platón como entidades separadas, él no está criticando la visión platónica de la sustancia [*essence*]. Por el contrario, Aristóteles comparte la visión de que las sustancias son el ser primario y son separadas en el sentido de su independencia ontológica. *Pero tiene un punto de vista diferente de lo que son estas esencias y, en particular, de cómo ellas se relacionan con las cosas cambiantes.* (2004; 316, las cursivas son nuestras¹⁵²)

Dentro de la *Metafísica*, Aristóteles nos ofrece un panorama completo de cuáles son los puntos de acuerdo y de discrepancias con la Academia. El acuerdo básico está en que la οὐσία es lo primero, entendida ésta, en específico, como εἶδος, pero la divergencia radica en el *modo en que comprendemos este concepto* y en concreto su “ser separado”¹⁵³. Por ende, el punto de corrección consiste en *redefinir la separación del εἶδος*, que se entenderá ahora a la luz de los distintos sentidos de *separabilidad* que acabamos de mencionar en el punto anterior. Según se espera demostrar hacia el final de la segunda parte, el εἶδος aristotélico no corresponde ni una cierta “forma matemática”, como aquella que estudian las ciencias matemáticas, ni al universal platónico, la Idea, sino que ha de entenderse como una cierta “forma natural” que expresa el ser de un ente natural (cf. Peramatzis 2011: 70-84; Gómez-Lobo 1996: 317).

El paso que sigue es explorar este problema, el de la separación de la forma, en virtud de lo que se discute en los libros finales de la *Metafísica*, sobre las “otras sustancias” que los académicos plantean como separadas.

¹⁵² When he characterizes Plato’s essences and forms as separate beings, he is not criticizing Plato’s view of essence. On the contrary, Aristotle shares the view that the essences are the primary beings and are separate in the sense of ontologically independent. But he has a different view of what the essences are and in particular how they are related to changing things.

¹⁵³ Citamos las palabras del prof. Boeri para enfatizar: “Platón tiene razón cuando argumenta que conocer X es captar la forma de X; se equivoca, sin embargo, al creer que es necesario separar el dominio de nuestra experiencia senso-perceptible del dominio eidético. Dicho de otra manera, a Aristóteles le incomoda la ‘separación’ que Platón opera entre el ‘mundo’ sensible y el inteligible o formal” (2012: 196).

SEGUNDA PARTE:

χωρισταὶ οὐσίαι

Es necesario, en relación con la ciencia que buscamos, examinar primero las dificultades que es preciso plantearse en primer lugar. Me refiero a cuantas opiniones diferentes de la nuestra sustentaron algunos en este punto, y a lo que, fuera de ellas, puede haber sido omitido.

Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades, pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores, y no es posible soltar, si se desconoce la atadura (...) Por eso es preciso considerar bien, antes, todas las dificultades, por las razones expuestas y porque los que investigan sin haberse planteado antes las dificultades son semejantes a los que desconocen adónde se debe ir, y, además, ni siquiera conocen si alguna vez han encontrado o no lo buscado; pues el fin no es manifiesto para quien así procede, pero para el que se ha planteado antes las dificultades sí es manifiesto. Además, es evidente que está en mejores condiciones para juzgar el que ha oído, como si fuesen partes litigantes, todos los argumentos opuestos.

(Metafísica B, 995a 24-995b3)

Lo que dicen acerca de los primeros principios y de las primeras causas y elementos los que sólo tratan de definir la substancia sensible, en parte lo hemos consignado en los escritos sobre la Naturaleza, y en parte no interesa a nuestras actuales consideraciones. Estudiaremos, pues, a continuación, las doctrinas de los que afirman que hay otras sustancias además de las sensibles. Y, puesto que algunos dicen que tales sustancias son las Ideas y los Números, y que sus elementos son elementos y principios de los entes, examinemos qué es lo que éstos dicen y cómo lo dicen

(Metafísica M, 1086a 21-29)*

* Ambos textos tomados de la versión de Valentín García Yebra.

TERCER CAPÍTULO:

La *ousiología* en *Metafísica* Λ y Μ, críticas al ἀριθμός como causa y principio

La segunda parte de esta investigación tiene por objeto explorar con mayor detalle las críticas presentadas contra la filosofía de los académicos y de Platón, respecto a la οὐσία, presentes en los libros finales de la *Metafísica*. La finalidad de estos análisis, como se ha indicado desde el comienzo, consiste en ofrecer una mirada sistemática al saber filosófico de Aristóteles desde la perspectiva de la *ousiología* o teoría de la sustancia y más en específico en lo que respecta al tema de la *separabilidad de la forma*. Por lo tanto, los capítulos de esta segunda parte vienen a completar y reforzar los lineamientos de la *ousiología* aristotélica presentados en la primera.

En la primera parte, se ha señalado la importancia del concepto aristotélico de οὐσία, estableciéndose de qué modo esta idea recorre y conecta los diferentes libros metafísicos. La importancia de este concepto es central, pues, según la propia declaración de Aristóteles, en su esclarecimiento radica el éxito del saber filosófico. Hacia el final de la primera parte, hemos indicado la clasificación aristotélica de la οὐσία, sobre la base del concepto central del “ser separado” (χωριστόν) que se aplica a la sustancia individual (sustancia primera), pero, especialmente, a la forma (εἶδος). De aquí se desprende una clasificación de los tipos de sustancias (móvil e inmóvil), que Aristóteles asume como base, pero en la cual hay puntos de acuerdo y discrepancias entre las escuelas filosóficas. Si bien esta ordenación de las sustancias es mantenida por el Estagirita a lo largo dentro de los libros metafísicos, también persiste la idea de que el principal punto de contención se encuentra en lo que respecta a la (o las) sustancias(s) inmóvil(es), pues los filósofos académicos han elaborado distintas teorías para explicar este tercer género. Teorías que van desde postular sustancias intermedias, como los números (además de las Ideas), hasta reducir o subsumir toda realidad separada e inmóvil sólo a realidades matemáticas. El tema del “ser separado”, referido a la sustancia, abre, de esta manera, el horizonte de indagación acerca de la sustancia separada e inmóvil.

La pregunta por las “otras sustancias”, se convierte, así, en una pregunta que demanda respuesta para completar el saber *ousiológico* que propone el Estagirita. Citamos dos textos de la *Metafísica* como declaración de lo que se acaba de plantear. El primero está en Z11:

Más adelante habrá de examinarse si existe *otro tipo de materia*¹⁵⁴ aparte de la de esta clase de entidades [entiéndase, las sensibles], y si ha de buscarse alguna *otra clase de entidad* [οὐσίαν ἑτέραν], por ejemplo, los Números o algo de este tipo. Con vistas a esto, en efecto, nos esforzamos en establecer distinciones precisas también acerca de las entidades sensibles, puesto que el estudio de las entidades sensibles es tarea, en cierto modo, de la física y de la filosofía segunda. El físico, desde luego, ha de tener conocimientos no solamente acerca de la materia, sino también, y en mayor grado, *acerca de la entidad entendida como forma*. (κατὰ τὸν λόγον, 1037a 11-17, la cursiva es nuestra)

Y el segundo en H1:

En cuanto a las Ideas y a las Realidades Matemáticas, las someteremos a investigación posteriormente, puesto que algunos afirman de ellas que existen aparte de las entidades sensibles. (1042a 22-23)

Matemáticos y académicos han declarado como sustancias a Números e Ideas, concibiéndolas como un género del ser “aparte” del sensible (989b 30 y ss.; 997a 35-b4), lo cual indica que esta es una pregunta que el filósofo debe volver a plantearse para satisfacer la definición de la metafísica como una filosofía “primera”, tal como se estableció hacia el final de E1.

En consecuencia, lo que sigue es profundizar en el concepto aristotélico de sustancia, a la luz del análisis de las “otras sustancias”, las χωριστὰ οὐσίαι, que algunos han establecido. Dichos análisis, decimos, vienen a complementar y ampliar cualitativamente la teoría de la sustancia que se ha expuesto en los libros centrales ZHΘ¹⁵⁵. Los textos a los que ahora hacemos mención se encuentran principalmente en el conjunto de libros finales de la

¹⁵⁴ Como veremos (*infra* §11), esta afirmación se refiere a la materia de los números.

¹⁵⁵ Y que ya hemos mencionado con cierto detalle en los apartados anteriores. Para los capítulos que siguen, por tanto, tomaremos muchos de los conceptos de los libros ZHΘ, pues ellos son fundamentales para comprender las críticas de Aristóteles

Metafísica, XIII (M) y XIV (N). Dedicaremos los capítulos que siguen a una lectura general de estos libros, con la ayuda de lo que se ha expuesto en la primera parte de esta investigación. En este capítulo, centraremos la atención, principal, aunque no exclusivamente, en M, considerando que aquí se encuentra el núcleo de la discusión sobre los números; mientras que en el siguiente nos referiremos a algunos puntos de N, sobre todo en lo que dice relación con la crítica a doctrina académica de los principios de Uno y Díada, cuestión imbricada, a juicio de Aristóteles, en la teoría de las Ideas. El objetivo final de nuestras observaciones, como señalamos, es clarificar la noción aristotélica de principio (sustancia), a partir de la *superación crítica* del Estagirita respecto a quienes le precedieron, con lo cual se destacan ciertas repercusiones para el pensamiento metafísico de Aristóteles. El presente capítulo abordará la primera parte de esta controversia (relativa a los números) y el siguiente completará el análisis mostrando la crítica a las Ideas y principios de los números.

En cuanto a este apartado, ordenamos la exposición en cuatro partes. En primer lugar, para allanar la lectura de M y N, comenzaremos atendiendo al argumento aristotélico sobre la sustancia inmóvil que se ofrece en Λ , al cual ya hemos aludido un par de veces a lo largo de esta disertación. La idea de este párrafo es servir como introducción al problema subsiguiente de las “otras” sustancias separadas, debido a que el texto de Λ se puede entender como el argumento definitivo de Aristóteles al respecto (§8). Seguiremos con la presentación de un marco general, donde mostraremos algunos puntos relativos al orden y contenido de MN, para conectarlos con lo dicho en los capítulos anteriores. Aquí, se intentará evidenciar los vínculos que guardan estos libros con la temática general de la *ousiología* que se ha venido discutiendo y el problema que ellos vienen a responder, a saber, el de los Números e Ideas como causas y principios (§9). A continuación, veremos algunas ideas relativas al concepto griego de número ($\alpha\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$), central para la discusión subsiguiente. En este punto, son importantes las concepciones del número de pitagóricos y platónicos, que son aquellas que tiene en mente Aristóteles (§10). Por último, y de acuerdo a los resultados obtenidos, abordaremos las principales críticas de Aristóteles al $\alpha\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$ como principio. Dentro de esta crítica, veremos también la concepción aristotélica de número y de qué manera ésta se

enmarca en el panorama general de la *Metafísica*¹⁵⁶. Tal como se verá hacia el final del capítulo, la finalidad de toda esta disquisición sobre los números es llegar al enfrentamiento con Platón en lo que corresponde a las Ideas como sustancias (§11).

§8. El argumento aristotélico sobre la sustancia separada e inmóvil

Ya hemos señalado algunos lugares de la *Metafísica* en los que se anuncia la discusión posterior respecto a la problemática de las sustancias separadas, la cual sigue a la indagación por la sustancia física o sensible. En las aporías de B, la cuestión se plantea como una pregunta: ¿existen sólo las sustancias sensibles o también hay “otras” (ἄλλας) además de éstas? (995b 14-15). Aquí, se enfatiza que estas sustancias se identifican, sobre todo, con las “Realidades Matemáticas” (τά μαθηματικά) y las Formas (εἶδη), es decir, con aquellas defendidas por pitagóricos y académicos (996a 5-10; 996a 14-15; 1037a 11-17; 1042a 22). Sin embargo, la resolución de estas aporías no se presenta sino hasta la trilogía de libros finales de la *Metafísica*, ΛMN y, más en específico, hasta la segunda mitad de Λ. Como veremos a continuación, estos tres libros, tomados como conjunto, vienen a responder a las aporías cuarta, duodécima, decimotercera y decimocuarta de B.

Pues bien, antes de entrar en la controversia más detallada sobre Números e Ideas, pasemos a revisar, de manera breve y esquemática, el argumento de Lambda sobre la sustancia inmóvil, el cual nos servirá como piso para comprender las críticas de los capítulos centrales de M.

8.1 La conexión de Lambda con la *ousiología*

La primera frase de Λ es en sí misma una clave hermenéutica para comprender todo el estudio que sigue en este libro y, ciertamente, por sí sola vale como prueba de la continuidad entre los libros de la *Metafísica* que hasta aquí se ha defendido:

¹⁵⁶ Vale la pena recalcar este punto: no trataremos en detalle “todos” los puntos de M y N, pues esa es una tarea improcedente para nuestra investigación. La lectura que sigue está guiada por lo que se ha expuesto sobre la *ousiología* de la primera parte.

περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρία

“Esta es una investigación acerca de la sustancia” (1069a 18)

Renglón seguido, Aristóteles expone las razones que justifican la elección de la sustancia como objeto de estudio. Estas razones se pueden leer en paralelo con lo propuesto en los libros anteriores de la *Metafísica*, las cuales ya hemos mencionado en los capítulos precedentes. Citamos el pasaje en cuestión (en este caso tomamos la traducción de G. Yebra):

Nuestra especulación versa sobre la sustancia, *pues buscamos los principios y las causas de las sustancias*. En efecto, si el Universo es como un todo, la sustancia es su primera parte; y si su cohesión consiste sólo en ser seguido [ἐφεξῆς¹⁵⁷], también entonces lo primero es la sustancia, y después la cualidad, y después la cantidad (...) Por otra parte, ninguna de las demás categorías es separable. Así lo atestiguan también, en la práctica, los antiguos, *pues los principios y elementos y causas que buscaban eran los de la sustancia*. (1069a 18-25, la cursiva es nuestra)

La especulación filosófica versa sobre la sustancia, pues ella es una especie de “elemento primero”, el cual unifica los diferentes géneros del ser. Si pensamos en el universo como un “todo” o como una serie, la sustancia es, siempre, la primera parte, es decir, la parte fundamental (*supra* §5). Lambda comienza, al igual que el resto de los libros metafísicos, aplicando una mirada *protológica* para determinar su objeto de indagación, la sustancia y en específico sus “elementos y causas”.

En efecto, en el texto recién citado, Aristóteles comienza afirmando que “buscamos los principios y las causas de las sustancias” (οὐσιῶν αἰ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητοῦνται), justificando esta pretensión en la idea de que, como sea que se miren las cosas, la sustancia es *lo primero*. Si miramos esta definición a la luz de lo que se dijo en nuestro primer capítulo, vemos que la continuidad de Lambda se obtiene por referencia al concepto global de *ousiología* presente en los libros anteriores. Γ1, por ejemplo, comienza de modo similar, afirmando que: “hay una ciencia que estudia lo que es en tanto que es y los atributos que le pertenecen por sí mismo”, a lo cual se agrega que, sobre esto, “buscamos los principios y las

¹⁵⁷ Es decir, una *sucesión o serie*. Cf. *Metaf.* 1075b 25 y ss.; 1090b 9 y ss. Ya se ha analizado este argumento en el capítulo segundo respecto a la unidad de la sustancia *por consecución* y en *referencia al uno* (*supra* §5-6).

causas más elevadas” (τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, 1003a 25). Lo propio han hecho los antiguos (en Γ1 se dice “quienes han investigado los elementos”), pues ellos han buscado los principios, causas y elementos no de las cosas accidentales, sino de “lo que en tanto que es” (1003a 30).

Como se puede apreciar, en estas pocas líneas iniciales, Lambda hace un paso análogo que el que se hizo de Gamma a Zeta, esto es, de la ontología (= ciencia del ente en cuanto tal) a la *ousiología* (=ciencia de los principios y causas del ente, es decir, de la sustancia). En otras palabras, Lambda comienza su análisis justo donde nos dejan los libros centrales sobre la οὐσία.

El siguiente párrafo de Λ1 nos ofrece un panorama completo de los tipos de sustancia aceptadas por todos o sólo por algunos de los filósofos. Ya hemos aludido a esta clasificación al final del capítulo precedente (*supra* §7.3), pero es preciso tenerla en mente para los análisis que siguen. En el esquema global tenemos: a) sustancias sensibles-móviles y b) la sustancia suprasensible e inmóvil. El primer tipo (a) es aceptada, de manera unánime por todos, pero ella se divide en dos tipos: (a.1) sensibles-corruptibles (plantas, animales y todo aquello que se genera) y (a.2) las sensibles-incorruptibles (cuerpos celestes). Respecto al segundo tipo de sustancia (b), existe mayor diferencia entre quienes han hablado de ella, primero, porque no todos están de acuerdo en afirmar su existencia, pero, además, porque quienes sí lo han hecho, han supuesto que ella se da *separada* (χωριστήν) e incluso la dividen en dos: Formas y Entes Matemáticos (1069a 30-35). Puesto que la tarea del filósofo consiste en indagar acerca de las causas y principios de la sustancia, su mirada debe estar puesta en *la totalidad de las sustancias* aquí señaladas.

Traemos a la memoria un texto de Γ2 que expresa la misma idea:

Ahora bien, 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* [τῶν οὐσιῶν ... τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας] (1003b 16-19, las cursivas son nuestras)

De acuerdo a esto, el itinerario que se propone en Lambda es avanzar *desde las cosas reconocidas por todos (la sustancia sensible), hasta las más controvertidas* (pero no por eso

menos importantes), la(s) sustancia(s) suprasensible(s). En consecuencia, los capítulos que siguen a $\Lambda 1$ se ocuparán de las causas, principios y elementos de las sustancias sensibles, pero desde la perspectiva de alcanzar, a partir de ellas, la comprensión de la sustancia suprasensible¹⁵⁸.

Nos valemos de las palabras del prof. M Frede para explicar este punto, quien define a la perfección la conexión de Lambda con el resto de la *teoría general de la sustancia (ousiología)* antes expuesta, lo cual, a su vez, señala el camino que seguirá la indagación posterior del Estagirita:

[*Metafísica Λ*] es un tratado sobre la sustancia en un sentido muy general. Que tal tratado es posible, que es posible una disciplina que trata sobre la sustancia en general, se debe al hecho de que *todas las sustancias* comparten un mismo principio, en sí mismo una sustancia. Y esta conclusión está en línea con la introducción precedente [entiéndase el texto de $\Lambda 1$]. Después de todo, la primera línea del texto [de $\Lambda 1$] afirma que estamos comprometidos en una investigación sobre la sustancia en general, la que resulta ser, al reflexionar, una investigación sobre los principios de la sustancia. *Y es esta investigación sobre los principios de la sustancia, la que nos lleva a las sustancias inmóviles y a su discusión. Éstos no son discutidos por separado, como si se tratara de un reino separado de la realidad y, por ende, como el sujeto de una disciplina separada. Ellos [los principios de las sustancias inmóviles], son estudiados en el contexto de una teoría global de lo que es. Λ desde el inicio, se presenta a sí mismo como una contribución a dicha teoría global.* (Frede 2000: 77, las cursivas son nuestras¹⁵⁹)

La propuesta *ousiológica*, presentada por Aristóteles desde el inicio de los libros metafísicos, tendrá su culminación en el análisis de las sustancias inmóviles, es decir, en el estudio

¹⁵⁸ Siguiendo a G. Lloyd (1968: 140, 153), el problema de la sustancia inmóvil es, en principio, una cuestión que concierne al estudio del movimiento, pero la pregunta por el “origen” del movimiento, nos lleva a una cuestión ontológica y teológica.

¹⁵⁹ “It is a treatise on substance quite generally. That such treatise is possible, that a discipline is possible which deals with substance in general, is due to the fact that all substances share one principle, itself a substance. And this conclusion is in the line with the preceding introduction. After all, its first sentence claims that we are engage in an inquiry into substance quite generally, which turns out, on reflection, to be an inquiry into the principles of substance. And it is this inquiry into the the principles of substance which leads us to unchanging substances and their discussion. They are not discussed in their own right as constituting a separate domain of reality and hence the subject of a separate discipline. They are discussed within the context of a global theory of what is. Λ right from the start presents itself as a contribution to such a global theory.”

teológico de Lambda y, posteriormente, en los análisis críticos de M y N. El capítulo 2 de Z recoge la idea aquí expresada, afirmando con cierta reserva:

Tras exponer primero esquemáticamente qué es la entidad [οὐσία], habremos de examinar, acerca de estas doctrinas, qué afirmaciones son adecuadas o no adecuadas, y cuáles son las entidades, y *si hay algunas fuera de las sensibles o no las hay*, y cuál es el modo de ser de éstas, y *si hay alguna entidad separada fuera de las sensibles, y por qué y cómo, o si no hay ninguna*. (1028b 25-30, las cursivas son nuestras)

Mirado de este modo, el estudio de los principios de las entidades sensibles en los primeros capítulos de Lambda, tiene un sentido particularmente “propedéutico”, pues lo que interesa ahora es justificar la naturaleza de la sustancia inmóvil. El libro Lambda, por lo tanto, aún el análisis físico con el “metafísico”, con la intención de fundamentar este último. Lo que podríamos llamar la “física” de Lambda 2-6 tendrá su continuación en la “metafísica” de la segunda parte de este libro. Revisemos el camino por los primeros cinco capítulos de Lambda para justificar esta transición.

8.2 El paso por los principios de las sustancias físicas (Λ2-6¹⁶⁰)

En líneas generales, el análisis de Λ 2-5 sigue de cerca aquel de la *Física*, en especial el de los primeros dos libros. Aquí, sin embargo, la cuestión es resumida sólo a sus puntos centrales, por las razones que ya se han indicado. Puesto que las sustancias sensibles están sujetas a cambio, hemos de precisar cuáles son los elementos de éstas. En concreto, en todo cambio encontramos tres términos: la forma, la privación (de ella) y un sustrato, es decir, la materia (1069b 1-9). Forma y privación aquí se entienden como contrarios, mientras que la materia es el sujeto *capaz* de permitir el paso de un contrario al otro. De ahí, entonces, que

¹⁶⁰ Nos parece pertinente atender al significado aristotélico de “naturaleza” (φύσις), el cual es tratado, sobre todo, en los textos de *Fis.* B1-2 y *Metaf.* Δ4. En un sentido generalísimo, φύσις se refiere a la generación, cambio y movimiento (este vocablo deriva del verbo φύω, nacer, crecer, cf. Corominas 1987: 274). De aquí deriva la idea de la φύσις como el “conjunto de la naturaleza” o, simplemente, como todo aquello que comprende al “mundo natural”. Desde el punto de vista ontológico, este vocablo dice relación con el *principio interno de aquellas cosas que en sí mismas cambian o se mueven* (1015a 14-15). Φύσις es, entonces, una palabra en la que se resalta un sentido dinámico presente en las cosas. Aristóteles, en efecto, utiliza la expresión “por naturaleza” (κατὰ φύσιν) para referirse, precisamente, al movimiento autónomo de los seres, en oposición a aquello que es movido por otro, lo “no natural” (*Fis.* 185a 14; Vigo 2007: 69-70).

la materia se asocia a la potencia (aquello que es capaz de llegar a ser algo en acto) y la forma al acto (cf. 1046a 10-15.). La materia no es (en acto) ninguno de los contrarios, pero puede llegar a ser ambos (Ib. línea 14), se comprende entonces que la forma, por oposición, responde al ser en acto (1071a 5-10¹⁶¹).

Sin embargo, a estos elementos falta agregar uno, *la causa del movimiento*, pues sin ella no hay paso alguno de la potencia al acto. Citando a Aristóteles: “Pues, en todo [movimiento] cambia algo por la acción de algo y hacia algo” (1070a). *Lo que cambia* es la materia, *aquello por lo cual cambia* es la *causa del movimiento*, también llamada *causa eficiente*, y *aquello hacia lo que cambia* es la forma¹⁶².

Desde el punto de vista de la φύσις, es decir, desde el análisis de los principios del movimiento, las causas son tres: materia, forma y causa eficiente (o incluso cuatro si contamos la causa final), pero, desde la perspectiva ontológica, éstas se pueden reducir a dos: *potencia* y *acto*. De acuerdo a este esquema, ¿dónde tenemos que ubicar, entonces, la causa eficiente? La respuesta parece lógica si consideramos lo dicho: *la causa que provoca el movimiento tiene que ser acto*, las razones las entrega Aristóteles de la siguiente manera en un texto en el que discute con los platónicos:

Los principios inmediatos de todas las cosas son el *esto* [τοδί] primero en acto y otra cosa que es en potencia. Por tanto, aquellos universales [i.e. los universales platónicos] no existen, *ya que el individuo es principio de los individuos*¹⁶³. En efecto, el hombre es principio del hombre en general, pero no existe ningún hombre tal, sino que Peleo lo es de Aquiles, y tu padre lo es de ti. (1071a 19-22, la cursiva es nuestra)

¹⁶¹ En *Fís.* (200b 31-201a 1), Aristóteles ha descrito cuatro tipos de cambios: (i) según la sustancia (generación y corrupción); (ii) según la cualidad (la alteración); (iii) según la cantidad (aumento o disminución) y (iv) según el lugar (traslación). Todos ellos, se pueden describir de la misma manera, atendiendo a los principios ontológicos del cambio antes señalados (dos contrarios que representan la forma y una materia como sujeto). Los seres naturales están sujetos a estos cambios, algunos a todos ellos (como los animales), otros sólo a ciertos cambios, como los astros que, aunque eternos, poseen una materia tal que les permite cambiar de lugar (*Metaf.* 1069b 25).

¹⁶² Este esquema de las causas se presenta en varios sitios como ya lo hemos señalado, sólo por mencionar algunos, *Metaf.* A3 983a 25 y ss. y *Fís.* B3 194b 23 y ss.

¹⁶³ Este será uno de los argumentos que discutiremos en el capítulo siguiente respecto a la crítica a las Formas platónicas (*infra* §14).

Si pensamos las cosas *desde las especies*¹⁶⁴, las causas también serán universales, pero ocurre que las causas de las sustancias individuales no son universales, sino individuos concretos, por ende, seres en acto. Los ejemplos aquí se pueden multiplicar: el padre es causa del nacimiento de su hijo, el artesano de los productos que fabrica o el sol lo es respecto de los seres vivientes (1071a 15). Para que se produzca el movimiento, por lo tanto, debe haber, indefectiblemente, un *ser en acto* (*Metaf.* 1071a 10-17; *Fís.* 194b 30). La dinámica de potencia y acto se perfila, de este modo, como el horizonte desde el cual se introduce el estudio de la sustancia suprasensible.

Llegamos de este modo al capítulo 6, el punto de inflexión entre física y metafísica que señalamos al inicio. Algunos especialistas, han supuesto que aquí se inicia una especie de “segunda parte” de Lambda, que quizá haya sido compuesta con independencia a lo planteado en los primeros cinco capítulos del libro¹⁶⁵. Sin embargo, el bloque Λ 1-6, apreciado como *un solo argumento*, se apoya en la unidad de la οὐσία y en la indagación por sus causas y principios, lo cual hace irrelevante la pregunta por la composición unitaria del texto¹⁶⁶. Es más, Λ 6 arranca con una alusión directa al tema que ahora nos ocupa:

Puesto que eran tres las sustancias, dos las físicas y una la inmóvil, acerca de ella tenemos que decir que es necesariamente una sustancia eterna e inmóvil. (1071b 3-5)

La declaración inicial se refiere a la clasificación de Λ 1, entre sustancias físicas y la sustancia inmóvil; lo que se busca ahora es indagar sobre ella y justificar su naturaleza. Como se deja ver en el pasaje citado, el argumento de Aristóteles parte de la premisa de la existencia de una sustancia inmóvil que es, necesariamente, eterna; las pruebas que aduce para apoyar esta tesis son básicamente dos: (i) la generación y corrupción de los entes y (ii) la eternidad de tiempo y movimiento. Ambos argumentos están articulados mutuamente, de modo que conviene decir algo sobre ellos.

¹⁶⁴ Tal como han hecho los académicos, *Metaf.* 987b 30. Volveremos sobre este punto en el capítulo que sigue (*infra* §12).

¹⁶⁵ Por ejemplo, L. Elders (1972: 138-9), quien conjetura que el inicio de Λ 6 es una interpolación de algún editor de la *Metafísica* para conectar dos conjuntos temáticos, Λ 1-5 y Λ 6-10.

¹⁶⁶ Ya hemos defendido nuestra lectura unitaria de la *Metafísica* en los capítulos anteriores (*supra* §3 y 6).

Comencemos por (i), que tiene la forma de una hipótesis. Aristóteles vuelve a lo que ya se ha dicho muchas veces, la sustancia es el sentido primero del ser, sin ella, las demás cosas (accidentes, acciones, etc.) no son posibles. Por lo tanto, la tesis sería: “si toda sustancia es corruptible; todas las cosas serían corruptibles y nada existiría” (1071b 5-7). En algún lugar del *Fedón*, Sócrates propone un argumento similar (*mutatis mutandis*), para explicar la preexistencia del alma:

De modo similar, amigo Cebes, también si murieran todos los seres que participan de la vida y, después de haber muerto, permanecieran en esa forma los muertos, y no revivieran de nuevo, ¿no sería entonces una gran necesidad que todo concluyera por estar muerto y nada viviera? (*Fed.* 72 c-d).

Aristóteles parece seguir la huella de su maestro en este punto, si no hay *algo que permanece*, todo termina por destruirse (o incluso nada habría llegado a existir).

Ahora bien, para poder decir que algo “se genera” o “se destruye” necesitamos tener presentes conceptos como “antes” o “después”, que implican, por cierto, la existencia tiempo y movimiento. Por eso es que (ii) tiempo (χρόνος) y movimiento (κίνησις) no pueden tener ni generación ni destrucción. Es absurdo pensar en un “antes” o un “después” de tiempo, pues “antes y después” ya son denominaciones temporales¹⁶⁷. Lo propio se puede decir del movimiento, que es “lo mismo o una afección del tiempo” (1071b 7-8¹⁶⁸). “Es, pues, necesario detenerse” en la búsqueda de causas y postular a tiempo y movimiento como sustancias eternas (cf. *Fís.* 251b 20-25).

De acuerdo a las clases de movimientos descritos en la *Física* (260a 25-30), el único que puede darse de manera continua y eterna es el circular, que es el más perfecto, ya que no avanza de un contrario a otro, sino que en todo momento es “un punto de partida, un punto medio y uno final” (ib. 265a 35). El movimiento circular es, entonces, el único eterno y aquel que le corresponde por naturaleza a las cosas eternas (ib. 261b 25-30; *Metaf.* 1071b 11).

La cuestión se traslada ahora al sujeto de semejante movimiento, que por necesidad ha de ser eterno y, como es obvio, eternamente activo. Líneas más abajo, Aristóteles caracteriza a este

¹⁶⁷ Un argumento similar utiliza San Agustín para probar la eternidad de Dios. Cf. *Confesiones* XI, 13

¹⁶⁸ Cf. *Fís.* 219b 8 y también en *Fís.* 251b 11, donde se precisa que el tiempo es “el número del movimiento”, es decir, aquel rasgo según el cual el movimiento se puede numerar.

primer moviente como el primer cielo (ὁ πρῶτος οὐρανός, 1072a 23), capaz de poner en actividad al resto de las esferas celestes dado su incesante movimiento¹⁶⁹. Pero éste no es todavía el primer principio, porque este primer cielo aún mueve y es movido, no es capaz de moverse a sí mismo; es preciso, por ende, avanzar en la investigación y postular como necesaria la existencia de *un primer motor que mueve sin ser movido* (1072a 23-25).

En *Física VIII*, Aristóteles desarrolla con mayor extensión este argumento, mostrando la imposibilidad de avanzar al infinito en la búsqueda de causas del movimiento:

Si todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo, y si lo que mueve tiene que ser movido a su vez por otra cosa o no, y si es movido por otra cosa movida tendrá que haber un primer moviente que no sea movido por otra cosa (...) (pues es imposible que haya una serie infinita de movientes movidos por otro, ya que en una serie infinita no hay nada que sea primero). (256a 14-19)

El estudio de la física, en cuanto se ocupa de los principios del movimiento, se topa con una dificultad, si es que quiere explicar el movimiento *únicamente* desde el movimiento, pues se arriesga a caer en una argumentación *ad infinitum*, que, finalmente, no prueba nada¹⁷⁰. Es aquí donde se hace necesario el paso a la “metafísica”, es decir, el paso de la consideración del movimiento a su principio último, que es lo inmóvil.

Λ6 se encuentra con una aporía similar a la expuesta aquí en *Física*, y es que “parece que todo lo que se encuentra en actividad está precedido por una potencia, mientras que no todo lo que tiene potencia está, efectivamente, en actividad”; lo que indicaría que la potencia precede o es anterior (πρότερον) al acto (1071b 24). Nuestra experiencia así lo prueba y, por lo mismo, tanto teólogos como físicos se han valido de metáforas, como aquella de Hesíodo, quien dijo que todo proviene de la noche (ἐκ νυκτὸς¹⁷¹) o la conocida expresión de Anaxágoras que supuso que al principio “todas las cosas estaban juntas” (ὁμοῦ πάντα χρήματά, *Metaf.* 1069b 20).

¹⁶⁹ Cf. *Metaf.* 1073a 35 y ss. Siguiendo los cálculos de Eudoxo, Calipo y sus propias estimaciones, Aristóteles postula un total de cincuenta y cinco esferas que se mueven junto con el primer cielo.

¹⁷⁰ El mismo argumento se trae a colación en *MA* 698b 1-9 para explicar el movimiento de los animales.

¹⁷¹ Cf. Hesíodo, *Los trabajos y los días* 17; *Teogonía* 116-125; Aristófanes, *Las aves* 690-97.

Estos pensadores, sostiene Aristóteles, están en lo correcto en un sentido, pero se equivocan en otro, ya que la potencia es anterior al acto sólo respecto a la generación, o sea, temporalmente (1049b 10-20), pero no tomada en sentido absoluto, esto es, desde el punto de vista de la οὐσία (1019a 5-10). En efecto, la potencia, que es materia, es incapaz de moverse a sí misma, así como los ladrillos y la madera no hacen una casa, sino por intermedio de la acción del constructor, ni la tierra germina sin la acción de la semilla (1071b 29-30). Toda potencia, por lo tanto, presupone una acción y todo movimiento, por ello, presupone *un movimiento primero* que debe comprenderse como un acto puro (carente de potencialidad), para no llevar la demostración al infinito¹⁷². Leucipo y Platón acertaron, entonces, al colocar al principio un movimiento eterno (los átomos en un caso y el alma en otro¹⁷³), pero no lo explicaron adecuadamente e introdujeron razones oscuras para describir su naturaleza (1071b 32-35).

Como se puede apreciar, Λ6 nos ofrece una confirmación de las tesis acerca del movimiento que se han expuesto en la *Física* y las conduce hacia la consideración de la sustancia inmóvil y primera¹⁷⁴. Aristóteles recurre a la ya referida teoría de la anterioridad del acto para explicar el movimiento y dar con un movimiento primero. Con esto apela a una teoría que -como hemos visto- sólo se obtiene a la luz del estudio sobre la sustancia. El punto central de Λ, el estudio de la divinidad, no puede comprenderse adecuadamente si es que no se presupone la teoría general de la sustancia de los libros anteriores (así como la teoría de las causas de la *Física*). Pues bien, lo que sigue, para completar la idea de la πρώτη φιλοσοφία como ciencia teológica, es la célebre doctrina del motor inmóvil, causa primera y primer principio de todo lo que existe.

8.3 Naturaleza del principio inmóvil

Aristóteles describe esquemáticamente las características de la sustancia divina en Λ7 y 9, las cuales se pueden resumir con cierta facilidad atendiendo a todo lo que ya se ha

¹⁷² Y el propio Anaxágoras se vio obligado a introducir un principio activo al postular el νοῦς, Ib. 1072a 5

¹⁷³ Sobre Leucipo, Cf. *De an.* 404a 1-15; Platón, *Fed.* 245c y ss.

¹⁷⁴ Cf. la opinión del prof Schiavetti que coincide en esencia con nuestro punto: “la *Metafísica* es tan ‘física’ como la *Física* es metafísica” (2001:209).

establecido. En primer lugar, este motor es acto puro, pues su *sustancia es actividad* (ἡ οὐσία ἐνέργεια, 1071b 20). Segundo, al no poseer rasgo alguno de potencia, ha de ser *forma pura*, sin materia, sin partes ni magnitud (cf. *Fís.* 267b 20). Tercero, por este motivo, es un principio *eterno*, que no ha tenido principio ni tiene final (de lo contrario sería un principiado y no el primer motor). Cuarto, su actividad debe ser consecuente con su naturaleza (que al carecer de magnitud) no puede ser otra que la actividad del *pensamiento* (νόησις). Por último, y teniendo en cuenta todas estas cualidades, el primer motor es un “viviente perfecto” (ἄριστον), esto es, un ser divino y feliz, pues su actividad es la mejor, la más placentera y la más divina (1071b 25-30).

Lambda 7 culmina con la descripción más vívida y poética que nos ofrece Aristóteles en toda su obra sobre el primer principio, al que incluso denomina Dios (θεός) y que contrasta en su perfección con nuestra precaria naturaleza humana:

De un principio tal, penden el Universo y la Naturaleza. Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible), pues su actividad es placer (por eso el estar despierto, la sensación y el pensamiento son sumamente placenteros, y en virtud de éstos lo son las esperanzas y los recuerdos) (...) Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad [οὐσίας], pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto. Así pues, si Dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios. (1072b 13-31)

Los hombres sólo podemos alcanzar, en medida escasa y por escaso tiempo, aquello que Dios posee toda la eternidad y completamente¹⁷⁵. No obstante, de aquí surgen de inmediato dos dificultades sobre el modo de ser de Dios, que el filósofo debe resolver. Y es que: (a) ¿cómo

¹⁷⁵ D. Sedley (2010: 6-7), destaca la herencia platónica en esta manera de concebir la felicidad como pura contemplación. Sin embargo, también aquí se aprecia la diferencia: el Dios que ilustra Aristóteles, al ser contemplación pura, se diferencia del demiurgo (artesano) planteado en el *Timeo* por Platón.

mueve el primer motor sin estar él mismo en movimiento? y (b) si la sustancia, la actividad, de Dios es el pensamiento, ¿en qué piensa? En lo que resta de Lambda, Aristóteles intenta dilucidar estas dos aporías.

a) ¿Cómo es posible provocar un movimiento sin moverse? Aristóteles observa la posibilidad de ciertos motores inmóviles, es decir, objetos que, no estando ellos mismos en movimiento, pueden suscitar movimientos en otros, como es el caso de lo deseable y lo inteligible ($\tau\acute{o}$ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν, 1072a 26). El deseo tiene por objeto lo deseable y la voluntad tiene por objeto el bien y tanto lo deseable como el bien no necesitan estar en movimiento para producir su acción sobre deseo y voluntad. Por ello, Aristóteles concluye que Dios mueve “como” el amado mueve al amante, es decir, tal como un objeto de deseo atrae al apetito, es decir, como un fin (1071a 25-35¹⁷⁶).

b) ¿En qué piensa el intelecto divino? Sólo caben dos alternativas: (i) piensa en cosas distintas (que él) o bien (ii) se piensa a sí mismo. Se imponen dos criterios para resolver esta dificultad: (α) el primero es consecuente con todo lo que ya se ha dicho, pensar en cosas distintas implicaría algún tipo de movimiento y potencialidad (pues así ocurre con un entendimiento humano, que va de la potencia al acto, del pensamiento a lo pensado). Y (β) un intelecto divino que piensa en otras cosas supone que puede pensar inclusive en cosas que no corresponden al ser más divino y más noble ($\tau\acute{o}$ θειότατον καὶ τιμιώτατον, 1074b 26); cosas inferiores a su naturaleza¹⁷⁷. Por consiguiente, no queda más que se piense a sí mismo en un acto perfecto. Esto quiere decir que Dios no es simplemente intelecto o entendimiento (νοῦς), o sea, mera *capacidad* de pensar, sino que es efectivamente *acto de pensar* (νόησις); un acto de pensar que se piensa a sí mismo (νόησις νοήσεως, 1074b 34). El pensamiento y lo pensado se identifican en la sustancia de Dios (cf. *E.E.*, 1045b 16-20¹⁷⁸).

¹⁷⁶ Considérese, sin embargo, que esta causalidad del primer motor también es eficiente, por lo cual lo correcto sería denominarla eficiente-final (cf. Reale 1993: XXVI).

¹⁷⁷ Nótese el criterio que utiliza Aristóteles, que siempre remite a lo *primero* en todos los aspectos.

¹⁷⁸ Que la sustancia divina que plantea Aristóteles se aleja de lo planteado por los académicos, queda demostrado por esta descripción del primer principio, que aparece como *causa* (es decir, como *explicación última*) del movimiento. Citamos las palabras de A. Gómez-Lobo para afianzar este punto: “El dios aristotélico no es un universal o Idea platónica y en este sentido no está “más allá de los entes físicos”. Es más bien un ente singular cuyo papel no es crear ni el mundo ni sus ingredientes fundamentales (el sustrato material último y las formas específicas), sino garantizar la continuidad y eternidad del movimiento.” (1996: 325).

La tesis aristotélica sobre la sustancia inmóvil se ha convertido, sin duda, en uno de los paradigmas del pensamiento filosófico universal, un hito en las especulaciones acerca de la divinidad, que ha influenciado a generaciones posteriores de filósofos¹⁷⁹. En lo que respecta a la *ousiología* que aquí desarrollamos, esta tesis bien puede entenderse como el punto de culminación o de coronación de la *ousiología* (Reale 1980: 316, 360). No obstante, no parece ser su último paso, pues aún queda abierta la pregunta: ¿hay otras χωριστὰ οὐσίαι además de la sustancia divina? En el esquema *ousiológico* general, la respuesta de Aristóteles sobre la sustancia inmóvil deja el camino cimentado para la discusión acerca de estas “otras sustancias”. Este es el camino que emprendemos a continuación, para lo cual comenzaremos con una mirada global a los libros M y N.

§9. El prefacio de M y el plan general del análisis sobre las χωριστὰ οὐσίαι

Dejando al margen consideraciones históricas, relativas a la exégesis que los especialistas han hecho de estos libros, M y N adquieren especial relevancia para el asunto que ahora nos ocupa, a saber, el de la dererminación de la *ousiología* aristotélica¹⁸⁰. En conjunto, MN tienen un total de 16 capítulos, 10 en el primero y 6 en el segundo¹⁸¹. El tema y el recorrido que seguirá la argumentación se presenta con sorprendente claridad en M1, que sirve como prefacio a toda la discusión. Leamos el texto íntegro de Aristóteles para luego analizarlo (en este caso, seguimos la traducción de García Yebra y separamos con corchetes puntos que nos parecen importantes):

Acerca de la substancia de las cosas sensibles, ya quedó dicho cuál es, en el estudio de la *Física* sobre la materia, y posteriormente cuando hemos tratado de la substancia en acto.

Y, puesto que ahora investigamos si, además de las substancias sensibles, hay alguna inmóvil y eterna, o no la hay, y, si la hay, cuál

¹⁷⁹ Pese a ello, el prof. Gómez-Lobo (1996:325) la denomina una teoría que hoy es “insostenible”, pues se apoya en supuestos astronómicos caducos. No obstante, entendida como una parte clave de una teoría más general (*ousiología*), nos parece que sí es posible rescatar su valor como genuina teoría filosófica y no sólo como una pieza de interés histórico.

¹⁸⁰ Remitimos al lector al *Apéndice 2* de esta disertación para algunos comentarios concernientes a la situación hermenéutica de estos libros.

¹⁸¹ Sigue siendo tema de discusión si acaso M9-10 pertenecen o no a este libro, *vid. Apéndice 2*.

es, debemos considerar primero lo que los demás han dicho, a fin de que, si en algo se han equivocado, no caigamos en los mismos errores, y, si algún punto de doctrina nos es común con ellos, no quedemos disgustados en cuanto a esto. Uno puede, en efecto, estar satisfecho si dice mejor unas cosas y no peor las otras.

Pues bien, dos son las opiniones sobre esto. Unos dicen que son substancias las Cosas matemáticas, por ejemplo, los números y las líneas y demás cosas afines, y, por otra parte, las Ideas.

Mas, puesto que unos sostienen que estas cosas constituyen dos géneros, las Ideas y los Números matemáticos, mientras que otros consideran una sola la naturaleza de aquéllas y éstos, y otros afirman que sólo existen las substancias matemáticas, [1] conviene tratar primero de las Cosas matemáticas, sin añadirles ninguna otra naturaleza, por ejemplo si son o no Ideas, y si son o no principios y substancias de los entes, sino que debemos considerarlas simplemente como Cosas matemáticas y preguntarnos si existen o no existen, y, si existen, cómo son.

[2] A continuación trataremos separadamente de las Ideas mismas, simplemente y sólo en cuanto nuestro plan lo requiera; pues la mayor parte de lo que se puede decir se ha dicho ya innumerables veces, incluso en las exposiciones exotéricas.

[3] Además, debe arrostrarse principalmente tal indagación al investigar si las substancias y los principios de los entes son Números e Ideas; pues, después [de ocuparnos] de las Ideas, nos queda esta tercera investigación.

Necesariamente, si existen las Cosas matemáticas, estarán o bien en las cosas sensibles, según dicen algunos, o separadas de las cosas sensibles (pues también esto lo dicen algunos). Y, si no están en ninguna de las dos situaciones, o no existen en absoluto o existen de otra manera; de suerte que nuestra duda no se referirá a su existencia, sino a su modo de existir. (1076a 8-36, agregamos números entre corchetes para destacar algunos puntos)

Este breve capítulo (poco menos de una página en la edición de Bekker) señala esquemáticamente los puntos que se tratarán a continuación. Para algunos comentaristas, el texto denota una cuidada composición (Jaeger 1946: 209), para otros, en cambio, el texto es algo “áspero” (Annas 1976: 136). Sin embargo, todos coinciden en que este primer capítulo

encontramos una clave importante para organizar la lectura de MN por lo que debemos detenernos en ciertos detalles.

El texto comienza colocándonos, nuevamente, ante su tema central: la cuestión de la οὐσία, cuáles son sus tipos y más en específico, si es que podemos hablar de alguna sustancia “inmóvil y eterna” (ἀκίνητος καὶ αἰδιος), es decir, alguna aparte de las sensibles. Esta referencia por sí sola habla en favor de la continuidad de este libro con el bloque ZHΘ, así como con Λ1, tal como acabamos de ver. Hay dos referencias sobre la οὐσία al inicio: una primera que refiere a la *Física*, en la que se habló de la sustancia sensible, y otra muy probablemente a *Metafísica* Θ y Λ, que tratan sobre el acto en general, por un lado, y la sustancia en acto, por el otro. Esto da la impresión de que MN arrancan desde un terreno ya conocido por el Estagirita y vienen a complementar una discusión más amplia, hecha con anterioridad (o, cuando menos, supuesta aquí)¹⁸². Es por este motivo que M1 aparece como un texto atípico: no se comienza, en efecto, como es costumbre en las obras de Aristóteles, pasando revista a las diversas opiniones de los predecesores, sino que parte de una clasificación ya hecha, la que busca ser refutada o afirmada en los capítulos que siguen. El juicio de J. Annas sobre este punto nos parece acertado:

M y N es un conjunto inusual dentro de las obras de Aristóteles, en las cuales normalmente no hay un interés por los problemas que se siguen de las teorías de otros filósofos. Pero el platonismo (...) le parece [a Aristóteles] un punto de vista particularmente pernicioso, el cual es importante combatir en aras de la verdad. (1976, 136¹⁸³)

Siguiendo esta opinión, Aristóteles decidió abordar en extenso el tema de las sustancias separadas en los dos últimos libros de su *Metafísica*, puesto que le pareció un tema de la mayor importancia, ya que concierne a su propia teoría de la sustancia (cf. *Apéndice* 1). Dado que los platónicos han hablado de sustancias inmóviles, aparte de la sustancia divina, los últimos dos libros de la *Metafísica* vienen a discutir estas opiniones con el propósito de

¹⁸² Opinión que es compartida por Ross (1958 I) y Cleary (1995:269), entre otros.

¹⁸³ “M-N is unusual among Aristotle’s Works in that normally is not much interested in problems created entirely by the theories of others philosophers. But Platonism (...) strikes him as a particularly pernicious view which it is important to combat in interest of the truth.”

reafirmar la teoría base de $ZH\Theta$ y Λ . Hasta cierto punto se puede pensar en MN como una suerte de “conclusión” de la *Metafísica*.

La cuestión que se intenta resolver en estos dos libros es clara según este primer capítulo: ¿son sustancias (i) las Cosas Matemáticas ($\tau\acute{\alpha}$ μαθηματικά) y (ii) las Ideas? Ya se ha planteado este problema en el texto introductorio de $\Lambda 1$, donde se ha afirmado el carácter problemático de aceptar sustancias inmóviles (=sustancias sin materia) y algunas de las opiniones que se han dado al respecto (*supra* §7.3). De acuerdo a esto MN vienen a responder a las últimas cuatro aporías planteadas en B, en especial a la última, que conviene leer en paralelo con este texto de M1, pues reproduce muy de cerca lo planteado aquí. En B1 se dice:

Y además ¿los números, las longitudes, las figuras y los puntos son entidades [οὐσίαι] o no? Y en caso que lo sean, ¿se dan separadas de las cosas sensibles o son inherentes a éstas? (996a 13-14)

Sabemos por los textos de Platón que este tema ha sido particularmente importante para la Academia (como veremos en el capítulo siguiente) y ahora, en MN, Aristóteles propone entrar en polémica con las diversas teorías académicas sobre las χωριστὰ οὐσίαι. El foco del estudio no será, por lo tanto, todas aquellas teorías acerca de los números que se han dado (por ejemplo, las de algún matemático o geómetra de la época), sino sólo aquellas que atañen, de algún modo, al círculo académico y en la medida en que éstas representan alguna versión de las χωριστὰ οὐσίαι expresadas anteriormente¹⁸⁴.

El trazado metodológico que se propone para esto es también claro: (1) se partirá analizando los objetos matemáticos (números, puntos y líneas) primero en sí mismos, sólo analizando su modo de ser (o de existir), sin añadir ninguna otra consideración, si acaso son principios o sustancia de algún ente. (2) En segundo lugar, se hará lo propio con las Ideas o Formas (aunque sólo en la medida en que lo requiera el estudio). (3) Ya para finalizar, se procederá a completar el estudio con lo propuesto: se responderá a la cuestión de si números e ideas pueden ser sustancias y en qué sentido. Un rápido esquema de los capítulos de MN nos será

¹⁸⁴ Esto justifica, a nuestro modo de ver, la decisión de abordar sólo un número reducido de teorías aritméticas en esta exposición, tal como lo señalamos en las páginas de introducción. Sólo abordaremos aspectos esenciales del ἀριθμός en los pitagóricos y Platón para contextualizar algunos de los presupuestos de M y N, no con el fin de reconstruir una historia de la filosofía de las matemáticas griega.

de utilidad para corroborar la precisión de este prefacio de M1 y orientarnos dentro de lo que viene:

- A) Introducción general (M1, 1076a 5-35).
- B) Crítica a las teorías sobre la existencia de los números y objetos matemáticos (M2, 1076b-1077b 16).
- C) Propuesta aristotélica sobre la existencia de los números (M3, 1077b 17-1078b 5).
- D) Exposición y crítica de la teoría platónica de las Formas (M4-5, 1078b 6-1080a 10¹⁸⁵).
 - d.1) Origen de la teoría (1078b 10-1078b 30).
 - d.2) Objeciones (1078b 30-1080a 7).
- E) Exposición y crítica a las teorías sobre los números matemáticos y números ideales (M6-9, 1080a 10-1086a 20).
 - e.1) Exposición de las teorías (1080a 15-1080b 30).
 - e.2) Objeciones (1081a 5-1086a 20¹⁸⁶).
- F) Comienza el tratamiento de los principios (M9-N 2, 1086a 21-1090a).
 - f.1) Nuevo prefacio (segunda parte de M9, 1086a 21-1086b 12).
 - f.2) Aporía sobre la universalidad de los principios (M10, 1086b 15-1087a 25).
 - f.3) Teoría académica de los primeros principios (N1).
 - f.3.1) Exposición de la teoría (1087b 5-31).
 - f.3.2) Objeciones (1087b 35-1090a¹⁸⁷).
- G) Crítica a la teoría de los números matemáticos (final de N2 y N3, 1090a 5-1091a 28).

¹⁸⁵ Estos dos capítulos son una reproducción, casi sin alteraciones, de A6 y 9 (*vid. Apéndice 2*).

¹⁸⁶ Estas críticas se extienden hasta la primera parte de M 9.

¹⁸⁷ Este punto se extiende hasta el final de N2.

- g.1) Exposición de la teoría (1087b 5-31).
 - g.2) Objeciones (1090a 16-1091a 10).
 - g.3) Breve digresión sobre la imposibilidad de generar los números (1091a 14-29).
- H) El bien como principio (N4 y comienzo de N5, 1091a 30-1092a 20).
- I) Se retoma la pregunta: los números, ¿pueden ser causas? (N5-6, 1092a 20-1093b 30).
- i.1) nueva digresión sobre la generación de los números (1091a 21-1092b 7).
 - i.2) Objeciones: los números no pueden ser causas (1092b 8-1093b 30¹⁸⁸).

Una rápida mirada este conjunto de libros, nos indica que, de los problemas planteados en M1: el primer problema (1) es tratado principalmente en los capítulos 2 y 3 del libro XIII; el (2) corresponde a los cc. 4 y 5 del mismo libro, mientras que (3) pareciera responder al resto del tratado, aunque esto ha sido objeto de discusión entre los especialistas (cf. *Apéndice 2*).

J. Annas, señala que el tercer problema propuesto en M1 (en qué sentido los números pueden ser causas), es abordado recién desde M9 en adelante, pues representa una especie de corolario del problema de las Formas en los cc. 6-8 (1976: 80-81). Para propósitos de nuestro análisis, sin embargo, supondremos que los capítulos que van desde M6 en adelante, más la totalidad de N, se ocupan de resolver este último problema, que pareciera ser, por cierto, el problema central de estos libros¹⁸⁹.

Prueba de ello es mirar el esquema propuesto arriba. Mirado como un todo, el grueso de los capítulos de MN se ocupa de los números y de si estos pueden o no ser principios (6 capítulos en M y 4 en N). La organización de estos capítulos responde con cierto detalle a lo que se

¹⁸⁸ Nos detenemos con cierto detalle en este esquema de M y N por dos motivos. En primer lugar, puede servir como una especie de “mapa” para seguir los argumentos que analizaremos a continuación. Pero, en segundo lugar, tiene como finalidad señalar cuáles serán los temas que enfatizaremos en estos dos capítulos. En concreto sólo abordaremos tres temas: a) críticas a los números y objetos matemáticos en general (*infra* §11); b) el estatuto ontológico del ente matemático para Aristóteles (§11) y c) origen y crítica a la teoría platónica de las Ideas y a la teoría académica de los principios (§*infra* 12-15).

¹⁸⁹ G. Reale, en su versión de la *Metafísica*, comparte parcialmente nuestra opinión (1993: 730).

propuso en el prólogo de M1, a pesar de que la composición literaria parece ser algo desprolija. Se comenzará por exponer diversas teorías sobre el modo de ser de los números y luego se verá si corresponde o no hablar de ellos como principios.

Extensos pasajes denotan que el objetivo de MN es la profundidad en la discusión de los temas por sobre la estilística del texto. Largos fragmentos, por ejemplo, de M 4, 5 y 8, sólo se limitan a conectar los argumentos con un “además” que poco o nada contribuye a la estética, esto ha llevado a más de algún especialista a cuestionar la autenticidad de M y N, principalmente sobre bases estilísticas¹⁹⁰. En ambos libros, es común el procedimiento de exponer la teoría que se criticará y luego elaborar una serie de objeciones, en ocasiones largas y abstrusas, que, decíamos, reflejan un conocimiento de los pormenores de las discusiones al interior de la Academia y que presuponen, además, al resto de la *Metafísica* para hacerse comprensibles.

En cuanto a la teoría platónica de las Formas, una rápida mirada al esquema propuesto nos muestra que ella queda relegada a un segundo plano y sólo se le dedican dos capítulos del tratado (quizá porque en el libro A se le ha enfrentado en detalle). Se aprecia, por lo tanto, que lo que quiere Aristóteles es poner en entredicho no tanto a Platón cuanto a los platónicos que han propuesto teorías heterodoxas sobre las matemáticas y los principios. Queda por ver, sin embargo, cuál es el propósito de Aristóteles para incluir esta crítica en el libro M, pues no pareciera ser una cuestión meramente accidental (trataremos sobre esto en el capítulo que sigue, *infra* §15).

De vuelta al texto de M1, se establece una nueva clasificación dentro de las teorías que ahora se discutirán y que servirá como punto de partida para todo el tratado. De quienes establecen sustancias separadas tenemos: (i) los que separan entre números matemáticos e Ideas; (ii) los que dicen que ambas cosas son sólo “una sola naturaleza” (μίαν φύσιν) y (iii) quienes suprimen las Ideas y postulan sólo realidades matemáticas como sustancias¹⁹¹. La primera alternativa corresponde a Platón (o al menos a la visión del platonismo que se desprende de los diálogos, como veremos a continuación). La segunda es la postura de Jenócrates (la

¹⁹⁰ Así, por ejemplo, L. Robin (1908: 199 n.211) o V. Rose (1854: 157). Incluso algún especialista, Zürcher (citado por Reale, 1980: 337 n.171), ha considerado que estos libros serían obra íntegra de Teofrasto.

¹⁹¹ Recordemos que la misma clasificación aparece en $\Lambda 1$ (1069a 33-36), como se vio en el capítulo anterior.

menos afortunada a juicio de Aristóteles) y la tercera es la de Espeusipo (que en cierto sentido se acerca a la de los pitagóricos, cf. Ross 1958 II: 408). Todas ellas comparten sin embargo una base común: consideran que los números (y cosas matemáticas en general) son “realidades subsistentes”, lo que justifica una crítica general por parte de Aristóteles.

Ahora bien, dado que el núcleo de estos textos gira en torno al concepto de “número”, es pertinente, antes de entrar en los pormenores de la crítica aristotélica, hacer una digresión y revisar algunos elementos de contexto, es decir, el significado griego del término ἀριθμός.

§10. El concepto griego de ἀριθμός

Como ocurre con todos los conceptos fundamentales de la ciencia y el pensamiento, es preciso diferenciar entre el sentido cotidiano y las interpretaciones filosóficas sobre un mismo término. En el caso de la palabra ἀριθμός esto es especialmente relevante, pues, según se ha indicado, Aristóteles dirige sus ataques contra aquellos filósofos que han tomado y transformado (erróneamente) este concepto, sacándolo de su sentido natural.

10.1 ἀριθμός en la lengua griega

Partiendo por este significado “natural”, ἀριθμός está asociado, desde el inicio, al acto de contar¹⁹². Lo cual quiere decir que, lo que para nosotros hoy es un concepto abstracto, era, para los griegos, desde su origen, una realidad concreta. Ἀριθμός denota una “multitud de cosas contadas”¹⁹³, así como reza en las definiciones de Tales: número es una “colección de unidades” (Heath 1921: 69); Euclides: número es una “pluralidad de unidades” (ἀριθμὸς δὲ τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος, *Elementos*, VII, def. 2) y las del propio Aristóteles:

¹⁹² Los trabajos arqueológicos han situado el uso del número en las culturas del Oriente medio por lo menos 7500 años a de C. Desde siempre, el número ha estado asociado al conteo de cosas (y más específicamente bienes, como alimentos y animales), lo que posteriormente derivó en el cálculo de existencias. La tesis de la antropóloga Schmandt-Besserat (2009: 147, 153), conjetura que el acto de contar y el cálculo adelantan al surgimiento de la escritura en unos 4000 años, pudiendo incluso ser el origen mismo de la escritura. Por lo tanto, el sentido del ἀριθμός en el mundo griego no se aleja sustancialmente de estos significados primitivos.

¹⁹³ La misma descripción vale para el calco latino *numerus* (Corominas, 1987: 417).

“pluralidad limitada” (πληθος τὸ πεπερασμένον, *Metaf.* 1020a 13) y “pluralidad medida por el uno” (ibíd. 1057a 3¹⁹⁴).

Podemos decir, por tanto, que el ἀριθμός griego se asocia, en principio, con la “cosa contada” o enumerada. Ἀριθμός y ἀριθμεῖν se encuentran, pues, firmemente unidos en la mente griega. Dicha asociación la encontramos en las más antiguas referencias a estas palabras: en *Odisea* se habla de Proteo, el anciano del mar, que por las tardes “contaba” (λέκτο) el número de focas que pasaban frente a él (*Od.* IV, 451); Heródoto, por su parte, habla del “número de caballos y embarcaciones” del ejército persa (*Hist.* VII, 97) y un tal Nicerato se jacta de estar “educado como Homero” para contar (ἀριθμεῖν) cosas tan disimiles como monedas de oro, calderos y caballos (Jenofonte, *Banquete*, 4,45). En este sentido es pertinente el comentario del profesor U. Schmidt sobre esta particular manera de entender el número:

Así, el griego no piensa del «5 en general» o «por sí mismo», como usualmente lo hacemos nosotros. *Arithmos* siempre está vinculado con una multitud perceptible de algo, sean piedras, caballos, hombres o cualquier otra cosa. Por consiguiente, siempre es «5-piedras» o «4-caballos» (2005, XXIV¹⁹⁵).

En estos usos cotidianos aún está ausente el número como símbolo y menos aún las fórmulas matemáticas que usamos hoy (Klein 1985: 43-44¹⁹⁶). Más bien, debemos pensar tal como lo habrán hecho los antiguos: contar significa contar determinadas “cosas”, en específico, entes sensibles. Lo que significa que en la medida que algo es numerable, existe como tal. Por lo tanto, nuestra primera definición de ἀριθμός debiera ser algo como: ἀριθμός es *un número definido de cosas definidas* (Klein 1985: 45).

El paso siguiente, que, aparentemente, se le puede atribuir a los pitagóricos, fue el de “figurar” los números a partir de puntos dibujados en un plano. Los números pasaron a ser representados por el punto (στιγμή) y la línea (γραμμή), y ordenados en figuras geométricas,

¹⁹⁴ Definición similar a la que habría dado Sócrates, cf. Rosen (2005: 286).

¹⁹⁵ El hecho de ser el número una “pluralidad” explica por qué el uno no era considerado propiamente un número para los griegos (Pritchard 1995:77-8). Traducimos un texto de J. Klein (1985, 51): “el uno, en el orden aritmético, no es tampoco un número; el primer número aritmético es el dos. Esto es válido para toda la aritmética griega, simplemente porque un ἀριθμός es «un número de cosas» y «una» cosa no es ningún número de cosas.”

¹⁹⁶ Esto no quiere decir que los antiguos griegos no conocían la aritmética. Sabido es que los griegos usaron el alfabeto como forma de numeración y que fueron capaces de desarrollar avanzadas operatorias usando el ábaco. Cf. Heath (1921: 31-36 y luego pp. 46-52).

siendo este paso una especie de transición entre el simple “contar cosas” y un concepto más abstracto del número. Es evidente que, dentro de esta noción tradicional, los aspectos matemáticos y geométricos de los números corren paralelos. Traducimos un texto de T. Heath que nos parece esclarecedor:

Una marca o punto es usado para representar al 1; dos puntos colocados aparte representan el 2 y, al mismo tiempo, definen la línea recta al juntar estos dos puntos; tres puntos, representan al 3, y marcan la primera figura plana rectilínea, un triángulo; cuatro puntos, uno de los cuales está fuera del plano que contiene a los otros tres, representa al 4 y también define la primera figura sólida rectilínea [a saber, la pirámide]. (1921: 76¹⁹⁷)

Sabemos que los pitagóricos más antiguos (y hasta quizá el mismo Pitágoras), hicieron estas figuras apoyándose en piedras o en puntos dibujados en la arena¹⁹⁸ y no es aventurado pensar que desde aquí el concepto de ἀριθμός fue desplazándose, paulatinamente, hasta una idea más abstracta, más sofisticada desde el punto de vista filosófico, una nueva idea que corre paralela con el desarrollo de las matemáticas griegas¹⁹⁹.

10.2 El ἀριθμός según los pitagóricos

En conjunto con esta noción “natural” del ἀριθμός, se fue forjando una interpretación filosófica de la mano, precisamente, de los pitagóricos, quienes elevaron el número a categoría de elemento central o “principio de todas las cosas” (*Metaf.* 985b 25). El número reviste ahora las características de un elemento extraordinario, dotado de ciertas propiedades

¹⁹⁷ “A point or dot is used to represent 1; two dots placed apart represent, 2, and at the same time define the straight line joining the two dots; three dots, representing 3, mark out the first rectilinear plane figure, a triangle; four dots, one of which is outside the plane containing the other three, represent 4 and also define the first rectilinear solid figure.”

¹⁹⁸ Heath (1921: 68-69); Sambursky, (1956: 27-28). Conocido es el pasaje de *Menon* (82a y ss.) donde Sócrates dibuja (quizá en la tierra) diversas figuras junto a un esclavo, evidenciando una práctica común para los geómetras de la época.

¹⁹⁹ No es propósito de este apartado analizar el surgimiento de las matemáticas griegas (para eso están las obras de T. Heath y J. Klein citadas anteriormente), ni tampoco exagerar el papel de la escuela pitagórica en su desarrollo (pues es sabido que la matemática ya era bien conocida mucho antes de Pitágoras y los griegos por las culturas del Medio Oriente, cf. Guthrie 1984 I: 211 y ss.). Simplemente nos interesa destacar el movimiento del concepto ἀριθμός hacia sus lecturas filosóficas con las que se topó Aristóteles.

que vinieron a identificarse con las propiedades de las cosas²⁰⁰. Los pitagóricos observan que, independiente de la configuración de cada cosa, ésta siempre se puede expresar en términos aritméticos (y geométricos), de forma tal que todo puede ser puesto y explicado en un cierto lenguaje numérico o según una fórmula matemática (Sambursky 1956: 28). Desde el punto de vista etiológico, los números son la causa o explicación de todo lo que existe. La conclusión a la que llegaron los pitagóricos, según el testimonio de Aristóteles, es que “el número es la sustancia de todas las cosas” (ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν πάντων, ib. 987a 19). Citamos las palabras de W. Guthrie para explicar este punto:

Para ellos [los pitagóricos] los números tenían y conservaban un significado místico, una realidad independiente. Los fenómenos, aunque afirmaban explicarlos, eran secundarios, porque la única cosa significativa respecto a los fenómenos era el modo en que reflejaban el número. El número era responsable de «la armonía», el principio divino que gobernaba la estructura de la totalidad del mundo. (1984 I: 208)

Es discutible si acaso la idea de número de los pitagóricos surgió a la luz del descubrimiento de las relaciones numéricas de las escalas musicales, es decir, de la octava (Guthrie 1984 I: 214; Sambursky 1956: 35), pero es innegable que ellos llevaron dicho descubrimiento a una explicación de tipo cosmológica, haciendo de los números *elementos constitutivos* de todas las cosas (Nestle 1962: 69). La “armonía” de la que se habla en la cita anterior, se refiere tanto al orden de la música como al orden de las estrellas y planetas. El estudio pitagórico de los números y sus relaciones es, por lo tanto, un estudio de las relaciones *de las cosas mismas*. Es por ello acertada la afirmación de J. Klein:

En la medida en que se ocupa de las cosas sensibles, la «aritmética» de los pitagóricos, no es únicamente una disciplina «matemática» (en nuestro sentido moderno de la palabra), sino más bien una ciencia del universo visible, una *cosmología*, es decir, una ciencia de la unidad y el orden del universo. (1985: 45²⁰¹)

²⁰⁰ Respecto al origen mítico del número, la historia lo vincula a la figura de Tot (o Theuth), divinidad egipcia de gran inventiva, responsable, entre otras cosas, del cálculo y las letras. Cf. *Fedro* 274b-c.

²⁰¹ “As far as it is concerned with all visible things, the Pythagorean ‘Arithmetic’ it’s not merely a ‘Mathematical’ discipline (in our modern sense of this word) but also and mainly a science of the visible universe, a *cosmology* i.e., the science of the unity and the order of this universe.”

En este sentido, la concepción del ἀριθμός de los pitagóricos no parece alejarse sustancialmente del concepto tradicional, pues sigue siendo el número *de* algo, en cierto sentido, entonces, el número es algo “real”, que posee incluso magnitud (Heath, 1921: 68).

La información de Aristóteles es congruente con lo dicho: para los pitagóricos, la observación y estudio de los números no es una cuestión de tipo estrictamente especulativa, pues el fondo del asunto pretende ser una explicación física del universo. En opinión del Estagirita, el proceder de los pitagóricos consistía en *vincular o reducir* (ἀνάπτω) las nociones de las cosas a los números (*Metaf.* 1078b 21). Debido a esto, es que Aristóteles resume la tesis pitagórica en una fórmula enérgica: las cosas sensibles *son* números o están compuestas de ellos (1080b 16). La sentencia del pitagórico Filolao confirma esta lectura: “Todas las cosas que pueden ser conocidas tienen número, y es que no es posible que sin número algo pueda ser concebido o conocido” (citado por Heath, 1921: 67²⁰²). En *Metafísica* N leemos la explicación aristotélica de esta idea:

Los Pitagóricos, por su parte, al ver que muchas propiedades de los números se cumplen en las cosas sensibles, *establecieron que son números las cosas que son, no que existen separados, sino que las cosas que son se componen de números. ¿Por qué, pues? Porque las propiedades de los números se cumplen en la armonía, en el cielo y en muchas otras cosas.* (1090a 20-24, las cursivas son nuestras)

En el fondo, los pitagóricos suponen una cierta “continuidad” entre el orden de los números y el de las cosas sensibles, de forma tal que las cosas solo se pueden expresar adecuadamente como números (Bell 2012: 70). Aristóteles critica las definiciones de los pitagóricos, a las que considera “superficiales” (ἀπλῶς), pues en ellas se tiende a identificar sujeto y predicado, al decir, simplemente, que “cierta cosa” es “cierto número” (cf. *Metaf.* 987a 20-22). Traducido esto a la nomenclatura aristotélica, los pitagóricos (siguiendo al resto de los presocráticos), concibieron al número en el sentido de materia (987a 10-15; 988a 25).

El modo en que los pitagóricos conciben esta relación estructural entre números y cosas tiene, como se ha dicho, un fuerte elemento mágico y es una muestra de cierta “osadía

²⁰² W. Ross (1986: 191) precisa que el sentido de la expresión aristotélica “todas las cosas son número” (achacada a los pitagóricos, incluido Filolao), debe ser: “todas las cosas tienen un carácter numérico, que es lo más importante de ellas”.

intelectual”²⁰³. Pero también hay en ella una importante cuota de imaginación y de asociación aleatoria, cosas que precisamente objeta Aristóteles. El siguiente texto de la *Metafísica* devela las falencias que aprecia Aristóteles sobre este concepto pitagórico de ἀριθμός:

Y puesto que en ellas [en las matemáticas] lo primero son los números, y creían [los pitagóricos] ver en éstos —más, desde luego, que en el fuego, la tierra y el agua— múltiples semejanzas con las cosas que son y las que se generan, por ejemplo, que tal propiedad de los números es la Justicia, y tal otra es el Alma y el Entendimiento, y tal otra la Oportunidad y, en una palabra, lo mismo en los demás casos. (985b 25-30)

El pasaje abre con una distinción que asemeja al esquema platónico entre las “cosas que son” (ὄντα) y aquellas que “llegan a ser” (γγινομένοις), es decir, entre números y entes. Aristóteles rechaza la poca claridad de los pitagóricos al asignar ciertos números a ciertas cosas. Según el texto citado, las cosas “se asemejan” a los números, en el sentido que en ellas encontramos representadas las características de los números, de forma tal que cierto número y cierta cosa (o incluso cierta noción abstracta como se ve en el pasaje) se identifican. En otro sitio, se reitera esta idea y se agrega que para los pitagóricos las cosas “imitan” (μιμέομαι) a los números, tal como Platón concibe la “participación” entre cosas e Ideas (*Metaf.* 987b 11). Sin embargo, Aristóteles cree que esto, lejos de explicar, termina por oscurecer el asunto, ya que se parte de una noción errada: el ἀριθμός es tan real (o quizá más) que las cosas sensibles.

Alejandro de Afrodisias en su *Comentario a la Metafísica* (citado por Guthrie 1984 I: 289-90), agrega más detalles y entrega algunos ejemplos: para los pitagóricos la Justicia (δικαιοσύνη) tiene como propiedades fundamentales la igualdad y la compensación, por ello la concibieron como el “primer número cuadrado”²⁰⁴, es decir, el 4, dado que éste es divisible

²⁰³ Decir que hay una prevalencia de pensamiento mágico no equivale a decir que hay aquí un pensamiento primitivo, “prelógico” como reza la clásica definición de Lévy-Bruhl o simplemente un resabio “mítico”, como si esto se opusiera a toda lógica racional. Simplemente quiere resaltar que para los pitagóricos hay una relación entre las cosas y los números que es difícil de expresar conceptualmente. Lo que quiere decir que sus teorías son “irracionales”. Muy por el contrario, es innegable el valor científico de los descubrimientos matemáticos de la escuela pitagórica. En cierto sentido, se puede decir que la fe pitagórica en el poder de los números es análoga a la confianza irrestricta de la ciencia moderna en los modelos de predicción matemáticos, quizá la única diferencia entre antiguos y modernos se halla en el método que los primeros decidieron seguir. Cf. Sambursky (1956: 39-43); Guthrie (1953: 22-23).

²⁰⁴ Recordemos, como se dijo más arriba, que el 1 no entra en la serie numérica para los pitagóricos, por lo que no puede ser el primer número cuadrado.

en dos partes iguales²⁰⁵. Aunque esta opinión no era unánime, porque algunos otros la vincularon con el 9, el primer número cuadrado resultante de un número impar (o sea, 3 multiplicado por sí mismo). Respecto a la Oportunidad (*καίρως*), éstos la identificaron con el 7 “porque en la naturaleza los momentos (períodos) de plenitud respecto al nacimiento y la madurez resultan ser siete”. El matrimonio se asocia al número 5, puesto que es la unión de macho y hembra, el uno impar, la otra par, tal como lo establecieron en la lista de los contrarios²⁰⁶. El matrimonio, en consecuencia, es la suma entre el primer número par (2) y el primer impar (3) Por último, Alejandro agrega que la mente (*νοῦς*) y el ser se identifican con el uno o mejor dicho con la unidad, dada la cercanía de estas cosas con el alma²⁰⁷.

Un lugar especial dentro de esta “numerología” pitagórica lo ocupa el 10, la década, el número perfecto para la escuela (Guthrie 1984 I: 153). El matemático Teón de Esmirna, aduce como explicación de esto la idea de que el 10 es la suma de los cuatro primeros números (1+2+3+4), los cuales, ordenados en filas ascendentes, forman un triángulo perfecto, el *τετρακτύς*, símbolo mágico para los pitagóricos, llamado también, “la gran revelación” y el “principio de la salud” (Heath 1921: 75). Este número está asociado a la música²⁰⁸, al movimiento de los planetas²⁰⁹ y a la formación de las primeras figuras geométricas²¹⁰. Aristóteles va más allá y sostiene que en la década los pitagóricos quisieron encontrar cosas tan disimiles como “el vacío, la proporción y lo impar”, entre otras tantas, haciendo de ella, por tanto, una especie de principio cósmico de la generación (*Metaf.* 1084a 32-34).

²⁰⁵ Cf. la crítica de Aristóteles en *MM*, 1182a 10.

²⁰⁶ Cf. *Metaf.* 986a 20 y ss. Luego de considerar que los números son principios, lo pitagóricos organizan (sistemáticamente en opinión de Aristóteles), los contrarios, tomando los elementos del número, par e impar. En dos columnas, puestas frente a frente, se colocan cosas contrarias, tales como límite/ilimitado, unidad/pluralidad, derecho/izquierdo, luz/oscuridad o macho/hembra entre otras.

²⁰⁷ Quizá esto se deba a una asociación que también está presente en Platón entre alma=simple y cuerpo=compuesto (*Fedón* 79b y ss.). Alejandro, sin embargo, aduce como única prueba de esto el hecho de que “Pitágoras fue el primero en sostener tal opinión”. En una referencia algo oscura, Aristóteles menciona una teoría de sus antecesores que define al alma como “número que se mueve a sí mismo”, tal vez en referencia a esta idea de los pitagóricos, *De an.* 404b 30.

²⁰⁸ Pues en él se contienen las razones de la armonía descubiertas por Pitágoras: la octava (2:1), la quinta (3:2) y la cuarta (4:3).

²⁰⁹ En *Metaf.* 986a 8-10, Aristóteles nos informa que los pitagóricos: “afirman que son diez los cuerpos que se mueven en el firmamento”.

²¹⁰ Ya que contiene la “línea” (el 2), el “plano” (3) y el “sólido” (4), tal como se explicó en el punto anterior. Cf *supra* §10.1 y Heath (1921: 76).

Esta mezcla de misticismo y aritmética es la que resta crédito a los descubrimientos de los pitagóricos y es precisamente el flanco sobre el cual recaen las objeciones de Aristóteles. En el trasfondo de estas teorías pitagóricas, resuenan las palabras del comienzo de la *Metafísica*, que con cierto desazón afirman: algunos creen que las matemáticas han llegado a convertirse *en la filosofía misma*, “por más que afirmen que aquéllas han de ser cultivadas con vistas a otras cosas” (992a 30-35²¹¹). La misma crítica se replica, con evidente mordacidad, al final de la obra, en N6, cuando se aduce que estos filósofos “se asemejan a los comentaristas de Homero”, que ven las pequeñas semejanzas y pasan por alto las grandes. Si bien es posible encontrar coincidencias entre el número de notas y el de las letras del alfabeto, o entre las escalas musicales y los movimientos de los astros, esto no es razón suficiente, cree Aristóteles, para sostener la causalidad de los números o de las razones matemáticas ni para pensar que la filosofía debiera identificarse con su conocimiento (1093a 27-b7).

10.3 El ἀριθμός en Platón

En el caso del maestro ateniense, hay una cierta continuidad y, al mismo tiempo, distanciamiento de los pitagóricos en lo que respecta a la concepción de ἀριθμός. En el apartado siguiente trataremos más en detalle algunas de estas nociones, por lo pronto sólo baste con mostrar la generalidad del asunto para situar adecuadamente el diálogo entre Platón y Aristóteles.

En los diálogos, las referencias al vocablo ἀριθμός no son muchas ni muy explícitas. El *Lexicon* de Ast (1835: 275), por ejemplo, menciona un total 33 recurrencias de este término, aunque la mayoría de ellas responden al significado usual de la palabra, lo cual quiere decir que Platón, hasta cierto punto, sigue la definición común del número como conjunto de unidades (Annas 1976: 11) o como “multitud determinada” (πληθος ὁρισμένον, como dice la definición del platónico Eudoxio, Heath, 1921: 70). Sólo un par de diálogos del período

²¹¹ La opinión de un matemático del Siglo XX es todavía más drástica con los pitagóricos: “Si los pitagóricos hubieran rechazado el misticismo del número proveniente del Este cuando tenían la oportunidad, el número notorio de Platón, las raras excursiones de Aristóteles a la magia del número, las cualidades de la numerología medieval y moderna, y otras divagaciones igualmente fútiles de los seudomatemáticos, es probable que no hubiera sobrevivido [el pitagorismo] hasta hoy para ser la plaga de los hombres de ciencia especulativos y de los filósofos aturdidos.” (Bell 2012: 64)

medio de Platón exponen pocas nociones relativas al concepto de número en términos filosóficos, pero no lo colocan en un lugar central, por lo que sólo nos queda valernos de los comentarios del propio Aristóteles para analizar más en detalle el asunto. Esto nos hace suponer una de dos alternativas: o bien la doctrina platónica de los números se desarrolla *al margen de los diálogos* (como una especie de doctrina “intra-académica” o “esotérica”) o bien ella es producto de las aportaciones de los seguidores de Platón, como los ya mencionados Espeusipo, Jenócrates y algunos otros²¹². El modo en que Aristóteles trata el tema en la *Metafísica* no nos permite aventurar una respuesta definitiva y todo intento que se ha hecho por resolver la cuestión queda bajo un manto de incertidumbre y especulación (cf. *Apéndice 1*). En lo que sigue, por lo tanto, sólo avanzaremos recogiendo la escasa información de los textos de Platón para complementarlo luego con las críticas de Aristóteles en la idea de encontrar, en la comparación de argumentos, alguna doctrina coherente²¹³.

Pues bien, el mejor punto de partida que podemos usar en esta breve exposición es la distinción sensible/inteligible, característica de los diálogos maduros de Platón. Aunque su postura no es explícita, hay evidencia que nos permite suponer que para el filósofo los objetos de la matemática, así como los de la geometría, se encuentran en el plano inteligible, allende las cosas sensibles, tal como Sócrates le enseña a Glaucón en el discutido texto de la línea en la *República* (510c-511a). El juicio de Julia Annas sobre este punto parece ser el acertado: la posición platónica acerca de las matemáticas tiene la forma de un “realismo”, pues en ella se defiende la existencia de los objetos matemáticos, independientes de nosotros y de nuestros pensamientos acerca de ellos (1976: 3). Dicho de otra manera (y advirtiendo un cierto pleonasma), Platón tiene una manera “platónica” de comprender el modo de ser de los números (ib. 5).

Si bien aquí se sigue pensando en el número dentro del contexto griego, es decir, como número *de* algo, Platón es el primero en introducir una distinción en el número mismo al

²¹² Aquí se abre la puerta al tema de las “doctrinas no escritas” de Platón, que ya hemos mencionado un par de veces. Cf. Las obras de Findlay (1974) y más recientemente, Arana (1998) para una indicación general sobre esta problemática.

²¹³ Uno de los mejores textos para reconstruir esta filosofía matemática de Platón es el de A. Wedberg (1955), el que utilizaremos en varios puntos de aquí en adelante. También puede consultarse la monumental obra de D. Fowler (1999), que trata sobre la Academia en general.

separarlo de las cosas sensibles. En el siguiente texto del *Filebo*, Sócrates presenta a Protarco dos tipos de número a partir de una redefinición de la aritmética:

Sóc. -La aritmética en primer lugar, ¿no hay que decir que hay una de la masa [τῶν πολλῶν] y otra de los que son filósofos?

Pro. -¿Dónde hay que poner la linde para separar una y otra aritmética?

Sóc. -No es pequeña la diferencia, Protarco. En efecto, algunos de los que se ocupan de los números cuentan unidades desiguales, como dos ejércitos o dos bueyes, o dos cosas cualesquiera, así sean las más pequeñas o las mayores de todas; los otros, en cambio, no los acompañarían a no ser que se dé por sentado que ninguna de las infinitas unidades difiere de cada una de las demás unidades.

Pro. -Como bien dices no es pequeña la diferencia entre los que se ocupan de los números, de modo que tiene sentido el plantear que son dos ciencias. (*Filebo* 56d-e)

Según la lectura de Sócrates, en el nivel práctico o cotidiano, contamos las cosas utilizando el número a partir de “unidades desiguales” (μονάδας ἀνίσους), pues contamos conjuntos heterogéneos de cosas (bueyes, personas, etc.). El que piensa a los números en el nivel teórico, por el contrario, tiene a la vista a los números “puros”, o sea, como conjuntos de *unidades homogéneas*²¹⁴. El resultado de esta distinción lleva a redefinir la aritmética en un sentido “no aritmético”, es decir, como un estudio del número que no se reduce a “contar”²¹⁵. Con esto, Platón abre la puerta a una consideración filosófica del número. Como se concluye en *República* (525d): “este estudio del que estamos hablando *eleva notablemente el alma y la obliga a discurrir acerca de los Números en sí*, sin permitir jamás que alguien discurra proponiendo números que cuentan con cuerpos visibles o tangibles.”²¹⁶

²¹⁴ En el capítulo siguiente veremos que esta definición del número como “unidad pura” es –en opinión de Aristóteles– lo que habría conducido a Platón a diferenciar entre números matemáticos e Ideales (*infra* §13).

²¹⁵ Tal como señala Annas (1976: 5-6), el asunto que quiere presentar Platón aquí no es la diferencia entre *logistiké* y *arithmetiké* o sea entre cálculo y aritmética, como tradicionalmente se ha pensado. Más bien la diferencia que se dibuja aquí es entre dos maneras diferentes de considerar al número y su modo de ser. Algunas líneas más adelante del texto citado (*Fil.* 57d) se dice explícitamente que hay “dos aritméticas”, una que se orienta a “contar” y la otra que observa “los números mismos”.

²¹⁶ Como se puede ver, en estos textos encontramos un antecedente a la clasificación de números matemáticos/eidéticos que luego expondrá Aristóteles y que analizaremos en el apartado siguiente.

Un conocido pasaje del *Fedón* sirve para ampliar este punto. En 74d-75a, Sócrates discute con Cebes la naturaleza del conocimiento y para ello introduce, por primera vez en el diálogo, la teoría de las Ideas, es decir, la distinción entre cosas sensibles y Formas. Se usa como ejemplo el caso de lo “igual” (ἴσος). Cuando hablamos de “cosas iguales”, tales como leños o piedras iguales, usamos como parámetro para nuestros juicios “lo Igual en sí” o la “Igualdad”, que no es un atributo visible de las cosas, sino algo sólo captable por medio de la inteligencia²¹⁷. En opinión de Sócrates, las cosas que vemos nunca se muestran como “completamente iguales”, mientras que la Igualdad revela su carácter de perfección precisamente al pensarla en contraste con las cosas sensibles. Es más, pareciera que las cosas intentan, sin conseguirlo, “alcanzar la perfección de la Forma” (Guthrie 1984 IV: 333). El interlocutor de Sócrates no niega el argumento y se limita a reiterar la conclusión: el conocimiento no es más que un recuerdo (ἀνάμνησις) de Formas que el alma *ya* ha visto.

Esto es perfectamente análogo al caso de los números, al contar dejamos de lado la percepción sensible y, por decirlo así, la inteligencia se eleva hasta alcanzar un ἀριθμός puro, que no es ninguna de las cosas numeradas. El número, observado de esta manera, es una unidad o un εἶδος de una determinada multiplicidad sensible. En esto consiste la “separación” del número respecto a las cosas. De aquí no se desprende, sin embargo, una teoría de la abstracción, al modo moderno, ya que el número es el que antecede a la cosa numerada y no al revés. Para decirlo de forma kantiana, la unidad del número es la condición de posibilidad del acto de numerar. Por ello, es preciso recalcar que el lenguaje que utiliza Platón, aunque metafórico, no deja espacio a dudas: el alma se *eleva* hasta los números, lo cual reafirma la idea de que los números son *anteriores* e *independientes* respecto a las cosas sensibles (*Rep.* 527b). Esta opinión está en línea con la de Frege, quien en sus *Fundamentos de la aritmética* afirma: “Una proposición [matemática] no deja de ser verdadera porque yo no piense en ella, como el sol no deja de existir cuando cierro los ojos.” (citado por Kenny 1997: 74).

Un buen ejemplo de lo dicho lo encontramos en otro texto de la *República*. En el pasaje que va de 523a al 525b, Sócrates invita a Glaucón a reflexionar acerca de los números y el modo en que éstos se nos aparecen. Cuando hacemos la operación de contar, por ejemplo, los dedos

²¹⁷ Si acaso la Igualdad corresponde a una Forma o a una clase “intermedia”, pueden verse las indicaciones de Guthrie (1984 IV: 332-334) o Bertlinger (1963). En el apartado siguiente desarrollaremos esta idea a la luz de los textos de Aristóteles.

de la mano, comenzamos por captar sensiblemente cada uno de ellos, pero luego, como afirma Sócrates, las percepciones comienzan a entregarnos datos confusos e incluso contradictorios ¿Cómo es posible sumar objetos que son más grandes y más pequeños unos de los otros? ¿Cómo *unificar* el meñique, el anular y el medio para contarlos? Ante esta experiencia imprecisa, aporética, el alma se ve forzada a indagar y solicita la ayuda de un “juez” (la inteligencia, *διάνοια*) para que decida. Es con ayuda del razonamiento que “clarificamos” el dato sensible y alcanzamos la unidad inteligible, el *εἶδος*, que otorga razón y fundamento, en este caso, al acto de contar. Este gesto intelectual de captar la esencia del número permite al alma superar el ámbito sensible y es por ello que este tipo de aritmética queda reservada a quienes se han entrenado en el uso del razonamiento, los que serán los futuros guardianes del Estado. El diálogo entre Sócrates y Glaucón culmina realzando la cualidad especial de este tipo de números:

Sóc.- ...y si se les pregunta: «hombres asombrosos, ¿acerca de qué números discurrís, en los cuales la unidad se halla tal como vosotros la consideráis, siendo en todo igual a cualquier otra unidad sin diferir en lo más mínimo ni conteniendo en sí misma parte alguna?» ¿Qué crees, Glaucón, que responderán?

Gla.- Pienso que esto: que los números acerca de los cuales hablan sólo es posible pensarlos, y no se les puede manipular de ningún modo. (*Rep.*526a)

Considerados así los números, es claro que, para Platón, aritmética (*ἀριθμητική*) y cálculo (*λογιστική*) son dos cosas distintas, pues mientras una se ocupa de las propiedades mismas de los números, “como lo par, lo impar y de cuánto le ocurre (*τυγχάνω*) a cada uno”, la otra tiene por objeto, “estas mismas cosas”, pero principalmente se ocupa de las relaciones que se dan “entre ellos” (*πρὸς ἄλληλα*, *Gorg.* 451a-c). Dicho de otra forma, Platón abre la distinción entre saber “lo que son los números” y saber “cuáles son sus posibles interrelaciones” (Annas 1976: 6). Este nuevo concepto de número es coherente con el dualismo platónico tal como lo conocemos, pese a que se mantiene dentro del concepto griego tradicional del *ἀριθμός* como número *de* algo. En el primer caso, “el número del hombre común es un número de zapatos, así que el número del filósofo debe ser el número de unidades puras” (Annas 1976: 8).

Cabe preguntarse, no obstante, si acaso este primer nivel señalado por Sócrates (“saber lo que son los números”) ya pertenece al saber filosófico o no, o si más bien corresponde a un saber “intermedio”, en cierto sentido “preparatorio” para alcanzar el plano superior de conocimiento²¹⁸. De acuerdo a los textos que hemos citado de la *República*, la respuesta pareciera ser que los saberes del matemático y el geómetra son necesarios dentro del programa de estudios del gobernante, pero no son ellos mismos el término del camino. Son útiles para “estimular” el alma del filósofo en su camino a la contemplación de las ideas supremas, pero el recorrido no acaba allí (*Rep.* 526e). Y es que mientras el matemático y el geómetra discurren sobre el triángulo y sus propiedades, lo dibujan en la arena o en un papel, es decir, se sirven de imágenes o reflejos para avanzar en sus deducciones; el filósofo, por medio de la inteligencia pura (νοῦς), “desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas” (*Rep.* 511c).

Esta breve exposición deja dos preguntas pendientes. La primera, y quizá la más apremiante para Aristóteles: ¿cuál es en concreto el estatuto ontológico de los números? No queda duda que para Platón el número está “separado” de las cosas, pero ¿cómo comprender esta separación? ¿Son los números Formas o alguna otra especie de categoría intermedia? La importancia de esta primera pregunta radica en saber si los números son o no sustancias. Annas afirma lo siguiente al respecto: “Platón, entonces, no dice nada que abiertamente lo comprometa a afirmar o negar que los números sean Formas. Él se muestra preparado a pensar en los números como entes genuinos, existentes, pero no perceptibles, y está, sin duda, medianamente preparado a pensarlos como Formas” (1976: 13²¹⁹). Tal como dijimos al comienzo, no parece haber pruebas suficientes en los diálogos para responder satisfactoriamente a esta primera cuestión, por lo que recurriremos a la interpretación de

²¹⁸ Un análisis a fondo del programa de estudios en matemática y geometría dentro de la Academia (con arreglo a lo propuesto en *Rep.* VII) puede encontrarse en Fowler (1999: cap 4).

²¹⁹ En *Fedón* encontramos un par de ejemplos que pueden servir para mostrar argumentos a favor de números=Formas. En 101c, Sócrates afirma que el “dos” (δύο) no se genera ni por adición ni por división de una unidad, sino por su participación en la “esencia que le corresponde” (ιδίας οὐσίας), que en este caso es la “dualidad” (δυσία). Lo propio ocurre con el “tres”, que debe su denominación de número impar precisamente a la participación en la “Idea de lo impar” (περισσός, 104d).

Aristóteles en lo que sigue (volveremos sobre esta cuestión en el capítulo siguiente, *infra* §15).

La segunda pregunta (que no se hace explícita, pero que se haya en el trasfondo de la concepción aritmética de Platón), es si acaso el 1 es un número o no. Esto es relevante pues, según la información de Aristóteles, Platón habría colocado al Uno (ἕν) como principio de las Formas y principio de la generación de los números. La observación de Julia Annas es que Platón concibe el número en el sentido que Frege denomina *Anzahl*, es decir, el número natural, entero y positivo. Esto se debe a que, en los diálogos, su definición tiende a ser número=par/impar (p.e. *Cárm.* 166a, *Prot.* 356e, *Gorg.* 453e), o, al menos, se tiende a yuxtaponer ambos significados, lo que tiene como consecuencia la exclusión del 0 de la serie numérica y a la vez plantea dudas sobre el estatuto del 1 (Annas 1976: 9). Los textos de Platón, en efecto, reflejan esta indecisión, en algunos habla como si la serie comenzara con el 1, cuando dice: “Estaría muy lejos de llegar a ser un hombre divino si no fuera capaz de reconocer ni el uno, ni el dos, ni el tres ni, en general, los pares y los impares, ni supiera contar” (*Leyes* 818c). Mientras que, en otros, habla del 1 como la base o el principio de la serie numérica, por ejemplo, al separar explícitamente “el número y la unidad” (*Rep.* 524d²²⁰).

Pues bien, miradas las cosas en un contexto histórico, el aporte de Platón al concepto de ἀριθμός consistió en otorgar un lugar especial al número y a los objetos matemáticos en general. De esta forma, Platón logra una superación de la numerología pitagórica. Pero su teoría no queda exenta de problemas. Es acertada la suposición de que el número no es un objeto espacio-temporal, que posee características propias que son diferentes de las cosas sensibles, pero, por estas mismas razones, se generan nuevos problemas. ¿En qué consiste ahora el número? ¿Es el número, así como las otras realidades inteligibles, una Forma? ¿Qué relación puede tener este ámbito matemático con las cosas sensibles?

Aristóteles se enfrenta a estas preguntas, e intenta responderlas desde su propia concepción del ἀριθμός. Lo que sigue es analizar esta postura sobre el número a la luz de la controversia con estas doctrinas que le precedieron. Como veremos hacia el final de este apartado, de este

²²⁰ Retomaremos esta idea en el capítulo siguiente (*infra* §14.3) de acuerdo a las críticas contra las teorías académicas de los principios.

análisis se desprenderán importantes implicancias filosóficas que se relacionan con la postura metafísica (*ousiológica*) de Aristóteles.

§11. La noción de ἀριθμός en Aristóteles²²¹

Las dos visiones sobre el número que hemos visto hasta aquí nos conducen a dos definiciones: (a) bien el número tiene existencia “en las cosas sensibles” (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς) o (b) éste se encuentra “separado de las cosas” (κεχωρισμένα τῶν αἰσθητῶν). De vuelta al *Metafísica* M, veremos que Aristóteles propone una tercera alternativa, que supera las aporías de estas dos definiciones, la cual se entiende, precisamente, a partir de su concepto de οὐσία.

Comencemos el asunto por el final, leyendo la conclusión que aparece en N5, donde se resume de manera escueta una serie de nociones que señalan el trasfondo de la controversia:

Por otra parte, tampoco se precisa en absoluto *de qué manera los números son causas de las entidades y del ser* [αἴτιοι τῶν οὐσιῶν καὶ τοῦ εἶναι]: ¿lo son como límites (...), o bien porque la armonía es una proporción de números, y lo mismo el hombre y cada una de las demás cosas? Pero, ¿cómo van a ser números las afecciones, blanco, dulce y caliente? *Por otra parte, es obvio que los números no son entidad ni causa de la conformación de las cosas, pues la entidad [οὐσία] es proporción formal [λόγος], mientras que el número es materia*²²². (...) Así pues, el número no es *causa productiva*²²³ (ni el número en general ni el que consta de unidades), *ni tampoco es materia*²²⁴, *ni tampoco proporción y forma [λόγος καὶ εἶδος]* de las cosas. *Ni tampoco es causa entendida como fin.* (1092b 9-25, las cursivas son nuestras)

El texto indica la tesis general: los números no son causas de los entes en ningunos de los sentidos en los que decimos que algo es causa o principio (*supra* §3.1). Esta conclusión supone, por cierto, la teoría general de la sustancia que ya hemos expuesto y asume como

²²¹ En paralelo con el inicio de la redacción de este apartado, se publica un artículo de M. Martí Sánchez, *La filosofía de las matemáticas de Aristóteles* (2016), el cual no pudo ser incluido efectivamente en la discusión que sigue, pero que resulta recomendable como una lectura global del problema que ahora nos ocupa. El artículo en cuestión aborda con precisión el contexto general de la filosofía matemática del Estagirita, por lo que bien puede servir como contrapunto de nuestra lectura de *Metafísica* M2-3. Otro estudio exhaustivo de estos capítulos puede encontrarse en Cleary (1995: 268-339).

²²² En específico “materia inteligible” como veremos hacia el final de este capítulo (*infra* §11.2.2).

²²³ Causa eficiente.

²²⁴ Entiéndase en el sentido de materia como causa.

punto de partida los conceptos básicos de materia/forma; por lo cual, la argumentación que presentaremos (expuesta en M1-3) tiene presentes estos elementos y pretende entregar las razones que sustentan esta aserción.

Ahora bien, antes de continuar, es pertinente recordar dos cosas. En primer lugar, según el programa que se propuso en M1, el asunto a discutir no es la existencia de los números (punto en común entre Aristóteles y la Academia), sino más bien su “modo de ser” (τρόπος, *Metaf.* 1076a 36). En otras palabras, la cuestión en disputa es si es que éstos son o no principios y causas de los entes. Segundo, el análisis de Aristóteles en M, aborda el tema del ἀριθμός desde la idea general de las “cosas matemáticas” (τά μαθηματικά²²⁵), que incluye, además del mencionado concepto, nociones como las de unidad, línea, superficie y cuerpo²²⁶.

11.1 Objeciones al modo de ser de los entes matemáticos

Así pues, Aristóteles comienza M2 discutiendo la primera de las alternativas de considerar al número, aquella que afirma que el número existe “en las cosas”, teoría que parece corresponder a los pitagóricos y a algún platónico²²⁷. Comencemos por sintetizar sus argumentos para pasar a comentarlos.

11.1.1 Las cosas *son* números

El primer conjunto de argumentos ataca la noción quizá más débil (a juicio de Aristóteles) sobre los números. El Estagirita se opone a ella, enunciando las siguientes razones:

- i) Dos sólidos no pueden ocupar el mismo espacio (1076a 37-b 1).

²²⁵ En esta sección hablaremos indistintamente de “cosas”, “entes” u “objetos” matemáticos.

²²⁶ Cf. Düring (1990: 405 n.82).

²²⁷ W. Ross (1958 II: 412), no decide si estos argumentos están dirigidos hacia: a) algunos “pitagóricos platonizados” (que es la opinión de L. Robin) o b) “platónicos pitagorizados”. J. Annas (1976: 137), en cambio, cree que la posición que aquí se discute debe atribuirse a un cierto tipo de “platónico parcial”, que se haya a medio camino entre reconocer la existencia independiente de números y aceptar la teoría de las Formas. No hay pruebas contundentes en los textos de la *Metafísica* para estar de acuerdo con la postura de Annas, por lo que parece más razonable que Aristóteles refiere aquí a una especie de pitagorismo (tal como lo presentamos en el párrafo anterior), aunque con rasgos platónicos, pero que de todos modos es descartado rápidamente.

ii) Las restantes “potencias y naturalezas” (δυνάμεις καὶ φύσεις) de los objetos matemáticos debieran darse también en las cosas sensibles (1076b 2-3).

iii) Resultaría imposible dividir cuerpo alguno (1076b 5-13).

Según el propio Aristóteles, los dos primeros argumentos ahora expuestos provienen del *libro de las aporías* (τοῖς διαπορήμασιν), es decir, de *Metafísica B*, en específico, de las páginas 998a 11-19 y 997b 12-20, aunque con cierta variación²²⁸. Respecto al primer argumento (i), Aristóteles parece tomar literalmente el sentido de “entes matemáticos *en las cosas*”, pues su conclusión es que, de ser así, resultaría el absurdo de tener “dos cuerpos sólidos ocupando *el mismo* espacio”. Quienes han hablado de los objetos matemáticos en este sentido se han expresado como si éstos tuvieran magnitud, incluso como si fueran una cosa más dentro del mundo físico (se expresan de modo similar los pitagóricos cuando hablan de números “triangulares”, “cuadrados” y “cúbicos”, como vimos en el párrafo anterior). La dificultad de sostener semejante argumento es que termina en una contradicción de términos, porque los números -y toda realidad matemática- se define como objeto inmaterial e inmóvil (hasta cierto punto ideal²²⁹), pero al encontrarse “en” las cosas sensibles (es decir, en entes que se mueven y cambian) se compromete precisamente su definición.

A esto se refiere el argumento (ii), cuando se afirma que las características o “potencias” de estas entidades debieran encontrarse también en las cosas. ¿Cómo es posible que lo inmóvil se dé *en* lo móvil? ¿Y lo indivisible en lo divisible? En su crítica de la cuarta aporía de B, Aristóteles muestra las dificultades de esta postura que considera algo ingenua:

No es razonable, desde luego, que existan de tal modo solamente las Realidades Intermedias [entiéndase en este caso realidades matemáticas], sino que, obviamente, también las Formas podrían existir en las cosas sensibles (unas y otras caen, en efecto, bajo el mismo razonamiento); además, sería necesario que hubiera dos sólidos en el mismo lugar, y que no fueran inmóviles, puesto que existirían en las cosas sensibles sometidas a movimiento. En suma, ¿para qué sostener que existen tales Realidades pero que existen en

²²⁸ Estos argumentos de B, en efecto, tratan con aquéllos que sostienen la existencia de realidades matemáticas intermedias, junto con las Formas, además de sostener que ellas se encuentran en las cosas, En el capítulo siguiente veremos que en este grupo se puede incluir a Platón.

²²⁹ Cf. *Meaf.* 1026a 14.

las cosas sensibles? Ocurrirán, en efecto, los mismos absurdos que hemos señalado: habrá un Firmamento aparte del firmamento, sólo que no separado de él, sino en el mismo lugar. Lo cual es más imposible aún. (998a 10-19)

La premisa de fondo de estos dos argumentos pareciera ser esta: “Es imposible que los entes matemáticos sean distintos de los entes sensibles y que, al mismo tiempo, sean inmanentes en ellos” (Reale 1993: 786).

La siguiente objeción (iii) funciona como una *reductio ad absurdum* de esta primera interpretación de los entes matemáticos. A partir de la afirmación original (los entes matemáticos están en las cosas), Aristóteles pretende derivar consecuencias físicas que hacen inadmisibles sostener dicho enunciado o que de ser aceptadas comprometen la afirmación original. La deducción procede del siguiente modo: en geometría, los sólidos son divisibles, primero por una superficie, posteriormente por una línea y finalmente por un punto. Sin embargo, si un cuerpo sensible “realmente” contiene un sólido ideal (o sea, si realmente contiene planos, líneas y puntos), no podrá ser dividido, pues tendrá que ser dividido en un punto “y el punto es indivisible”, como se sostiene en *Metaf.* (1002 b3). En el caso contrario, es decir, si aceptamos que el cuerpo sensible es divisible, entonces ya no tiene sentido aceptar que los entes matemáticos se dan en las cosas y por fuerza tendremos que separarlos. “Entonces -concluye Annas- o bien los objetos físicos no pueden ser divididos, o los puntos ideales (y el resto de los objetos ideales) son divisibles después de todo. Ambas alternativas resultan absurdas” (Annas 1976: 139).

La fuerza de este argumento radica en una cruda igualdad entre el plano matemático/geométrico y el físico, como si las propiedades fuesen las mismas en ambos casos. La objeción de Aristóteles supone que “las operaciones matemáticas son análogas a las operaciones físicas, con la única diferencia que ellas recaen sobre un objeto menos claro (*rarified*)” (Annas 1976: 139). Puede acusarse a Aristóteles injusticia en la presentación de sus rivales (porque la división de la línea del geómetra no se asemeja en absoluto a la división de un cuerpo físico), pero el fondo del asunto es simplemente mostrar la inconsistencia de esta postura algo ingenua sobre los números. La conclusión a la que quiere llegar el filósofo en este punto es que si hay dos tipos de sustancia -la matemática y la física-, son irreductibles la una a la otra de lo cual se sigue completa separación entre ambas.

La rudeza y concisión en el tratamiento de esta primera alternativa, nos muestra que aquí no está el objetivo de Aristóteles. Más bien el foco de su argumentación está en discutir la segunda alternativa, que se relaciona de manera más directa con el platonismo (según Ross, 1958 II: 412, la que sigue es la opinión de Platón y Espeusipo). Son ocho argumentos que se esgrimen en su contra, pero algunos son complementarios. Pasamos a sintetizarlos y luego desarrollarlos.

11.1.2 La existencia de entes matemáticos separados

Los objetos matemáticos no pueden existir *separados* de las cosas, porque:

- i) Se producirá un “amontonamiento” (σώρευσις) absurdo de figuras, planos, sólidos y números (1076b 14-35).
- ii) Los objetos de las ciencias existirán “aparte” de las ciencias mismas (1077a 1-9).
- iii) Habrá ciertos “axiomas” que también existirán separados y que no serán “ni número, ni punto, ni magnitud, ni tiempo” (1077a 10-14).
- iv) Se producirá una cierta “inversión del orden natural” de cosas: lo que no tiene magnitud será “anterior” a la magnitud (1077a 15-19).
- v) Los objetos matemáticos no tendrían unidad (1077a 20-24).
- vi) Resulta absurdo que líneas y superficies sean “anteriores” al cuerpo (este argumento complementa al iv, 1077a 25-29).
- vii) Las líneas no pueden ser sustancia en ninguno de los sentidos antes expuestos (es decir, ni como forma ni como materia, 1077a 30-36²³⁰).
- viii) El único modo en que las cosas matemáticas son anteriores es “en la definición”, pero no en cuanto a la sustancia (pues aquí los cuerpos lo son, 1077b 1-14).

²³⁰ Este argumento también se complementa (y forma un conjunto) con iv y vi.

Una rápida mirada muestra argumentos de distinto tenor, algunos tienen un carácter más bien “ontológico” (argumentos i, iv, v, vi y vii), otros “epistemológico” (ii y iii), y uno que pareciera apuntar al plano lógico-predicativo (viii). Sin embargo, como decíamos, todos suponen la noción aristotélica de οὐσία para alcanzar su efectividad.

El argumento (i) responde a una objeción que regularmente se esgrime contra Platón dentro de la *Metafísica*: la separación entre sustancias y cosas tiene como consecuencia una “reduplicación” de la realidad. Más adelante veremos esta crítica respecto a las Ideas platónicas, por lo pronto el argumento es traído a colación en virtud de las cosas matemáticas. Si aceptamos entes matemáticos separados, entonces éstos serán “diferentes y anteriores” (ἕτερα καὶ πρότερα) a los que encontramos en el ámbito sensible (1076b 14), de esto resulta una multiplicación de sólidos y planos geométricos que sólo llevan a complicar la comprensión de los mismos²³¹. Si partimos de esta base, la conclusión que extrae Aristóteles es que, además de sólidos y planos sensibles, tendríamos: (α) tres tipos de planos o superficies (“las que hay aparte de las sensibles, las que se dan en los sólidos matemáticos y las que hay aparte de las que se dan en éstos”, 1076b 30), (β) cuatro tipos de líneas²³², y (γ) cinco de puntos²³³, por las mismas razones. Esta multiplicación de entidades matemáticas sólo conduce a establecer una serie de realidades intermedias que no son ni individuos sensibles ni Formas o Ideas.

En opinión de J. Annas, Aristóteles asume que el método de los platónicos para llegar a objetos matemáticos separados es análogo al que ellos utilizan para postular la existencia de Ideas. Traducimos un texto de su comentario:

Por ejemplo, un platónico reclamaría que los teoremas que versan acerca de líneas no lo hacen acerca de aquellas dibujadas en un papel, sino acerca de líneas ideales, *separadas y por sobre las físicas*. En otro lugar, Aristóteles precisa que los platónicos aceptan sólidos ideales y planos ideales por el mismo argumento. Y ¿qué ocurre con las líneas que componen al plano ideal y las líneas del sólido ideal? Presumiblemente, habrá líneas ideales [de ellos] también. Y si es así,

²³¹ Esta argumentación viene a completar la aporía IV de B, 997b 10-15.

²³² Las del sólido sensible (1), las del sólido matemático (2), las del plano que se dan aparte de éste (3) y las que son “anteriores” a todo plano y sólido (4).

²³³ Además de los cuatro tipos de puntos, correspondientes a los cuatro tipos de líneas antes mencionados, habrá un punto “primero” o anterior.

habrá tres tipos de líneas ideales, las que, junto con la sensible, suman cuatro tipos de líneas. De manera similar, habrá cinco tipos de puntos: puntos en los sólidos ideales, en los planos ideales, puntos en las líneas ideales, puntos ideales, puntos sensibles. (1976: 140, las cursivas son nuestras²³⁴)

Para los platónicos, la introducción de sustancias matemáticas separadas de las cosas se justifica como una “explicación” (lógica y ontológica) del ámbito sensible, pues los teoremas matemáticos no pueden versar sobre cosas que están en permanente movimiento (cf. *Metaf.* M4, como veremos en el capítulo siguiente). Lo que Aristóteles supone, entonces, es que “por las mismas razones”, los platónicos se verían forzados a admitir superficies, líneas y puntos ideales. Es aquí donde se produce la multiplicación innecesaria de entidades matemáticas y es esta la debilidad que quiere develar Aristóteles al mostrar sus consecuencias absurdas. Como veremos en el apartado siguiente, la solución aristotélica a estas aporías parte de la negación de este supuesto platónico de la existencia separada del objeto de las ciencias matemáticas.

Tomás Calvo comenta en su traducción (1994, 507, nota 8) que la argumentación platónica depende de la convergencia de dos principios complementarios: a) la idea de que si los cuerpos geométricos existen “fuera” de los sensibles, lo mismo ocurrirá con los planos, líneas y puntos que los componen y b) la idea de la “preexistencia de lo simple”. Según este segundo principio, el plano precede (ontológicamente) al sólido, la línea al plano y el punto a la línea, puesto que en cada paso nos encontramos con un elemento “más simple” que el que le sigue (el plano carece de volumen respecto al sólido, la línea carece de la dimensión del plano y el punto de la extensión de la línea²³⁵).

²³⁴ “For example, a Platonist will demand that theorems about lines be not about marks on paper but about ideal lines over and above these. Aristotle at once points out that the Platonist accepts ideal solids and ideal planes, by analogous argument. What about the lines bounding the ideal planes, and the lines bounding the planes of the ideal solid? Presumably they are ideal lines too. But if so, there are three different sorts of ideal lines, which with the physical drawn lines makes four kinds of lines. Similarly, there will be five kinds of points: points in the ideal solids, points in the ideal planes, points in the ideal lines, ideal points, physical points.”

²³⁵ W. Ross (1958 II: 413), destaca la desprolijidad y falta de simetría en esta objeción de Aristóteles. A juicio de Ross, siguiendo el procedimiento de los platónicos, el número de entidades matemáticas debiera ser mayor y se debiera llegar a un número determinado. Esto se debe a que Aristóteles comienza la separación de entidades matemáticas de acuerdo a una progresión geométrica (2, 4, 8...) pero luego se pasa a una aritmética (3, 4, 5...) al tratar de introducir superficies, líneas y puntos de manera asimétrica, con el fin de introducir mayores complicaciones a la teoría criticada. Citamos el texto con la clasificación alternativa que propone Ross: “Aristóteles podría haber argüido que si hay dos tipos de sólidos (sensible y matemático), habrá dos clases de

En definitiva, esta primera objeción asesta un duro golpe a la teoría platónica porque pone en cuestión sus fundamentos y su método. La crítica podría resumirse así: si bien los teoremas matemáticos y geométricos no pertenecen al mundo sensible (porque se refieren a algo que no cambia), esto no es razón para suponer que las entidades matemáticas existen “fuera”, con independencia de las cosas ni para multiplicar el número de éstas. Si la razón para introducir entidades matemáticas separadas es la poca “claridad” del ámbito sensible, “es irónico que estos objetos terminen siendo, de acuerdo a Aristóteles, poco claros también” (Annas 1976: 142²³⁶).

Pues bien, de este primer argumento se deriva un segundo (ii) como una especie de corolario o consecuencia de aquel. Si hay diferentes clases de sólidos, líneas y planos, ¿cuál de ellos será el objeto sobre el que versan las ciencias matemáticas y geométricas? (1076b 35). Ciertamente su objeto no podrá ser ni el sólido ni el plano matemático (es decir aquellas entidades que se ubican en el lugar intermedio de la clasificación anterior), pues “la ciencia siempre se ocupa de cosas anteriores” (o primeras, ib. Il 36) Esto nos dejaría ante el absurdo de que esta ciencia, la matemática, se ocuparía sólo del punto ideal (el único objeto anterior a todos los otros) lo cual conduce a una matemática impracticable.

Lo propio vale para otras ciencias que dependen de algún modo de las matemáticas y la geometría, como la astronomía. El problema aquí es que esta ciencia se ocupará de un objeto que existe aparte de las cosas sensibles, sin que se especifique cómo esto es posible. La cuarta aporía de B analiza el asunto y agrega que, de acuerdo a esta opinión, existirá “un firmamento además del firmamento sensible” (997b 16), que tampoco será una realidad en sí, sino, por fuerza, una especie de realidad intermedia, tal como ocurre con las superficies intermedias del argumento anterior²³⁷. La dificultad aquí es evidente: si la astronomía estudia al cielo y

planos en estos sólidos y dos clases aparte de ellos, cuatro clases de líneas en estos planos, y cuatro aparte de ellos, ocho clases de puntos y ocho aparte”. Sin embargo, nos parece que el fondo del asunto para Aristóteles no es este (a saber, la prolijidad en la presentación de la tesis de la contraparte), sino simplemente el de poner a prueba este método académico del “amontonamiento” (σώρευσις) de entidades. El objetivo de este primer argumento es mostrar que es innecesario (por las razones que se explican a continuación), duplicar o triplicar el número de objetos matemáticos, independiente del número exacto de entidades que supone esta clasificación, cosa que de suyo es confusa también (Annas 1976: 141).

²³⁶ Si bien el grueso del argumento está focalizado en las figuras geométricas, el mismo razonamiento se puede aplicar a los números, de modo que (siguiendo el razonamiento de los platónicos) tendríamos “infinitos géneros de números” (1076b 36-38).

²³⁷ Probablemente Aristóteles alude nuevamente a quienes colocan a las cosas matemáticas “en medio” de las Ideas y los individuos sensibles, cf. *Metaf.* K, 1059b 5-10.

los astros, en cuanto estos son cuerpos en movimiento, ¿qué clase de objeto tendrá si pensamos en un firmamento separado del sensible? ¿Es acaso un firmamento intermedio pero inmóvil²³⁸? ¿Es acaso una especie de objeto ideal, como una Forma, pero en qué sentido?

La oscuridad de esta suposición se pone a prueba una vez más cuando Aristóteles se pregunta por el objeto de otras ciencias como la óptica y la música (ὀπτικά καὶ ἄρμονικά). Al igual que en el ejemplo anterior, la música se ocupa de objetos ideales y separados, no de sus copias sensibles. Incluso si suponemos que estos objetos son Ideas, los resultados son absurdos, pues existirán “voz y vista aparte de las sensibles y particulares, y, por consiguiente, es evidente que existirán también las demás sensaciones y los demás sensibles” (1077a 5-8). Sin embargo, se pregunta Aristóteles, ¿de dónde provienen estos sonidos e imágenes ideales? No queda más que suponer que provienen de vivientes ideales o, para decirlo en palabras de J. Annas, de “gargantas ideales de personas ideales” (1976: 143). A pesar de que el platónico que dibuja Aristóteles aquí es una suerte de “hombre de paja”, la objeción se mantiene: no es para nada claro qué quieren decir los platónicos cuando suponen la separación entre objetos ideales de las ciencias y cosas sensibles.

(iii) Aristóteles dirige un nuevo golpe a esta ya problemática teoría de las ciencias matemáticas: ocurre que hay ciertos “teoremas” (γράφεται) universales que no corresponden a ninguna de las sustancias mencionadas, es decir, que no se aplican únicamente ni a líneas ni a magnitudes ni a tiempo²³⁹. En tal caso, y dada la exigencia de que las ciencias versen sobre algún tipo de sustancia, nos vemos forzados, una vez más, a postular una nueva categoría, intermedia, entre el plano sensible, los objetos matemáticos (que ya son intermedios) y las Ideas (1077a 9-14). La solución de Aristóteles a estas aporías se describe

²³⁸ J. Annas (1976: 143), considera que esta objeción se resuelve (o se resolvería) si un platónico simplemente acepta que la ciencia tiene un objeto “en sí” como una forma. Sin embargo, vemos que Aristóteles quiere dirigir su crítica precisamente contra las inconsistencias que se siguen de la poca claridad de la tesis general de los entes matemáticos como separados. Si un platónico niega la realidad intermedia de las cosas matemáticas, entonces terminaría por igualar números y formas (y esto acarrea complicaciones adicionales que se discutirán en el capítulo siguiente).

²³⁹ Estos teoremas responderían a una cierta “matemática general” que no es propia de ninguna de sus ramas particulares. Ross (1958 II: 413) aduce la doctrina de Eudoxo sobre las proporciones como un ejemplo de esto. En, *An. Post.* (74a 19 y ss.), Aristóteles explicita este punto: tomada universalmente, la proporción no es “ni número, ni línea, ni sólido”. Cf. *Elementos* de Euclides, V.

más adelante, en M3, una ciencia se caracteriza más por su método que por su objeto (Annas 1976: 143).

Los argumentos iv, vi y vii son complementarios, como dijimos al comienzo de este apartado. Los tres parten de la misma idea común: los objetos matemáticos no pueden ser *anteriores* a las sustancias físicas, pues eso contraviene el orden natural de las cosas, de modo que no pueden ser sustancias (y en tal caso, no quedaría más que sean accidentes).

Los tres argumentos suponen la clasificación aristotélica según la cual la prioridad de la sustancia está en los individuos concretos por sobre los entes abstractos. La hipótesis de fondo es que la sustancia individual (lo que llamamos οὐσία primera, *supra* §4) es *anterior* a aquellas cosas que se dicen de ella. Números y magnitudes serían *posteriores*, pues serían *derivadas* de aquélla (es decir, la suponen como su *condición de posibilidad*). En este caso, la anterioridad de la que se habla (tal como lo describimos en el párrafo 3 respecto al concepto de πρότερος), requiere de dos condiciones: a) algo es anterior porque es capaz de existencia separada, mientras que las cosas posteriores no lo son (X puede existir sin Y, pero no al revés) y b) una cosa es anterior a otra respecto al tiempo o a la generación (como el padre es anterior a su hijo o el escultor a la obra). La οὐσία individual cumple con ambas condiciones, mientras que no se puede decir lo mismo de los entes matemáticos.

La refutación que presenta aquí Aristóteles pareciera tener en cuenta el desarrollo de la aporía decimocuarta de B. Allí, el filósofo describe del siguiente modo la discrepancia entre esta postura y la de los platónicos:

Por eso la mayoría de la gente y los filósofos más antiguos pensaron que el cuerpo es la entidad [οὐσία] y aquello que es, y que las demás cosas son afecciones suyas, y también, por consiguiente, que los principios de los cuerpos son los principios de las cosas que son. Por el contrario, los posteriores y mejor instruidos que ellos opinaron que (los principios) son los números. Y es que, como decíamos, si éstos [los números] no son entidad nada en absoluto será entidad, nada será algo que es. (1002a 9-14)

Ciertamente la cuestión que se plantea no es simplemente una diferencia de opinión entre “la mayoría” (οἱ πολλοὶ) y los filósofos “mejor instruidos” (σοφώτεροι), sino una cuestión decisiva para la filosofía: a qué llamamos con propiedad “lo que es” (τὸ ὄν), si es acaso a los

cuerpos o a los números. Si asumimos esta segunda postura, replica Aristóteles, nos vemos conducidos a un absurdo:

Ahora bien, si se conviene en esto, en que las longitudes y los puntos son entidad *con más razón* que los cuerpos, y si no se ve, por otra parte, de qué cuerpos serían [entidad] (pues es imposible que se den en los cuerpos sensibles), entonces no habrá entidad alguna. (1002a 15-19, las cursivas son nuestras)

Al leer estos textos, Julia Annas replica que Aristóteles malentiende y deforma la postura platónica, pues pareciera achacarles la idea de que los números poseen una existencia *mayor* que las cosas físicas, como quien quisiera decir que los números son “más reales que las mesas” (1976: 144). Sin embargo, J. Annas exagera su conclusión o al menos yerra el punto, porque, como se ve, la objeción de fondo de Aristóteles quiere, simplemente, develar la inconsistencia lógica de la posición platónica y no criticar (al menos no de manera directa) el nivel de “realidad” de estos entes matemáticos. Para efectos del análisis, resulta indiferente si acaso los platónicos defienden o no la “mayor realidad” de los entes matemáticos, ya que Aristóteles asume esta conclusión como un resultado esperable de la tesis general de la separación, de modo que lo que realmente interesa al filósofo es sacar las consecuencias lógicas del asunto para develar su incoherencia.

Si bien Aristóteles constantemente defiende la primacía de la sustancia física, los argumentos que aquí denominamos iv y vi apuntan a mostrar qué sucede si aceptamos la tesis platónica de la separación y anterioridad de los números. Ambos argumentos funcionan como un silogismo hipotético. Como veremos, aceptar este principio nos llevaría a poner en cuestión incluso la realidad del cuerpo sensible. Leamos ambos textos. El primero de ellos (iv), dice lo siguiente:

...si se afirma que las cosas matemáticas son de este modo, a modo de naturalezas separadas, se seguirá una consecuencia contraria a lo que es verdadero y se acostumbra a aceptar. En efecto, *por ser de este modo serán necesariamente anteriores a las magnitudes sensibles, cuando, en realidad, son posteriores*. Y es que la magnitud incompleta es anterior en cuanto a la generación, pero posterior en

cuanto a la entidad, como lo inanimado respecto de lo animado²⁴⁰.
(1077a 15-20, la cursiva es nuestra)

Y el segundo (vi) agrega:

Pues bien, si lo que es posterior en cuanto a la generación es anterior en cuanto a la entidad, el cuerpo será anterior a la superficie y a la longitud, y será completo, y un todo en mayor grado en la medida en que llega a estar animado [ἐμψυχος]. Por el contrario, ¿cómo podrían ser animadas una línea o una superficie? Tal supuesto queda más allá de nuestro conocimiento sensible. (1077a 25-29)

La tesis platónica de los números (o entes matemáticos) separados supone que éstos son previos o anteriores a los entes físicos y esto es precisamente lo que quiere poner en cuestión Aristóteles²⁴¹. El argumento platónico gira sobre dos premisas básicas: a) hay sustancias matemáticas “separadas” de los cuerpos sensibles²⁴², b) estas sustancias matemáticas serían “anteriores” a los cuerpos sensibles²⁴³. Sin embargo, aquí Aristóteles se pregunta: dado que “en” los cuerpos encontramos las líneas, puntos y superficies, ¿cómo es posible que estas cosas sean “anteriores” a dichos cuerpos? Si el platónico quisiera mantener su argumento, se vería obligado a introducir una tercera cláusula: c) los cuerpos sobre los que versan las entidades matemáticas no son los cuerpos sensibles sino cuerpos “ideales”, distintos (y obviamente) anteriores a los sensibles.

²⁴⁰ Aristóteles supone aquí su teoría de la prioridad del acto sobre la potencia (cf. *supra* §2.2) y la aplica a la generación de los entes matemáticos. Si la generación va desde lo más simple a lo más complejo (o sea desde el punto hasta el sólido), entonces el cuerpo (sensible) “presupone” a los elementos, puesto que él es una sustancia “completa” (que contiene dichos elementos). Los entes matemáticos sólo podrían explicarse adecuadamente si tenemos en vista a su fin (*telos*), el cuerpo sensible. T. Calvo (1994: 509, nota 11), coincide con este punto de vista y agrega que, para Aristóteles, los seres matemáticos son “determinaciones de escaso rango desde el punto de vista de la *phýsis*”, porque la máxima perfección está en los seres naturales. Bonitz y Ross (1958, II: 414), no obstante, acusan ambigüedad en este punto, porque Aristóteles pareciera estar pensando en que la *generación natural* es análoga a la *generación matemática*. En efecto, en el mundo natural un cuerpo animado es “posterior” en la generación al inanimado, aunque “anterior” según la οὐσία. Pero ¿se puede decir lo mismo del modo en que el matemático genera la figura geométrica (al pasar del punto al sólido)? Ciertamente el platónico (apoyado en su propia teoría de la separación), diría que no (cf. Annas 1976: 144-146), pero Aristóteles se mantiene en su posición (como se deja ver por el argumento vi), pues para él el ámbito matemático funcionaría con las mismas categorías de acto/potencia y de anterioridad/posteridad (puesto que no es un plano completamente separado del sensible, como veremos en el apartado que sigue).

²⁴¹ Para todo este pasaje, téngase presente los sentidos del “ser separado” que discutimos en el capítulo anterior (*supra* §7.3); χωριστόν=independiente, distinto, anterior e inmóvil.

²⁴² Que, ciertamente, servirían como explicación o fundamentación de aquéllos cuerpos.

²⁴³ Porque están fuera del espacio y del tiempo (*supra* §7.3, *infra* §12).

Pero esta nueva cláusula, como ya se ha visto, presenta nuevas (y absurdas) implicaciones: en primer lugar, se produce una especie de regresión al infinito, pues se necesitaría introducir nuevas sustancias para explicar ahora a los cuerpos ideales introducidos en (c)²⁴⁴. En segundo lugar, el cuerpo sensible quedaría sin explicación, porque las sustancias matemáticas, que de alguna forma “dan razón” del mundo sensible (o lo explican²⁴⁵), quedarían separadas de éste. Así ocurre, por ejemplo, con la cuestión de la magnitud: ¿cómo algo que carece de magnitud (el punto y la línea) puede ser causa o siquiera dar razón de cuerpos con magnitud? Es más, pareciera que los entes matemáticos introducidos en la premisa (b) sólo tendrían su aplicación en el sólido ideal de (c), lo que los haría irrelevantes para explicar el mundo físico. En tercer lugar, se pondría en duda la relación de anterioridad/posterioridad que parece evidente en la experiencia cotidiana. Según esto, lo que es anterior para nosotros (el cuerpo sensible) pasaría a ser posterior y lo posterior (la línea el número), sería anterior ontológicamente. Por último (y lo que quizá es más problemático a juicio de Aristóteles), es que queda en entredicho la noción misma de sustancia, en especial la sustancia sensible, ya que, a partir de sustancias matemáticas separadas (y aplicables sólo a cuerpos ideales), no es posible explicar las propiedades del cuerpo sensible. Dicho de otra manera, la separación que aquí defienden los platónicos es tan radical que conduce a dejar sin explicación precisamente lo que nos parece más evidente e inmediato, el mundo sensible. En consecuencia, matemática y física quedarían no sólo como dos ciencias irreductibles una a la otra, sino como dos ciencias en estricto rigor “incomunicables”, pues se abre un abismo infranqueable entre dos tipos de sustancia.

Para cerrar esta tríada de argumentos habría que añadir aquel que denominamos (vii), que objeta la idea de platónica de las líneas (*γραμμαί*) como sustancias. Ciertamente, desde su teoría de la prioridad de la sustancia física, Aristóteles comprende que la línea (así como el punto y la superficie) no pueden ser ni forma ni estructura ni materia de un cuerpo. Para negar esta idea se ofrecen cuatro razones: a) sólo el cuerpo es algo “completo” (*τέλειος*), a diferencia de las líneas y superficies²⁴⁶; b) no queda nada claro en qué sentido los entes

²⁴⁴ Mismo argumento que se replicará con ocasión del “tercer hombre” en el caso de las Ideas (*infra* §14).

²⁴⁵ Según los platónicos obviamente.

²⁴⁶ Que carecen de magnitud como se ha dicho en el argumento anterior. Esta es una idea que se reafirma en varios lugares del *corpus*, por ejemplo, *Cael.* (268a 20-24): “Por consiguiente, dado que la totalidad, el todo y lo perfecto no se diferencian en cuanto a la forma, sino, en todo caso, en la materia y en aquello sobre lo que se dicen, sólo el cuerpo, entre las magnitudes, es perfecto: sólo él, en efecto, se define por el tres [entiéndase por las tres dimensiones de largo, ancho y profundidad], y eso es un todo.”

matemáticos pueden servir de unidad de las cosas sensibles (tal como decimos que la forma unifica y da estructura); c) la experiencia sensible no puede dar evidencia alguna de que los cuerpos se compongan de estos elementos (en ninguna parte, en efecto, encontramos puntos y líneas en las cosas) y d) porque estos elementos no son capaces de sufrir ninguno tipo de alteración (como sí ocurre con la materia, 1077a 30-35).

En medio de esta argumentación queda una quinta objeción (v) que se pregunta por la “unidad” de los entes matemáticos²⁴⁷. Así como los vivientes obtienen su unidad del alma, ¿existe algo análogo para los objetos matemáticos? Es decir, ¿hay algún elemento que garantice la unidad de estos objetos? (1077a 20-24). Teniendo en cuenta lo que ya se ha dicho, pareciera Aristóteles está pensando en que este elemento es la sustancia sensible, pues las cosas matemáticas *derivan o son abstracciones de ella*²⁴⁸. Ahora bien, dado que los platónicos han hecho problemática la relación sensible/inteligible (como se mostró en los tres argumentos anteriores), quedan en una situación incómoda para responder a esta pregunta. Por lo tanto, la misma teoría de la separación de los académicos conduce a oscurecer la unidad de las realidades matemáticas que tratan de defender²⁴⁹.

(viii) El último argumento de esta sección concede algo a la posición platónica y a la vez adelanta algo de lo que piensa el Estagirita sobre los números, al señalar en qué sentido éstos pueden ser “anteriores” a las cosas sensibles. El texto en cuestión señala lo siguiente:

Y, ciertamente, concedamos que son anteriores en cuanto a la definición. Pues bien, no todas las cosas que son anteriores en cuanto a la definición son también anteriores en cuanto a la entidad [οὐσία]. Pues anteriores en cuanto a la entidad son las que, separadas, son superiores a otras en el ser, y, en cuanto a la definición, son anteriores aquellas cuya definición entra en la definición de las otras. Pero lo uno y lo otro no van juntos. Y es que si las afecciones no existen aparte de las entidades —por ejemplo, estar en movimiento

²⁴⁷ Annas (1976: 38), destaca cierta inconsistencia en el argumento, dada la ambigüedad del término “unidad” (ἕν), que puede reflejar tanto la condición “unitaria” de algo, como su “ser uno”. Así, por ejemplo, en *Metaf.* Δ6, la definición de “uno” oscila entre estos dos polos. Sin embargo, para efectos de la crítica que aquí se pretende la cuestión no es decisiva, porque lo que se quiere demostrar es que la prioridad de la sustancia respecto a los entes matemáticos (recordemos, de todas maneras, que en Δ6 la sustancia sí es principio de unidad, 1016b 4).

²⁴⁸ En efecto, la respuesta de Aristóteles a esta aporía la encontramos en H6: la causa de la unidad de los números no es otra que la οὐσία, entendida esta vez como el acto de cierta materia (1045b 19-24).

²⁴⁹ Para un análisis más detallado de este argumento, Annas (1976: 145-146).

o blanco—, «blanco» será anterior a «hombre-blanco» en cuanto a la definición, pero no en cuanto a la entidad, puesto que no puede existir separado, sino que siempre se da conjuntamente en el compuesto (y llamo «compuesto» al hombre blanco). (1077b 1-9)

En la cita aparecen varios de los conceptos que ya hemos visto en los capítulos anteriores y que resultan decisivos para comprender adecuadamente el argumento. Asimismo, explicar adecuadamente este último argumento permite iluminar los desarrollos posteriores de M y N, pues en él ya se da por supuesta la *ousiología* aristotélica.

En el primer capítulo (*supra* §3.1.3), hemos hablado del vocablo πρότερος en el léxico aristotélico y de sus diferentes acepciones. En el caso específico del texto que citamos ahora, Aristóteles está pensando en el término πρότερος en cuanto al conocimiento o la definición (κατὰ τὸν λόγον²⁵⁰). Según esto, una cosa puede ser anterior “según la definición”, pero no “según la sustancia” (κατὰ τὴν οὐσίαν), es decir, tener una prioridad lógica (y gnoseológica), aunque no necesariamente ontológica. Tal sería el particular modo de ser de los entes matemáticos. Para ejemplificar se utiliza la proposición “hombre-blanco”. Ella denota una sustancia (un todo), de la cual se dice que “blanco” es anterior (κατὰ λόγον) a ella, precisamente en cuanto permite la definición de dicha sustancia: pues no podemos explicar dicha proposición sin referirnos a “blanco”. De este modo, una cosa es anterior (a otra) si entra en su definición como un componente suyo (“A es anterior en la definición a B si es que “A” *sucede* en la definición de B”, como sostiene J. Annas²⁵¹). Sin embargo, cosa diferente es que aquello sea “algo subsistente” o “algo independiente” por derecho propio. En nuestro ejemplo, tal es el caso del compuesto “hombre-blanco”, que posee un “mayor grado” de independencia respecto al componente “blanco”; y es que no se puede pensar en “blanco” existiendo por sí solo, sino siempre dentro del compuesto, es decir, dentro de la sustancia. “Blanco”, entonces, no responde a un objeto independiente, sino a un accidente que sólo se da como formando parte de una sustancia. El supuesto implícito de este argumento es, otra vez, la prioridad que tiene la οὐσία para Aristóteles. De modo análogo,

²⁵⁰ Cf. 1018b 30-35, donde se utiliza un ejemplo muy similar al aquí citado y sólo se cambia la expresión “hombre blanco” por “hombre-músico”.

²⁵¹ Nótese que, de todos modos, lo que es anterior κατὰ λόγον *supone* siempre a la sustancia para poder siquiera enunciarse o comprenderse como “parte” de una definición, para evitar caer en un argumento circular. No se puede ser “parte” de una sustancia si es que la sustancia no existe *previamente*.

los objetos matemáticos no pueden ser anteriores “según la sustancia”, porque no son objetos independientes de la sustancia física.

A partir de esta larga disquisición, Aristóteles ha logrado mostrar las aporías del ente matemático y ha logrado, por así decir, despejar el camino para su propia propuesta. El resultado positivo de esta crítica es el siguiente: los entes matemáticos no existen “en las cosas” (como un componente o elemento suyo) ni tampoco existen “separados” (al modo de las Ideas platónicas), por lo cual no pueden ser ni “anteriores” a las cosas ni “sustancias”. Resta una única posibilidad, que existan de alguna forma “en la definición”. El paso que sigue es precisar esta afirmación, para lo cual analizamos el texto de M3.

11.2 El modo de ser de los objetos matemáticos

11.2.1 Ente matemático y abstracción

Ya hemos visto que el origen de la teoría académica acerca de los números responde a una evidencia en principio incuestionable: los números y teoremas matemáticos no se dan en el ámbito sensible porque son objetos “puros”, independientes del devenir espacio-tiempo. De aquí se deriva la ya mentada “separación” que los coloca en un ámbito propio. En otras palabras, para los platónicos la condición de posibilidad de la ciencia matemática es la existencia de objetos matemáticos puros y separados. Sin embargo, Aristóteles comienza su propio análisis asestando un golpe a este supuesto platónico: no es necesario concebir el objeto de una ciencia como existiendo separado para salvaguardar su posibilidad. El argumento de Aristóteles vuelve al paradigma de la ciencia física para probar su punto:

Pues así como hay muchos razonamientos acerca de las cosas sensibles, pero exclusivamente en tanto que están sometidas a movimiento, dejando a un lado qué es cada una de ellas y sus accidentes, *y no por eso tiene que haber necesariamente algún móvil separado de las cosas sensibles*, ni alguna naturaleza distinta dentro de ellas, así también habrá razonamientos y ciencias que versen sobre las cosas dotadas de movimiento, pero no en tanto que están dotadas de movimiento, sino exclusivamente en tanto que son cuerpos y, a su vez, exclusivamente en tanto que son superficies, y exclusivamente en tanto que son longitudes, y en tanto que son

divisibles, y en tanto que son indivisibles y tienen posición, y exclusivamente en tanto que son indivisibles. (1077b 23-30, las cursivas son nuestras)

Si bien la física estudia los cuerpos en movimiento, no los estudia “en cuanto cuerpos”, sino tan sólo “en cuanto cuerpos en movimiento”. Esto quiere decir que, para estudiar al cuerpo en movimiento, la física “deja de lado lo que cada cosa es y sus accidentes”, quedándose sólo con lo que sirve a su estudio, en este caso el movimiento y sus principios (cf. Bäck 2014). Para la física es irrelevante si se habla de hombres, plantas o animales, pues lo único que importa a su estudio es cuáles son las causas que intervienen en su movimiento y de qué tipo es éste. Para esta ciencia, decíamos, no tiene importancia la forma en la que existe su objeto de estudio (por ejemplo, si es separado o no), porque lo que importa más bien es “cómo” estudia este objeto. Ejemplo análogo encontramos en la labor del médico: éste, en efecto, se ocupa de sanar enfermos, aunque le resulta indiferente cuáles son las cualidades de sus enfermos (cuál es su peso, color, figura, etc.), pues únicamente tiene como objeto la salud (y la enfermedad) que está *en* el sujeto (1078a). Para usar las palabras del prof. Calvo (1994, 511, nota 12): “el ámbito de una ciencia se determina no por la cosa que estudia, *sino por la perspectiva desde la cual la estudia*”.

De aquí se sigue, usando el mismo argumento, que habrá proposiciones o teoremas (λόγοι) sobre superficies, longitudes, puntos y unidades que estudian su objeto “como si” estuviera separado de las cosas (aunque no lo está realmente²⁵²). Este es el modo de proceder propio de las ciencias matemáticas (aritmética y geometría) que estudian su objeto *prescindiendo de lo que es accidental a su estudio* (que en este caso y paradójicamente se trata de las cualidades sensibles) y se centran sólo en lo que es esencial para ella, es decir, longitud, figura y unidad. Lo que hace el matemático y el geómetra es “separar” (χωρίζω) aquello “no separado” (μὴ κεχωρισμένον) y estudiarlo “como si” lo fuese (1078a 20-22). Se trata entonces de una separación que se da “según el pensamiento” o la definición, no según la magnitud²⁵³.

²⁵² Para un análisis más detallado de la fórmula “como si” en los entes matemáticos, cf. Lear (1982: 168-175).

²⁵³ Es un lugar común esta distinción entre χωρισμός “según la definición” (λόγῳ) o “según la magnitud/lugar” (τόπῳ). Cf. *De an.* 429a 14, tal como vimos en el capítulo anterior (*supra* §7).

Dos pasajes del *corpus* corroboran esta opinión, comparando la acción del matemático (y del geómetra) con la del físico. El primer texto lo encontramos en la *Física*. Aquí se plantea la misma idea de la separación del ente matemático, a partir del modo particular de pensarlos:

Ahora bien, aunque el matemático se ocupa también de estas cosas [del cuerpo], no las considera en tanto que límites de un cuerpo físico, ni tampoco estudia los atributos mencionados en tanto que atributos de tales cuerpos. Por eso también los separan, pues por el pensamiento se los puede separar del movimiento, lo cual no introduce ninguna diferencia ni conduce a error alguno. (*Fís.* 193b 30-35)

El otro texto lo encontramos en *Analíticos segundos*, donde se deja ver el modo de ser del ente matemático a partir del modo de ser de la ciencia matemática:

En efecto, las matemáticas versan sobre especies: pues no son acerca de un sujeto [ὕποκειμένου]; en efecto, aunque las cuestiones geométricas son *acerca de un sujeto*, no son, sin embargo, acerca de un sujeto *en cuanto tal*. Tal como la óptica se relaciona con la geometría, así otra se relaciona con ella, v.g.: el [saber] sobre el arco iris: en efecto, conocer el *que* [es propio] del físico, y conocer el *porqué* [es propio] del óptico, bien sin más, bien con arreglo a la matemática. (*An. Post.* 79a 7-14, las cursivas son nuestras)

Se podría pensar que lo que se propone aquí es una teoría de orden psicológico, como si los entes matemáticos fuesen únicamente una cuestión mental, un *ens rationis* al modo escolástico, elaborados por la inteligencia humana. Sin embargo, no debe interpretarse esta propuesta como una forma de nominalismo o empirismo (en el sentido de Locke o Berkeley), porque los entes matemáticos *sí tienen existencia en las cosas*, aunque no del modo como lo han entendido los filósofos académicos²⁵⁴. El siguiente texto de M3 nos ayuda a aclarar el panorama:

Ocurre, por otra parte, que las cosas poseen muchas propiedades²⁵⁵ que les pertenecen por sí mismas, en tanto que tales propiedades se dan en ellas, pues también el animal posee afecciones que le son propias en tanto que hombre, y en tanto que macho (a pesar de que

²⁵⁴ En 1077b 33 se dice que los entes matemáticos existen “en un sentido general” (ἀπλῶς), es decir, en un sentido “lato”. Cf. Ross, 1958, II: 417.

²⁵⁵ Literalmente “muchas cosas que van juntas con algo” (συμβέβηκε, conjugación de συμβαίνω).

no hay «macho» ni «hembra» separados de los animales). Por consiguiente, *las cosas tendrán también propiedades exclusivamente en tanto que son longitudes y en tanto que son superficies.* (1078a 5-8, la cursiva es nuestra)

A partir de la estructura de nuestro lenguaje es que podemos pensar en las cosas como separadas unas de otras, articularlas según géneros, especies y accidentes. Esta articulación, si bien se da *en el lenguaje*, sólo es posible porque las cosas *en sí mismas* poseen y exhiben dicha estructura. Es el discurso el que, por decirlo así, “revela” las cualidades de las cosas como estando separadas y siendo anteriores al compuesto (esta es la prioridad *κατὰ λόγον* de la que se habló), pero esta es sólo una propiedad del discurso, no de la realidad, en donde accidentes y cualidades dependen del compuesto para su existencia²⁵⁶. (Volveremos sobre esta idea en el apartado siguiente).

Las últimas líneas de la cita anterior confirman que el mismo razonamiento vale para los objetos matemáticos que aparecen ahora como *propiedades* o *atributos* de las cosas, no como existentes por sí mismos. Lo que hace el matemático y el geómetra por medio de esta “abstracción” (*ἀφαίρεσις*) consiste, por decirlo así, en sacar aquello que *ya* está en las cosas al modo de potencia. Los objetos matemáticos existen, de lo contrario no podría haber ciencia sobre ellos, pero no existen *en acto* en las cosas, sino *potencialmente* (1078a 30). Según esto, el ente matemático consiste en ser una especie de “rasgo numerable” o “contable” de las cosas²⁵⁷. Al respecto comenta Jacob Klein (1985: 52): “Al contar cosas, privamos aquellas cosas de todas sus cualidades excepto de su propiedad de ser-una. Cuando contamos –y calculamos- cosas, abstraemos este rasgo de ser-uno de aquellas cosas.”

²⁵⁶ Cf. un pasaje de *Categorías* que ya mencionamos (2b 5): “Así, pues, de no existir las entidades primarias [entiéndase individuos], sería imposible que existiera nada de lo demás [categorías lógicas]”. A esto se refiere X. Zubiri cuando dice que la cosa (el ente) es el *correlato real de la definición*. Afirma Zubiri: “El concepto (*λόγος*) no sería más que el órgano con que aprehendemos eso que en la cosa es su esencia; y la esencia misma sería aquello que en la cosa y como momento real de ella, responde al concepto.” (1963, cap. V) Según esto, la estructura del lenguaje se corresponde a la estructura (real) de las cosas.

²⁵⁷ Aquí el número y la línea aparecen asociados a la segunda categoría de la sustancia: cantidad (*ποσόν*). En 1020a 10-15 se afirma: “Se llama «pluralidad» lo potencialmente divisible en partes discontinuas, y «magnitud» lo divisible en partes continuas. A su vez, la magnitud que es continua en una dimensión es longitud, la que lo es en dos es latitud, y la que lo es en tres es profundidad. De éstas, la pluralidad limitada es número, la longitud es línea, la latitud es superficie y la profundidad es cuerpo”. Los entes matemáticos, en consecuencia, quedarían definidos como diferentes “determinaciones” de la cantidad.

En un pasaje del libro Θ , que corre en paralelo con estas explicaciones, se refuerza esta idea del modo de ser en potencia de los entes matemáticos resaltando precisamente el modo de conocimiento de la geometría:

Por otra parte, también los teoremas geométricos se descubren al realizarse en acto. Los encuentran [los geómetras], en efecto, al realizar las divisiones correspondientes. Y si las divisiones estuvieran ya realizadas, (los teoremas) serían obvios, pero *están contenidos solamente en potencia*. (1051a 21-23, la cursiva es nuestra)

Y unas líneas más adelante se agrega que “los teoremas, que están potencialmente, se descubren al ser llevados al acto” (1051a 29) Es el pensamiento el que lleva al acto lo que *ya está* de algún modo en la cosa²⁵⁸. La conclusión de W. Ross sobre este punto nos parece acertada: los entes matemáticos (a) no tienen existencia actual y sustancial en las cosas, (b) no existen aparte, sino que (c) se encuentran potencialmente en las cosas y “reciben” existencia efectiva a partir del acto de $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ del matemático (Ross 1958 II: 418). Un texto del *De anima* refuerza esta idea: “[el intelecto agente] entiende también de esta manera los objetos matemáticos: *como separados* de la materia, aunque no se den separados de ella” (431b 15).

11.2.2 Unidad y materia inteligible

Ahora bien ¿qué es lo que posibilita semejante operación del intelecto? O dicho de otra manera ¿cuál es la condición de posibilidad del $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ del matemático? Para responder adecuadamente a esto es preciso un rodeo un poco más largo en el que se conectan dos conceptos fundamentales: unidad y materia.

Comencemos con el primero, y para ello volvemos al acto de contar. Tal como citamos arriba el texto de J. Klein, lo que hace posible contar cosas es su propiedad de ser *una*, es decir, su *unidad* ($\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$). Las cosas, en cuanto cada una “es una” (o sea es indivisible), hacen posible

²⁵⁸ “The Mathematics, consequently, have no actual Being outside the thought of the mathematician, but only material or potential Being” (Owens 1951: 421).

el acto de contar, es decir, el numerar²⁵⁹. De vuelta al libro Delta, se afirma explícitamente que: “*Ser uno* [ἐνὶ εἶναι] consiste en ser principio de número” (1016b 19), de donde se sigue que la esencia del número no es ser una “cosa”, sino más bien una “multitud de unidades” (así, por ejemplo, en 1053a 30: “el número es un agregado de mónadas”²⁶⁰). La unidad de la que se habla, este “ser uno”, no debe entenderse asimismo como un número, sino, como se ha dicho, como su principio o, dicho de otra forma, como su *medida* (μέτρον²⁶¹). De ahí que sea correcto denominarla “mónada aritmética”, pero no número propiamente tal. En N1 se desarrolla este argumento:

...en efecto, ‘uno’ significa que es medida de cierta pluralidad, y ‘número’ que se trata de una pluralidad medida y de una pluralidad de medidas (por eso, lógicamente, el uno no es un número, ya que tampoco la medida es medidas, sino que la medida y el uno son principio). (1088a 4-8)

Esta manera de mirar las cosas, tiene dos ventajas respecto a la manera de concebir el número de los filósofos anteriores. En primer lugar, se marca una diferencia con los platónicos (o al menos se aclara un punto ambiguo de su teoría): la serie de los números no comienza en el uno, sino en el dos. La medida o μέτρον viene a ser, por decirlo así, la base de la “numerabilidad”²⁶². Pero a la vez se responde a otra cosa, cómo es que el matemático opera con números “puros”. Como ya hemos dicho, lo que hace el matemático es “abstraer” esta “unidad pura” que se encuentra en potencia en las cosas. Klein resume esta idea:

La unidad o *monas* matemática no es otra cosa que la propiedad de ser tan sólo una medida, la cual ha sido “desprendida” de los objetos. A ello obedece que el aritmético entienda *monas* como la medida que es “completamente” indivisible y consecuentemente como “completamente” exacta. Ésta es la base de la “aplicabilidad” universal de los “números puros”. (citado por Schmidt 2005: XXXVIII²⁶³)

²⁵⁹ Cf. *Fís.* 223a 24: “pues un número es o lo numerado o lo numerable”.

²⁶⁰ Otros textos que reiteran la misma definición: 1039a 12 y 1084b 21.

²⁶¹ Cf. 1053a 25 y 1087b 34.

²⁶² Y es preciso aclarar que esta “medida” de la cual participa el número es, siempre, una sustancia. En el mismo pasaje de N1 que citamos, se enfatiza esta idea: “...para todos los casos la medida ha de ser siempre la misma: así, si la medida es «caballo», serán «caballos», y si es «hombre», hombres.” (1088a 9)

²⁶³ De aquí deriva, por cierto, la posibilidad de conectar las ciencias matemáticas con el mundo empírico y de constituir las como un “principio” de las ciencias. La base de la “aplicabilidad” de las matemáticas reside, como

Vamos ahora al segundo concepto: la materia. Se ha dicho con insistencia que los entes matemáticos se hayan “potencialmente” o “en potencia” en las cosas, lo cual equivaldría a decir (tomando los principios del hilemorfismo), que ellos son materia de los entes sensibles²⁶⁴. Pero conviene mirar esta afirmación con algo de detenimiento. En Z10 se introduce una distinción que será clave para entender este asunto: la diferencia entre materia sensible (ὕλη αἰσθητή) e inteligible (ὕλη νοητή²⁶⁵). La primera corresponde a la materia de ente individual en cuanto tal (“esta materia de este individuo”), mientras que la segunda es “la materia que existe en los sensibles pero no en cuanto sensibles”, sino considerada como “parte matemática” por el pensamiento (1036a 11-12; Ross 1958 II: 195²⁶⁶). En Z10 se coloca como ejemplo el caso del círculo: tenemos el círculo concreto (por ejemplo, el dibujado en la arena) y aquel que el matemático descompone y con el cual opera (“llamo círculos inteligibles a los matemáticos, por ejemplo, y sensibles a los de bronce o madera”, 1036a 3). Jonathan Lear (1982: 180), expresa esta ambigüedad en el término “materia” y resalta la actividad del matemático (o en este caso del geómetra):

... la palabra «material» (*hulikos*) connota tanto la «materia» a partir de lo cual algo está hecho, como también la potencialidad, asociada con la materia de la figura geométrica antes de la actividad del pensamiento²⁶⁷.

J. Annas ofrece una interpretación que se acerca a lo que aquí planteamos: la actividad del matemático es análoga a la de un constructor que trabaja con cierto “material”, que en este caso es la materia inteligible (1976: 151). La posibilidad de la existencia de entes matemáticos descansa, entonces, en este particular tipo de materia, que permite al aritmético o al geómetra *extraer* la extensión y la cantidad, es decir, los números y figuras. La necesidad de introducir este nuevo tipo de materia, como podemos ver, depende de la naturaleza misma

se ha dicho, en que ellas “reflejan” o si se prefiere “representan” ciertas estructuras reales del mundo. Es por eso que J. Lear (1982: 188) denomina a las entidades matemáticas “ficciones útiles”.

²⁶⁴ Similar opinión es compartida por D. Bostock (2012: 477).

²⁶⁵ Aquí hablaremos de la materia inteligible referida a los entes matemáticos, en la *Metafísica* se usa esta expresión, también, para hablar del género (cf. 1023b 3; 1045a 34). Hemos referido a este concepto en el capítulo anterior (*supra* §7.2), pero aquí lo entendemos en el sentido general de “materia matemática”, esto es, como aquel aspecto “no separado” de los entes que “puede ser separado” por la acción del entendimiento.

²⁶⁶ En 1059b 15 se habla de la “materia de las cosas matemáticas”.

²⁶⁷ “...the Word “materially” (*hulikos*) connotes both the “matter” from the construction is made and also the potentiality, associated with matter, of the geometrical figure before the activity of thought.”

del ejercicio matemático²⁶⁸. Dado que las operatorias de la matemática y geometría, requieren de muchos números y figuras, es decir, de entes que podemos multiplicar indefinidamente, dichas operaciones dependen de un tipo especial de materia, diferente de la materia física, pero también de la pura forma inteligible (Bäck 2014: 9²⁶⁹). La idea de una materia inteligible se comprende a la luz de la clasificación general de la materia expuesta con anterioridad en *Metaf. H* (la cual tiene su contraparte en los tipos de movimiento de *Fís. Γ*, *supra* §8.2). Como se dijo en el párrafo anterior, la materia puede ser sensible o inteligible, la primera es la que permite el movimiento (*Metaf. H1*, 1041a 32-1042b 5), la segunda es la que provee de las condiciones para la existencia del ente matemático.

La conclusión a la que se llega en *Metafísica M*, es que los entes matemáticos tienen una existencia *cuasi independiente*, pues, si bien poseen materia, ésta no es la misma que la de las cosas sensibles (materia sensible que, en cierto modo, es también sustancia, *supra* §2.2.2). Como ya se ha visto, aquí se encuentra una de las claves para entender la crítica contra quienes piensan los números como principios y sustancias separadas. Los entes matemáticos no son, pues, sustancias, sino atributos de la sustancia, por lo cual no son principios (cf. Halper 2009: 502; Cleary 1995: 339).

No es posible (dada la naturaleza de esta disertación), extenderse mayormente en las repercusiones que esta concepción de número ha tenido para la posteridad (muy discutidas ciertamente entre matemáticos y filósofos²⁷⁰), pero sí es importante señalar algunas de sus virtudes. En primer lugar, se retoma la concepción griega dominante del ἀριθμός como un “número de cosas”, lo cual diferencia a esta postura de aquellas “ontologizantes” de platónicos y pitagóricos. Hay aquí un cierto regreso a un concepto más bien “natural” del ἀριθμός. En segundo lugar, y directamente relacionado con lo anterior, se le resta estatuto ontológico al número en favor de la sustancia, pues ella es la que en última instancia otorga unidad al pensamiento matemático. Por último, y esto es quizá lo más importante desde el punto de vista de una “filosofía de la aritmética”, se ofrece una manera diferente de

²⁶⁸ Una crítica a esta concepción de la “materia inteligible” puede encontrarse en Cleary (1995: 336), quien considera que esta expresión es sólo una manera “analógica” de referirse a aquello “no separado”.

²⁶⁹ Nótese, sin embargo, que la materia última de cada cosa (el sustrato) y la forma pura se identifican, dentro de la *Metafísica*, diferenciándose, simplemente, como potencia y acto (1045b 18-24).

²⁷⁰ Puede encontrarse una indicación general de los problemas y aporías que abre la concepción aristotélica del número en Bostock (2012: 478-9).

fundamentar una ciencia matemática pura, al mostrar que es posible hablar de unidad y medida sin tener que hipostasiar estas nociones como hicieron anteriormente pitagóricos y académicos (Schmidt 2005: XXXVIII).

Recapitulemos brevemente, para realzar las ideas de este capítulo y dar el paso a lo que sigue. Como hemos visto, la lectura de M1-3, con la ayuda de los otros libros metafísicos, nos ha mostrado que el análisis del número no es una cuestión aislada ni menos accesoria dentro de la *Metafísica*, sino que, por el contrario, ella nos remite a las cuestiones centrales de la obra. En otras palabras, en ella se encuentra contenida tanto la *ousiología* de los libros centrales, como la inspiración etiológica propia de A, α y B. Por ende, *Metafísica* M (y en especial los capítulos aquí estudiados), resultan ser un componente integral del programa de la πρώτη φιλοσοφία discutido en la primera parte de esta tesis, pues es aquí donde se clarifica (en diálogo con los académicos), el modo de ser “separado” de la sustancia.

En efecto, Para demostrar que los números no son principios, la argumentación se remonta a los conceptos de sustancia, materia, anterioridad y abstracción, entre otros. Dentro de estos conceptos, resulta clave el de la “separación” ($\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$), que ya hemos referido a la sustancia anteriormente: los números no son entes “separados”, por ende, no califican como principios, es decir, como sustancias. Según se puede apreciar, la argumentación crítica de M1-3 remite, necesariamente, a la *ousiología* del resto de la obra y más en específico a la noción de la sustancia como un $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$. La crítica al ἀριθμός como causa y principio, sólo podrá comprenderse, adecuadamente, a la luz de la *Metafísica* como *ousiología* y esta, a su vez, como una teoría acerca del “ser separado”.

Ahora bien, si nos atenemos al programa establecido en M1, la crítica a las $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\alpha\iota\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\iota$ no culmina aquí, sino que aún resta el problema de las Formas platónicas (1076a 20-30). De acuerdo a lo ahí expuesto, éstas se estudiarán, primero, “por sí solas” y, luego, con arreglo a su relación con los números para valorar apropiadamente en qué medida ellas pueden ser consideradas sustancias, es decir, causas y principios de los entes. En líneas generales, este es el itinerario que nos proponemos en el capítulo final de nuestra disertación.

CUARTO CAPITULO:

Crítica a la teoría platónica de las Ideas en el contexto de la *ousiología* de A, M y N

Este capítulo viene a completar el panorama de objeciones analizadas en el anterior respecto al estatuto de los números y sustancias matemáticas. Luego de resolver cuál es el modo de ser de estos objetos, Aristóteles expone nuevamente (en M 4-5) la Teoría de las Ideas²⁷¹ de Platón con la finalidad de ponerla en cuestionamiento. En este capítulo, analizaremos, con cierto detalle, los principales argumentos que presenta Aristóteles contra la teoría para conducir esta discusión de vuelta a la cuestión general de la *ousiología* de la *Metafísica*. Nuestro objetivo final es mostrar el vínculo entre la teoría de las Ideas y los números, así como la crítica global a las *χωριστὰ οὐσίαι*, para justificar nuestra hipótesis general de la *Metafísica* como una elucidación de la pregunta por la separación de la sustancia. Para estimar adecuadamente la importancia y el alcance de estas críticas, seguimos el siguiente plan: 1) origen y exposición de la teoría de las Ideas según Aristóteles (con arreglo a algunos diálogos de Platón, §12); 2) doctrina de los números y principios en Platón y la Academia (de acuerdo a la *Metafísica* A §13); 3) crítica aristotélica a la teoría (§14) y 4) el contenido *ousiológico* de estas críticas (§15).

§12 El reporte de Aristóteles sobre la teoría platónica

12.1 La teoría de las Ideas como síntesis del pensamiento filosófico griego

Es un lugar común sostener que la Teoría de las Ideas es una respuesta a las principales problemáticas que se suscitan en el desarrollo de la metafísica griega. Dicha opinión tiene su fundamento en la exposición que Aristóteles hace de ella en *Metafísica* A6 y M4. Para efectos de esta presentación, comenzaremos por leer el texto de M4 (el más general de los dos), para luego revisar el de A6 donde se describe el desarrollo posterior de la teoría:

A quienes la afirman, la doctrina de las Ideas se les ocurrió porque estaban convencidos de los razonamientos de Heráclito acerca de la

²⁷¹ En este capítulo utilizaremos, indistintamente las expresiones “Ideas” y “Formas” para hablar de las sustancias platónicas. Usamos estas palabras en mayúscula para diferenciarlas de sus acepciones habituales, no platónicas (p. ej. idea=representación mental y forma=figura visible).

verdad: que todas las cosas sensibles están en perpetuo fluir y, por tanto, si ha de haber ciencia y conocimiento de algo, *tendrá que haber otras naturalezas permanentes aparte de las sensibles*, ya que no hay ciencia de las cosas que fluyen.

Sócrates, por su parte, se ocupaba en estudiar las virtudes éticas y trataba, el primero, de definir las universalmente. En efecto, de los físicos, solamente Demócrito tocó esto en muy pequeña medida y definió de algún modo lo caliente y lo frío. Los Pitagóricos, a su vez, se habían ocupado antes en definir unas pocas cosas reduciendo sus nociones a los números, por ejemplo, qué es Ocasión Favorable, o Justicia, o Unión. Aquél, sin embargo, pretendía con razón encontrar el qué-es, pues pretendía razonar por silogismos y el qué-es constituye el punto de partida de los silogismos. Pues la dialéctica no era entonces lo suficientemente vigorosa como para ser capaz de investigar los contrarios aparte del qué-es, y si la misma ciencia se ocupa de los contrarios. Dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones universales. Y ambas están, ciertamente, en el principio de la ciencia.

Sócrates, sin embargo, *no separaba los universales* ni las definiciones. Pero otros [entiéndase los platónicos] *los separaron* denominándolos «Ideas de las cosas que son», con lo cual vino a ocurrirles, en virtud del mismo razonamiento, que hay Ideas de todas las cosas que se dicen universalmente; como si alguien, queriendo contar, pensara que no podía hacerlo por ser pocas cosas y, sin embargo, las contara tras haber hecho aumentar su número. Y es que, en suma, las Formas son más numerosas que las realidades singulares sensibles cuyas causas buscaban y que tomaban como punto de partida para llegar allá. Efectivamente, para cada individuo hay algo que se denomina del mismo modo y que existe separado de las entidades, y -de los demás tipos de realidad hay «lo uno que abarca a muchos», tanto para las cosas de acá como para las eternas. (1078b 11-1079a 4, las cursivas son nuestras)

Obviando el detalle de que no se menciona por nombre a Platón²⁷², el texto es casi un calco de aquel que aparece en el libro primero (987a 30-987b 14²⁷³). Si vamos desde lo más amplio

²⁷² Aquí se usa la tercera persona para referirse a los platónicos, a diferencia del texto de Alpha, (Jaeger 1946; vid. *Apéndice 2*).

²⁷³ La mayor parte de los especialistas coinciden en que los textos de A6 y 9 son anteriores a M4, de modo que en este último hay una especie de profundización de las nociones contenidas en los otros. Una importante diferencia, sin embargo, la encontramos en el diferente énfasis que propone Aristóteles entre A6 y M4. Mientras que el primero de estos textos lo que interesa es colocar a Platón dentro de una “historia de la metafísica”, lo que importa en el segundo es señalar los rasgos más importantes de la teoría de las Ideas para completar el análisis de los números como sustancias y principios (Annas 1976: 152).

a lo particular, el testimonio de Aristóteles ofrece tres aspectos importantes sobre la teoría platónica: 1) ésta surge como una respuesta al problema del conocimiento, 2) es una síntesis de dos influencias, el pensamiento heraclíteo y la dialéctica socrática y 3) su originalidad consistió en “separar” (ὀρίζω) las nociones universales, las que denominó “Ideas” o “Formas”. Pasemos a examinar cada punto.

1) Lo que arriba designamos como “el problema del conocimiento”, se puede resumir en una pregunta: “¿cómo es posible alcanzar conocimiento cierto (estable) a partir de percepciones cambiantes?”. Esta es una cuestión que está inextricablemente unida a la especulación filosófica y que tiene, dentro de la filosofía griega, antecedentes que se pueden rastrear hasta por lo menos los filósofos itálicos, Parménides, Zenón y Meliso (Gadamer 1999). En el caso de Platón, sabemos por sus diálogos que esta es una problemática constante, desarrollada en obras de madurez como *Teeteto*, *Fedón*, *República* y *Parménides*, sólo por mencionar algunas. El fondo de la “cuestión del conocimiento”, parece ser la posibilidad del conocimiento científico, que se ve amenazada por doctrinas sensualistas (como la de algunos sofistas) y actitudes de tendencia relativista (Guthrie 1953: 89-91).

Sabemos que, para resolver esta cuestión, los filósofos de Elea pusieron en duda el conocimiento sensible y lo redujeron al nivel de apariencia u opinión. Se enfatizó, con ello, el conocimiento racional como única vía de acceso a lo real. Pero la consecuencia de esta actitud racionalista resulta obvia, nuestras percepciones ya no son verdaderas, lo que significa que el mundo que nos rodea en cierto sentido tampoco lo es. De pronto, la solución para salvar el conocimiento científico se vuelve una paradoja, expresada por Zenón en dos sentencias que sorprendían al público común, la primera que dice: “no hay multiplicidad” tal como lo muestran los sentidos, sólo hay un ser único y permanente en las cosas (*Parm.* 128a; Guthrie 1984 II: 100-101), y la otra que sostiene que “no hay movimiento”, sino que éste también es un engaño de nuestras percepciones (*Fís.* 239b 10). Esta primera solución para resguardar el conocimiento racional, derivó en un monismo radical que no explica, sino que oscurece aquello que damos por verdadero. La teoría de Platón, por lo tanto, hace frente a las aporías del racionalismo eléata, ofreciendo un panorama “más amplio” de soluciones.

En los textos de A6 y M4 no hay pruebas concluyentes de esta influencia eleática en Platón²⁷⁴. Como hemos visto, Aristóteles se limita a decir que la teoría de las Ideas surge desde la creencia de que, para que haya ciencia, debe haber “otras naturalezas permanentes aparte de las sensibles”, lo que equivale a decir que el origen de la teoría se basa más bien en una superación de la tesis heraclítica del eterno flujo de las cosas sensibles, que en una afirmación del racionalismo eleático (Ross 1986: 190; Guthrie 1984 IV: 41). Sin embargo, no es menos cierto que esta confianza platónica en la posibilidad del conocimiento es una consecuencia lógica de su racionalismo (sea éste de raigambre eleático o no). En otras palabras, sin negar el testimonio de Aristóteles, podemos identificar ciertos elementos de los eleáticos en el trasfondo de la teoría de las Ideas. Los diálogos platónicos son la mejor prueba de que la cuestión de la verdad (es decir, su condición de posibilidad) fue siempre una constante en su pensamiento, así como las constantes referencias a Parménides y su escuela²⁷⁵. Se puede decir, entonces, que la principal herencia de los itálicos en Platón, consistió en reconocer que no puede haber ciencia sobre cosas que están en permanente cambio, sino que la mente humana requiere de anclajes firmes, puntos fijos que no cambian y que dan validez a nuestros juicios sobre el mundo. La ascensión dialéctica en la *República*, y su creencia (casi mística) en una verdad absoluta son claros ejemplos de que el “ser” de Parménides sigue estando presente en la mente de Platón como respuesta final a la llamada “cuestión del conocimiento”.

2) De acuerdo a esto, podemos ver que en la teoría platónica confluyen las dos posturas acerca del conocimiento que se discutían en el mundo griego: la racionalista, representada en los

²⁷⁴ W. Ross (1986: 194), conjetura dos argumentos que podrían ayudar a establecer vínculos entre Platón y la escuela de Elea. El primero, está el uso de Aristóteles de la expresión “los itálicos” (*Metaf.* 987a 30) que se puede referir tanto a los pitagóricos como a los eleáticos. El segundo es el comentario de Diógenes (DL III, 4), donde se afirma que Platón habría estudiado con Hermógenes, seguidor de Parménides. Ninguno de estos argumentos, sin embargo, es prueba irrefutable. En cuanto al primero, el término “itálicos”, parece referirse únicamente a los pitagóricos (cf. *Metaf.* 987a 10; 988a 26) Mientras que el segundo es todavía más débil, pues pareciera que Diógenes está interpretando el diálogo *Crátilo*, donde aparecen enfrentados precisamente Hermógenes y Crátilo. W. Guthrie (1984 IV: 44) supone que Aristóteles omite intencionadamente las influencias de Parménides en Platón dado que aquel no habla de las causas de la generación y destrucción como sí lo habría hecho Platón (cf. *Metaf.* 986b 10-20).

²⁷⁵ Las pruebas más inmediatas las encontramos en varios detalles estilísticos de los textos de Platón. Hay un diálogo que lleva el nombre del maestro de Elea (y en el cual Sócrates aparece como un joven e inexperto filósofo) mientras que en *Sofista* y *Político* el protagonista de la conversación ya no es Sócrates, sino un misterioso “extranjero de Elea”. En *Teeteto* 183e se le denomina a Parménides como un filósofo “venerable y temible”, usando las palabras de Homero. En *Banquete* 187b y *Sofista* 237a se cita el poema de Parménides como antecedente al “parricidio” que el extranjero cometerá después (249d y ss.)

eléatas, y la empirista/sensualista de Heráclito y quienes le siguieron. A estas influencias habría que sumar la de Sócrates que de algún modo sirve como impulso definitivo²⁷⁶.

Comenzando por las ideas de Heráclito, en A6, Aristóteles agrega que éstas le vinieron a Platón por intermedio de un tal Crátilo, de quien sabemos muy poco (pese a que hay un diálogo que lleva su nombre), pero que al parecer habría sostenido una forma radical de escepticismo sobre la base del permanente movimiento de las cosas (987a 32). En *Metaf.* 1010a 12-15 se amplía esta idea, señalando las diferencias entre este pensador y Heráclito: “Crátilo, (...) llegó a la conclusión de que no debía hablar y solamente movía el dedo, y criticaba a Heráclito por decir que no es posible zambullirse dos veces en el mismo río: y es que él pensaba que ni siquiera una vez”. Referencias similares a las de Aristóteles se encuentran en otros diálogos de Platón y muestran que el maestro ateniense conocía bien las ideas heraclíteas. Así, por ejemplo, en *Banquete* (207d) se reitera la idea de que en la naturaleza nada permanece, sino que todo “continuamente se renueva”, mientras que en *Crátilo* (402a) se cita nominalmente a Heráclito y su doctrina. Y lo propio se dice en *Sofista* (242e) en donde se caracteriza a la filosofía de Heráclito como “la más severa de las Musas”, ya que en ella se postula la armonía de los contrarios. En *Teeteto* (152e) se menciona respetuosamente a Heráclito junto a “otros sabios” (como Protágoras y Empédocles) que defienden la idea del devenir y niegan el ser, aunque más adelante se define a sus seguidores irónicamente como “intratables” y “polemistas”, con quienes no se puede entablar un diálogo serio, pues continuamente cambian de opinión (179e-180a).

Ahora bien, de acuerdo a las palabras de Aristóteles, Platón habría estado convencido en su juventud de estas doctrinas heraclíteas, al punto de llegar a pensar que sobre las cosas sensibles no era posible el conocimiento (*Metaf.* 987a 30-35). Es posible que esta suposición se base en el hecho de que el propio Platón deriva una epistemología sobre bases heraclíteas en el *Teeteto* (156a-157c), la que luego somete a examen y crítica. Según esta teoría, “las cosas llamadas físicas no son cosas, sino movimientos lentos”, que al encontrarse con nuestros órganos sensoriales producen la percepción (Ross 1986: 186). Platón advierte, sin embargo, que de esta doctrina se desprende una consecuencia no deseable para la filosofía:

²⁷⁶ Aunque bien podría considerarse a Sócrates dentro del grupo de los racionalistas, el aporte de este pensador va más allá como veremos a continuación.

si creemos en la teoría del permanente flujo de las cosas, entonces nada tendría un ser único en sí mismo y por sí mismo, con lo cual el conocimiento científico se transforma en una quimera. Es más, pareciera que la sentencia de Protágoras del hombre como “medida de todas las cosas”, es una consecuencia inevitable de esta manera de entender el asunto, ya que lo que llamamos “conocer” se reduce al “percibir” (*Teeteto* 158b). Con esto no se hace más que borrar la distinción entre saber y opinión, o entre verdad y apariencia, porque todo queda limitado por el simple “parecer” de cada quien; incluso los nombres (y las definiciones) carecerían de sustento (ib. 157c; *Crátilo* 388d-e). No obstante, y dado que Platón confía asimismo en la posibilidad de la ciencia (como quedó establecido en el punto anterior), se vio obligado a reconocer que aquí hay una encrucijada. Su salida, en consecuencia, consistió en suponer que los objetos del conocimiento no son entidades sensibles, sino más bien entidades “separadas”.

Lo que Aristóteles quiere mostrar es que, por un lado, las opiniones heraclíteas se encuentran en el trasfondo de la teoría de las Ideas, en cuanto ellas proveen a Platón de los problemas básicos relativos al ser (al movimiento) y al conocimiento. Podemos coincidir, por tanto, con el juicio de W. Ross de que la teoría platónica “se erigió sobre bases heraclíteas” (1986: 186). Sin ir más lejos, el propio concepto platónico de “lo que deviene” (τὸ γινόμενον, *Tim.* 27d, 29a, *Fed.* 70e, *Rep.* 534a, etc.) parece tener su raigambre aquí. Pero, por otra parte, el comentario de Aristóteles quiere dejar en claro la diferencia entre ambas doctrinas: Platón habría seguido en su juventud a los heraclíteos, aunque pronto se distanció de ellos por considerar inviables sus propuestas.

En el caso de Sócrates, la influencia sobre Platón parece ser muy específica: el método inductivo y las definiciones universales. Aristóteles es cauto en separar las contribuciones de Sócrates de aquellas heraclíteas, de modo que no se debe exagerar la influencia del socratismo en la génesis de la teoría²⁷⁷. Según Aristóteles, Sócrates habría sido el primero en ocuparse abiertamente del asunto de las definiciones, en busca del “qué es” (o la esencia, τί ἐστι) de cada cosa (*Metaf.* 987b 3). Si bien algunos filósofos precedentes intentaron acercarse al tema de la definición (por ejemplo, Empédocles o Demócrito, quienes intentaron definir

²⁷⁷ Como han intentado algunos especialistas, quienes creen que algunos elementos de la teoría de las Ideas son obra de Sócrates y no Platón. Así, Taylor (1911: 54; también citado por Ross 1986: 186) y Burnet (citado por G.C. Field 1948: 202-203 y Ross, ibídem).

lo frío y lo caliente²⁷⁸), sus aproximaciones no fueron más que incursiones aisladas, sin profundidad, pues no supieron reconocer la importancia de la esencia y la forma (*Metaf.* 988b 25-30). Sócrates, en cambio, creyó que aquí (en el universal) radica lo realmente importante de las cosas, aquello por lo cual cada una llega a ser lo que es (cf. *Eutifrón* 5d, 6d; *Laques* 191e). En este sentido, Sócrates aportó al desarrollo de la dialéctica que hasta el momento aún se encontraba en un estado inicial (*Metaf.* 1086b 1-5²⁷⁹).

Sin embargo, Aristóteles también es claro en este punto: Sócrates se habría limitado a preguntar acerca de la esencia (en la idea de encontrar allí algo de importancia), pero no supuso su existencia separada y esa es, justamente, la novedad de Platón con su teoría (*Metaf.* 1086b 3; Cherniss 1944: 193). En efecto, sabemos que Sócrates se interesó sólo por las cuestiones éticas y las definiciones relativas a virtudes (*Metaf.* 987b 1; Jenofonte, *Mem.* I,1,12-16). Se dice que incluso habría desestimado aquellas especulaciones de los filósofos naturalistas por considerarlas “poco útiles” para la vida (ib. I, 1 11). Los diálogos de juventud de Platón (diálogos socráticos), dan crédito de esta actitud socrática; cuando se interroga a Eutifrón, a Laques o a Cármides, lo que se busca es una definición general, un “carácter” (εἶδος) común que englobe las diferentes instancias o ejemplos que se discuten, pero no se quiere ir más allá, no se busca conocer la naturaleza de este universal ni la relación particular que éste tiene con los individuos que llevan su nombre (cf. Gómez-Lobo 1998: 191-194). Sócrates estaba interesado en la ética, no en la metafísica, de ahí que su contribución a la génesis de la teoría de las Ideas sea limitada²⁸⁰, pero no por eso menos importante.

Este interés por la definición de las virtudes, habría llevado a Sócrates a utilizar de manera sistemática un método novedoso, el de la inducción²⁸¹. En los diálogos socráticos, el maestro suele llevar a sus interlocutores a conclusiones generales a partir del análisis de casos individuales, usualmente usando analogías para mostrar similitudes. Guthrie (1984 III: 408),

²⁷⁸ Cf. *Fís.* 194a 20.

²⁷⁹ Es innegable, sin duda, la aportación de Zenón a la dialéctica. Así lo dice el mismo Aristóteles en otro lugar (DL IX, 25), donde lo define como “el inventor de la dialéctica, así como Empédocles lo fue de la retórica”. Platón (*Fedro* 261d), por su parte, alude con la expresión el “Palamedes eléata” a los aportes de Zenón a la dialéctica y destaca que era un hombre que poseía el arte de hacer parecer las cosas “iguales y distintas, unas y muchas, móviles e inmóviles.”

²⁸⁰ Esto justificaría, también, las pocas líneas que le dedica Aristóteles dentro de la *Metafísica* (Ross 1986: 189).

²⁸¹ Lo cual no quiere decir que Sócrates haya inventado la inducción (como pareciera desprenderse del testimonio aristotélico), sino simplemente que fue el primero en aplicarla de manera regular y consciente. Cf Taylor (1911: 72, 73); Ross (1958 II: 422).

recoge dos características de la inducción socrática, que habrían contribuido al desarrollo de la lógica posterior y de la teoría platónica. Una inducción satisfactoria debe tener en cuenta: a) que los atributos que se buscan (el εἶδος que se espera alcanzar) contenga cualidades esenciales para la pertenencia del individuo a determinado conjunto y b) que dichas cualidades sean suficientes para delimitar (separar) a un conjunto de otro. Aristóteles reconoce que ambos descubrimientos socráticos son claves para el proceder de las ciencias en general (porque son la base del silogismo²⁸²), pero sobre todo de las naturales, pues ellas se ocupan, precisamente, de la clasificación de individuos según género y especie (ib. p 411).

Es claro que estos aportes socráticos se encuentran en el pensamiento posterior de Platón y están directamente conectados con elementos centrales de la teoría de las Ideas. El método de proceder “por medio de las definiciones” o, si se prefiere, “de manera lógica” (διὰ τὸ λογικῶς, *Metaf.* 1069a 28) parece ser una herencia socrática, como queda demostrado por el hecho de que el Sócrates platónico se habría refugiado en los conceptos, ante las aporías que encontró al investigar las cosas “con los ojos” (*Fedón* 99e²⁸³). La constante búsqueda platónica (presente en todos los diálogos), por el εἶδος es, ciertamente, otro legado socrático (en su historia de la metafísica, Aristóteles señala a Platón como el único de sus predecesores capaz de identificar la causa formal, *Metaf.* 988a 35). Por último, el método de inducción socrático está presente en buena parte de las argumentaciones platónicas y es central para mostrar la existencia de las Ideas o Formas. En los diálogos del período medio, Platón argumenta que “a partir de las cosas” es que alcanzamos la visión de las Ideas, ascendiendo a ellas, usando nuestro conocimiento de los entes como si de peldaños se tratara (*Fed.* 73c-d y 74d²⁸⁴). En el caso de la Belleza ocurre algo similar, llegamos a ella contemplando “las cosas de este mundo”. Tal como queda descrito en el discurso de Diotima, nuestro conocimiento comienza por los cuerpos, pasa por las almas y llega finalmente a lo Bello en sí (*Banquete* 210a-211d; *Fedro* 250c-251d).

Ahora bien, si Sócrates no estuvo interesado en indagar mayormente sobre el modo de ser del universal, ¿por qué y cómo llegó Platón a plantear que estos objetos se dan “separados”

²⁸² Entiéndase que en el caso de Sócrates se deba muy probablemente al desarrollo del silogismo dialéctico, cf. *Tópicos* 100a 20 y ss.; 101b 1-3. También *Metaf.* 1086b 5 (vid. *Apéndice* 1).

²⁸³ Aunque aquí también podría haber una influencia eléata, considerando que Parménides también investigó “en el nivel del concepto”, *Metaf.* 986b 20.

²⁸⁴ Cf. la opinión simila de Aristóteles, *An. Post.* 100b 1-5 y 81a 40 y ss.

de las cosas sensibles? Para responder esto es necesario observar una tercera doctrina que está en el trasfondo de la filosofía de Platón: la escuela pitagórica.

3) Más allá del impacto directo que tuvo Sócrates sobre la teoría de Ideas, sabemos que sus enseñanzas morales fueron las que calaron más profundo en sus discípulos, especialmente en Platón. Ya decíamos que Sócrates se opuso -quizá por una cuestión de principios- al desarrollo de una filosofía sistemática y se interesó sólo por sacar conclusiones prácticas a partir de la búsqueda de definiciones universales. Esto, sin embargo, trajo consecuencias tanto para el propio Sócrates como para sus discípulos. El filósofo fue condenado por los atenienses (que no entendieron su peculiar manera de concebir la sabiduría) y, en el caso de Platón, su tarea consistió en llevar estos principios socráticos a fundamentos filosóficos más seguros, para defenderlos de los ataques de los sofistas. Citamos un texto de W. Guthrie, útil para iluminar este asunto:

La búsqueda de criterios éticos le había llevado a Sócrates a la petición de definiciones universales; pero las definiciones universales no podían aplicarse a un mundo sujeto al flujo heraclíteo. Si Sócrates estaba en lo cierto, entonces debían existir realidades inmutables independientemente del mundo de la experiencia sensible ordinaria. Esto originaba dos problemas: primero, ¿hay alguna evidencia de que existan tales verdades inmutables?; en segundo lugar, si existen, ¿cómo habríamos podido llegar a tener un conocimiento fidedigno de su naturaleza? (...) Para Platón, la respuesta a la primera pregunta radicaba en el reino de la verdad matemática que había sido tan extensamente revelada por los pitagóricos y que, por medio de su aplicación a la música, era considerada por ellos como causa primordial del orden y la armonía del universo. Por consiguiente, en las matemáticas, así entendidas, Platón tenía ante sus ojos un ejemplo de la existencia de la verdad fuera del mundo sensible. (...) El segundo problema fue resuelto gracias a un desarrollo de la teoría pitagórica de la reencarnación. (1984 IV: 44-5)

La mayor parte de los diálogos de juventud de Platón²⁸⁵ culminan en aporía, con una cierta frustración de los interlocutores por no alcanzar algún resultado positivo de la conversación. Esto indica dos cosas. Por una parte, en ellos se quiere mostrar la imagen de Sócrates de la forma más genuina posible, resaltando el carácter del proceder dialógico del maestro. Pero,

²⁸⁵ Excluyendo, por supuesto *Apología* y *Critón* que tienen por finalidad defender y justificar la vida de Sócrates.

por otra, en ellos se nos indica (indirectamente) que la aporía a la que han llegado los participantes se debe a que se carece aún de recursos filosóficos suficientes. En concreto, la búsqueda de definiciones generales conduce a aporía porque no logra dar cuenta del estatuto ontológico de estos objetos, lo que puede conducir al escepticismo del lector. De modo similar a como en el *Parménides* se aconseja a Sócrates “entrenarse en la dialéctica” si es que se quiere alcanzar la verdad (135d), podemos suponer que los primeros diálogos platónicos son una muestra de que la filosofía de Sócrates va en la dirección correcta, pero que necesita de una defensa más sólida²⁸⁶. Un pasaje del *Crátilo* ilustra el modo en que Platón, paulatinamente, avanza desde la mera intención socrática por alcanzar definiciones universales, hasta su propia teoría:

Pero es razonable sostener que ni siquiera existe el conocimiento, Crátilo, si todas las cosas cambian y nada permanece. (...) Si siempre [todo] está cambiando, no podría haber siempre conocimiento y, conforme a este razonamiento, no habría ni sujeto ni objeto de conocimiento. En cambio, si hay siempre sujeto, si hay objeto de conocimiento; [es decir] *si existe lo bello, lo bueno y cada uno de los seres*, es evidente, para mí, que lo que ahora decimos nosotros no se parece en absoluto al flujo ni al movimiento. (*Crátilo* 440a-b. las cursivas son nuestras)

De acuerdo a la cita anterior de Guthrie, Platón habría encontrado apoyo en las verdades matemáticas, pues son un buen ejemplo de realidades que se mantienen ajenas al flujo del tiempo y el espacio. Un teorema matemático o geométrico es verdadero siempre, independiente de las circunstancias concretas en las que se represente (para usar el ejemplo de Guthrie, “La afirmación de que un triángulo está compuesto por tres líneas rectas es verdadera, aunque no sea verdad en ningún triángulo dibujado por el hombre”). He aquí el eslabón que faltaba a la teoría de las Ideas y que viene a resolver la aporía del conocimiento que planteamos más arriba.

Son conocidos los vínculos entre Platón y los círculos pitagóricos de la época. Diógenes, nos informa de los viajes del maestro a las colonias italianas, con ocasión de conocer a los

²⁸⁶ Asumimos aquí la idea general de una evolución del pensamiento platónico (p.ej. Ross 1986: 33 y ss.) en oposición a interpretaciones más bien “unitaristas” de su filosofía (p.ej. Shorey 1903: 30 y ss. 156-159) En virtud de esto, supondremos que la teoría de las Ideas tiene una etapa posterior o tardía, caracterizada por la identificación entre las Formas y Números.

matemáticos, y de su interés por las cuestiones relativas a la escuela pitagórica (DL III, 5, 6, 11). W. Ross (1986: 192), conjetura que Platón conoció el pitagorismo a partir de su contacto con los tebanos Simias y Cebes, discípulos de Filolao, a quienes habría conocido muy probablemente en su visita a Sicilia en 388 (es decir, poco antes de la redacción del *Menón* y *Fedón*, lo cual quizá influyó en la teoría de la reminiscencia y reencarnación, así como las numerosas alusiones a la matemática y geometría pitagórica que allí aparecen).

Teniendo en cuenta estos datos, es comprensible por qué Aristóteles establece ciertos vínculos filosóficos más precisos entre ambas escuelas. En A6 se afirma que Platón “siguió en muchos aspectos” a los pitagóricos, pero especialmente en lo que concierne a las entidades no sensibles (*Metaf.* 987b 10-15). Nótese que no se dice que la teoría de las Ideas surge del contacto con los pitagóricos, sino simplemente que hay puntos en común entre ambas escuelas. En el mismo texto de A6 se señala la afinidad entre las Ideas platónicas y los números pitagóricos, cuando se afirma que para los pitagóricos las cosas existen “por imitación de los números”, mientras que para Platón éstas se dan “por participación” de las Ideas (ib. 987b 10-13) Ambos coincidirían en considerar a entidades no sensibles como causas y principios. Esta afinidad, como decíamos, no parece denotar directamente la influencia de una teoría sobre la otra, sino tan solo la similitud entre ambas escuelas. La conclusión más razonable es suponer que, si bien Platón conoció las doctrinas pitagóricas, su influjo no fue directo, sino más bien se sirvió de algunos de sus conceptos (como el de la trascendencia de las verdades matemáticas) para preservar las enseñanzas de Sócrates acerca de las virtudes²⁸⁷.

Ya hemos visto en el capítulo anterior (*supra* §10), que para los pitagóricos los números (y el Uno) cumplían el rol de materia respecto a la generación de los entes (*Metaf.* 987a 14). Esto marca una diferencia decisiva con Platón, para quien, como veremos a continuación, son formas, al igual que las Ideas (tal como queda reflejado en la teoría de las Ideas-número que luego reporta Aristóteles). Platón habría compartido con los pitagóricos que existen verdades más allá de los sentidos, pero no las habría reducido a elementos materiales, sino que las denominó “Ideas”, usando la huella que dejó Sócrates y las separó de los sensibles

²⁸⁷ Como se irá mostrando a lo largo del capítulo, Aristóteles comprende perfectamente la diferencia entre pitagóricos y académicos. Cf. El juicio de D. Frede (2012: 206).

(ib.987b 27-30²⁸⁸). La diferencia esencial entre “Idea” y “número” (en el sentido pitagórico) es precisamente la diferencia entre “forma” y “materia” o entre causa formal y material según la nomenclatura aristotélica²⁸⁹.

Desde esta perspectiva, las Ideas platónicas son una suerte de *reinterpretación de las definiciones socráticas*, pues vienen a representar “lo que cada cosa es” en su esencia. En otras palabras, las Ideas son la respuesta a la pregunta socrática por el “qué es” algo (cf. Ross 1986: 32-33; 194²⁹⁰). A partir de esto, Platón habría sido el primero en utilizar ἰδέα y εἶδος en el sentido específico de τὰ καθόλου (el universal, cf. Baldry 1937: 144). La necesidad de Platón de “separar” las Ideas proviene, quizá, más directamente de su encuentro con Sócrates que de los pitagóricos²⁹¹. Tomando las palabras de W. Ross (1986: 30), la originalidad de Platón no consistió en el uso técnico de los términos ἰδέα y εἶδος (que ya eran usados por otros pensadores), sino en la atribución de un estatus ontológico propio a estas entidades²⁹².

12.2 Las Ideas²⁹³

Anders Wedberg, en *Plato's Philosophy of Mathematics* (1955: capítulo 3), resume de manera espléndida la teoría platónica de las Ideas en 10 postulados básicos. Nos permitimos

²⁸⁸ A pesar de esto, Taylor (1911: 180) arguye que el vocablo ἰδέα (derivado de εἶδος) tiene su origen técnico en los círculos pitagóricos, quienes lo habrían usado para referirse al “aspecto” o la “clase” de las figuras geométricas. En efecto, *Idea* (y *eidos*) significan, en lenguaje cotidiano “lo que es visto” (LS 1996: 483).

²⁸⁹ Más adelante veremos, no obstante, que la diferencia entre ambas escuelas no se reduce sólo a esto, sino además a la introducción de los platónicos de un principio material, la Díada, entendida como pluralidad (*infra* §13.2, cf. *Metaf* 987b 30).

²⁹⁰ A. Wedberg (1955: 26-27) precisa que en la formulación de la teoría de las Ideas no hay distinción entre los aspectos “semánticos” y “ontológicos”. Una Idea es tanto un nombre (es decir, un elemento de la definición) como la esencia real de algo. Este principio es importante, porque representa uno de los pilares sobre los que Aristóteles critica la teoría académica (*infra* §14).

²⁹¹ Cf. *Metaf.* 987b 31-35. Aristóteles observa que los pitagóricos no pudieron considerar a los números como Formas porque “no alcanzaron el conocimiento de la dialéctica”, a diferencia de Platón que mantuvo su investigación “en el nivel de los conceptos” (ἐν τοῖς λόγοις σκέψιν).

²⁹² Wedberg (1955: cap. 3 n. 4) repara en que, en el mejor de los casos, el lenguaje de Platón es “semi técnico”. Los términos ἰδέα y εἶδος no se usan siempre en el mismo sentido ni en relación con la teoría. Platón (fiel a su estilo) usa distintas palabras y expresiones para referirse a un mismo fenómeno, quizá en favor de mantener el lenguaje vivo del diálogo. En el caso específico de ἰδέα, encontramos en los diálogos expresiones como φύσις y οὐσία, sólo por mencionar algunas, que quieren decir lo mismo. Podemos decir, con Wedberg, que usamos ἰδέα, casi por conveniencia, como una palabra que resume un conjunto de conceptos griegos.

²⁹³ Dos aclaraciones preliminares a este apartado. En primer lugar, aquí seguiremos mayormente la pista de los diálogos de Platón. En el resto del capítulo volveremos a la *Metafísica* para ver qué tan acertadas son las observaciones de Aristóteles. En segundo lugar, esta recolección de las Ideas es parcial, ya que nos interesa señalar las principales características que tiene en mente Aristóteles cuando se refiere a ellas (en especial las relativas a la separación). Una buena indicación sobre el *eidos* platónico se encuentra en Boeri (2012: 190-5).

parafrasear dichos postulados con el fin de sintetizar, en lo esencial, las principales características de las Ideas tal como se desprende de los diálogos de Platón:

- (1) Si X es el nombre de algo, esto es una Idea, es decir, su forma o esencia
- (2) Una cosa es X si y sólo si participa de una Idea
- (3) No hay dos Ideas para una misma cosa
- (4) Una Idea no es (no corresponde a) ninguna de las cosas que participan de ella
- (5) Las cosas se asemejan, entre ellas, cuando participan de una (y la misma) Idea
- (6) La idea de X es también X (es decir, cada Idea participa de sí misma²⁹⁴)
- (7) Las cosas se asemejan a la Idea de la que participan
- (8) Las Ideas no existen en el tiempo
- (9) Las Ideas no existen en el espacio
- (10) Las Ideas no son un conjunto de partes

Podemos agrupar estos principios en tres conjuntos: tenemos aquellos que sostienen que las Ideas son causas (en el sentido amplio del término, postulados 1, 2, 5, 6 y 7); aquellos que dicen que las Ideas no son objetos sensibles (en ninguna de las acepciones de “sensible”, puntos 4, 8, 9 y 10) y los que describen a las Ideas como “independientes” o “separadas” de todas las cosas que participan de ellas (postulados 3, 4 y 7). Como se puede apreciar, en conjunto, estas características de las Ideas vienen a recoger los principales problemas planteados respecto a la génesis de la teoría, a saber: el supuesto del flujo heraclíteo, la

²⁹⁴ Cf. Wedberg (1955: 145-146 n18). Luego veremos que este es uno de los puntos más delicados de la teoría y uno de los que recibe más atención de parte de Aristóteles (con su argumento del “tercer hombre”). Wedberg la considera la “antinomía fundamental” de la teoría platónica (ib. 36).

búsqueda socrática de definiciones y la creencia pitagórica en la existencia de sustancias suprasensibles²⁹⁵. Pasemos a discutir cada uno de estos grupos de características.

En los diálogos medios de Platón, se alude a las Ideas en su condición de causa y esencia de los entes. En una conocida página de la *República*, Sócrates discute con Glaucón e introduce las Formas desde una perspectiva que podríamos denominar *semántica* pues atiende a la manera de considerar las cosas desde el lenguaje:

-Sóc.: Para eso debo estar de acuerdo con vosotros y recordaros lo que he dicho antes y a menudo hemos hablado en otras oportunidades.

-Gla.: ¿Sobre qué?

-Sóc: Que hay muchas cosas bellas, muchas buenas y así, con cada multiplicidad, decimos que existe y la distinguimos con el lenguaje.

-Gla.: Lo decimos, en efecto.

Sóc.: También afirmamos que hay algo Bello en sí, y Bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulamos como múltiples; a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una idea única, y denominamos a cada una 'lo que es'.

-Gla. Así es. (*Rep.* 507a-b)

Sócrates declara haber conversado “a menudo” sobre estos temas con sus discípulos, por lo que aquí se alude esquemáticamente al tema de las Ideas y es preciso leer entre líneas para captar el sentido de lo que se quiere decir. Para cada multiplicidad, afirma Sócrates, existe una “única idea” (ιδέα μίαν), que la podemos distinguir “con palabras” (τῷ λόγῳ), y a la cual denominamos “lo que es” (ὃ ἔστιν), porque es aquello que permanece siendo siempre del mismo modo y unifica las cosas que se nos presentan múltiplemente. “Todas las cosas bellas son bellas por causa de la Belleza”, declara el filósofo en el *Fedón* (100d²⁹⁶). Parfraseando a Platón, podemos decir que una multiplicidad cualquiera “adquiere sentido”

²⁹⁵ Esto indica, por cierto, que la lectura aristotélica de la teoría de las Ideas (de A6 y M4) no se aleja de aquella que encontramos en los diálogos. El problema surge, más bien, en lo que respecta a los primeros principios como veremos luego.

²⁹⁶ G. Vlastos (1969: 309), recalca que este es el sentido “ingenuo” de las Ideas platónicas, en cuanto encierra una cierta tautología que no nos informa mucho acerca de la causa de algo.

en la medida en que hay una Idea o Forma que podemos identificar como presente en ella (a esto se refiere Aristóteles cuando dice que las Ideas son “lo uno que abarca a muchos”, como citamos al comienzo, *Metaf.*1079a). Sin embargo (y esta es una cuestión importante para Platón), no debe confundirse esto con una especie de nominalismo, como si los nombres de las cosas sólo fueran representaciones arbitrarias, simples palabras con las que agrupamos a los entes (*Parm.* 131b-c; *Tim.* 52a; Ross 1986: 269). Ya hemos aludido al pasaje del *Crátilo* en el que se hace cuestión de esto: para que el lenguaje tenga un sentido denotativo, debemos reconocer la existencia de entidades trascendentales aparte de las cosas denotadas (o sea, con anterioridad a ellas). En *República* (596a) se procede precisamente de este modo, asignando “una Idea única para cada multiplicidad de cosas que tienen un nombre común”²⁹⁷, suponiendo por supuesto que hay (realmente) algo común entre ellas²⁹⁸.

En el *Fedón* (99e-102a), se utiliza la metáfora de la *segunda navegación* para mostrar la existencia de las Ideas y su función causal. Después de examinar las doctrinas de los filósofos precedentes respecto a las causas, la conclusión a la que se llega (también desde un análisis del lenguaje), es que una cosa llega a ser lo que es cuando una Idea se encuentra en “comunión” (κοινωνία) o en algún tipo de comunicación con ella²⁹⁹. Apenas cesa dicha participación, cesa también la existencia de esa cosa (en esa forma). Las Ideas, por lo tanto, son la causa de la generación, la destrucción y el devenir de los entes, siendo, ellas mismas, inmutables y eternas (ib. 96a). Quienes indagaron anteriormente acerca de las causas, se atuvieron sólo a la observación de los fenómenos y redujeron el asunto a las causas materiales, olvidando que éstas a lo sumo son “condiciones” para que algo exista, pero no son “verdaderas causas” (ib. 99b). Dichas causas, las encuentra Platón en aquello que no cambia, es decir, en las Ideas concebidas al modo de formas puras (Reale 2003: 153-154;

²⁹⁷ De aquí se sigue que, como se indicó más arriba, “sólo hay una Idea para cada cosa” o al menos sólo hay una Idea de la que cada individuo participa principalmente, atendiendo al principio de identidad (*Fed.* 102b-103c).

²⁹⁸ Este es el argumento conocido como “lo uno sobre los muchos” que exploraremos más adelante (§14).

²⁹⁹ Es importante tener en cuenta los términos que usa Platón en este punto. Si bien hay cierta vacilación en las palabras, parece haber dos conceptos básicos para describir la relación Ideas/particulares. Desde la perspectiva de la Idea, la palabra usada es “presencia” (παρουσία, *Fed.* 100d); mientras que, desde los particulares, “participación” (κοινωνία, μετάσχεςις, ib.101c). Cuando Aristóteles critica a las Ideas, pareciera que tiene más en mente el último de estos conceptos que el otro. Analizaremos este punto (junto con el de la “autopredicación”) en los apartados que siguen (*infra* §14).

Ross 1986: 44-47³⁰⁰). De acuerdo a lo que se ha establecido como criterio para el análisis en esta investigación, hemos de decir que las Ideas corresponden a los objetos *primeros*, es decir, a los principios de las cosas sensibles. De ahí que Aristóteles no dude en referirse a ellas desde la perspectiva del πρότερον/ὑστερον, es decir, considerándolas como lo *anterior* respecto a la naturaleza de las cosas (cf. *supra* §7.3; *Metaf.* 1019a 1-5).

En la terminología platónica de los diálogos medios, las Ideas son el ser mismo o la realidad, aquello que permanece idéntico tras el flujo sensible. En diálogo con Cebes, Sócrates aclara este punto:

-...La entidad [οὐσία] misma, de cuyo ser dábamos razón al preguntar y responder, ¿acaso *es siempre de igual modo en idéntica condición*, o unas veces de una manera y otras de otras? Lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, lo ente, ¿*admite alguna vez un cambio y de cualquier tipo*? ¿O lo que es siempre cada uno de los mismos entes, que es de aspecto único en sí mismo, se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parle y de ningún modo acepta variación alguna?

-Es necesario -dijo Cebes- que se mantengan idénticos y en las mismas condiciones, Sócrates.

- ¿Qué pasa con la multitud de cosas bellas, como por ejemplo personas o caballos o vestidos o cualquier otro género de cosas semejantes, o de cosas iguales, o de todas aquellas que son homónimas con las de antes? ¿Acaso se mantienen idénticas, o, todo lo contrario, a aquéllas, ni son iguales a sí mismas ni unas a otras nunca ni, en una palabra, de ningún modo son idénticas?

Así son, a su vez - dijo Cebes-, *estas cosas jamás se presentan de igual modo*.

-¿No es cierto que éstas [las cosas múltiples] *puedes tocarlas y verlas y captarlas con los demás sentidos, mientras que a las que se mantienen idénticas no es posible captarlas jamás con ningún otro medio, sino con el razonamiento de la inteligencia*, ya que tales entidades son invisibles y no son objetos de la mirada?

-Por completo dices verdad -contestó. (*Fed.* 78d-79a las cursivas son nuestras)

³⁰⁰ En el apartado siguiente veremos las objeciones de Aristóteles a esta manera de considerar las causas (cf. La crítica general de G. Vlastos a las Ideas en el *Fedón*, 1969: 303 y ss.). Que Platón haya considerado a la vez a las Ideas como causas formales y finales no parece extraño. Cf. el comentario de Guthrie (1984 IV: 339 n. 68).

Aquí aparece el segundo carácter que mencionamos arriba: el de la incorporeidad. Las Ideas son *objetos incorpóreos* y, por ello, *inteligibles*. El carácter de incorpóreo de ellas se define, precisamente, por la inteligibilidad. En otro pasaje del *Fedón*, Sócrates recuerda a Simmias que aquello que llamamos “lo real” (οὐσία) es aquello que no se percibe con los ojos ni con ninguno de los sentidos, sino que tan sólo se capta con la inteligencia (ib. 65c-d; 79a). Un texto del *Político* (286a) refuerza lo que decimos y resalta el valor que se les asigna a las Ideas en su condición de entidades inmateriales:

Pues las realidades incorpóreas, que son las más bellas e importantes [κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα], pueden mostrarse con claridad sólo valiéndose de la razón y por ningún otro medio.

De aquí se desprende que las Ideas, en tanto realidades incorpóreas, se definen como objetos simples (sin partes), es decir, elementos unitarios y a la vez unificadores, que trascienden la realidad material (*Fed.* 78c-d; *Fedro* 247c; Wedberg 1955: 41). En algún diálogo tardío, Sócrates prefiere usar incluso los términos ἐνάς y μόνάς (unidad) en lugar del de Idea (*Filebo* 15a-b).

H. Gomperz (1932: 156-157), ha destacado que el término “incorpóreo” (ἀσώματος) ya se encuentra en algunos autores presocráticos, como Anaxímenes o Meliso, pero aparece con el sentido de “ilimitado”, o sea, como aquello que no posee “límites ni determinación y por eso carece de cualquier forma” (Reale 2003: 171). Para los presocráticos, en efecto, lo incorpóreo sigue siendo una categoría de lo físico, como una especie de “materia no visible” o “etérea” (*Feinstofflichkeit*, Gomperz p. 159), de ahí que lo interpretan como lo ilimitado o indefinido (ἄπειρον³⁰¹). Platón (siguiendo en parte a los pitagóricos³⁰²), habría introducido un nuevo sentido al concepto de incorpóreo, al colocarlo como una nueva categoría del ser, es más, tal como se desprende de sus diálogos, lo habría entendido como el ser por excelencia (Reale, 2003: 172; *Fedro* 247d-e). Esto quiere decir que, para Platón, lo “incorpóreo” es realmente “inmaterial” (*supra* §7.3).

³⁰¹ Anaxímenes dice que el aire está “próximo a lo incorpóreo” (ἐγγύς ... τοῦ ἀσώματος) porque es fuente “rica e infinita” de la generación (DK, fr.3).

³⁰² Los primeros en reconocer la categoría de *noeta* (inteligible) y la aplicaron a los números, el orden y la armonía (Gomperz 1932: 156).

La dialéctica platónica se define como la capacidad del filósofo para captar la unidad de la Idea, e indagar acerca de ella, hasta encontrar sus “uniones naturales”. En *Fedro* se precisa que la filosofía, así descrita, requiere de una doble habilidad: la primera, que consiste en “reunir en una sola idea” (εἰς μίαν ἰδέαν) aquello que los sentidos nos presentan como múltiple (249b-c; 265d) y la otra, su opuesta, que consiste en saber “dividir estas cosas según sus naturales articulaciones”, es decir, según las especies y géneros que correspondan, no como si se tratase de un mal carnicero que corta donde no debe (ib. 265e³⁰³). Platón llama a ambas ramas de la dialéctica “reunión” (συναγωγή) y “división” (διαίρεσις) respectivamente. El uso de ambos procedimientos nos permite “hablar y pensar bien”, lo que hace que el dialéctico, que se ha perfeccionado en su arte, se “asemeje a un dios” (ib. 266b; *Banquete* 211e; *Rep.* 537c; *Filebo* 14c). Las Ideas, así descritas, son el máximo objeto de conocimiento filosófico, por lo que a veces Platón se refiere a ellas simplemente como “lo verdadero”.

Resta un último aspecto a considerar sobre las Ideas (quizá el más relevante para esta investigación), el que dice relación con su carácter “separado”. Reale, llama a este aspecto la “perseidad” de las Ideas (2003: 176) y lo vincula directamente con otra característica que ya hemos mencionado, la inmutabilidad. Como veremos más adelante, estas cualidades de las Ideas serán las que provoquen más críticas de parte de Aristóteles, por lo que conviene dedicarles cierta atención.

De vuelta a los diálogos del período medio, es común que nos encontremos con expresiones tales como “por sí” (αὐτό/αὐτός), “en sí” (καθ’ αὐτό) u otras como “la Belleza en sí” o la “Justicia misma” para significar lo mismo que Ideas³⁰⁴. Con esto, Platón quiere destacar el carácter inmutable de éstas, su condición de sustancias “separadas del devenir”. G. Reale resume de buena forma el argumento platónico de la inmutabilidad de las Formas:

Cambian y se transforman las cosas bellas, es decir, las cosas empíricas y los detalles sensibles, pero no cambia ni puede cambiar lo bello-en-sí. Un cambio de la Idea significaría un absurdo *alejarse de sí* y un *convertirse en algo diferente de sí* (...) En efecto, un cambio de la Idea misma de bello, es decir, su conversión en no-bella, implicaría la destrucción total de toda belleza participada y, por tanto, la desaparición asimismo de toda belleza empírica, *porque*

³⁰³ En *Sofista* 253b-e, se precisa que esta técnica también se aplica a las Ideas mismas.

³⁰⁴ Por ejemplo, *Fed.* 65d, 75b; *Parm.* 143a; *Banquete* 211b, 211c, 211d

una vez comprometida la causa, resulta eo ipso comprometido también lo causado. (200: 181-182, la cursiva es del autor)

El argumento se puede traducir a un silogismo hipotético: si las Ideas sufrieran cambios, entonces nada permanecería, no podríamos hablar de causas ni de conocimiento del mundo sensible. La condición de posibilidad de la existencia del mundo fenoménico es, precisamente, la existencia de entidades inmutables. En un texto del *Crátilo*, del que ya citamos una parte, encontramos un razonamiento similar que prueba la identificación entre inmutabilidad y separación:

-Sóc.: ... Porque considera, admirable Crátilo, lo que yo sueño a veces: *¿diremos que hay algo bello y bueno en sí, y lo mismo con cada uno de los seres?*

- Crát.: Creo yo que sí, Sócrates.

-Sóc.: Consideremos, entonces, la cosa en sí. No si hay un rostro hermoso o algo por el estilo -y parece que todo fluye-, sino si vamos a sostener *que lo bello en sí es siempre tal cual es.*

-Crát.: Por fuerza.

-Sóc.: *¿Cómo, entonces, podría tener alguna existencia aquello que nunca se mantiene igual? Pues si un momento se mantiene igual, es evidente que, durante ese tiempo no cambia en absoluto. Y si siempre se mantiene igual y es lo mismo, ¿cómo podría ello cambiar o moverse, sino abandona su propia forma?* (439d-e, la cursiva es nuestra)

En el punto anterior vimos la conjetura de Aristóteles sobre la separación de las Formas: ella surge como respuesta a las aporías sobre el conocimiento que plantearon sus predecesores. Esta opinión encuentra apoyo en los diálogos, en especial en un texto del *Crátilo* donde Sócrates discute con Hermógenes la tesis de la homomensura. Protágoras, ha dicho que los nombres no son más que convenciones, lo mismo que nuestro conocimiento sobre las cosas, pues en el fondo “las cosas son lo que a cada cual le parece que son”. Pero ocurre que esto invalida la posibilidad del lenguaje y en último término de la verdad³⁰⁵ (lo cual negaría

³⁰⁵ Ya que todo sería verdadero y no existiría la falsedad.

incluso la tesis del propio Protágoras). Para superar esta dificultad, Sócrates se ve forzado a extraer la siguiente conclusión:

Por consiguiente, si ni todo es para todos igual al mismo tiempo y en todo momento, ni tampoco cada uno de los seres es distinto para cada individuo, *es evidente que las cosas poseen un ser propio consistente*. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que *son en sí* [καθ' αὐτὰ] y *con relación a su propio ser* [πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν] *conforme a su naturaleza*. (*Crátilo*, 386d-e, la cursiva es nuestra)

El pasaje en cuestión supone que la “perseidad” de las Ideas (su condición de ser “en sí” y “por sí”), consiste en su *trascendencia respecto del mundo sensible*. Las Ideas no dependen de nosotros en ningún sentido, sino que son ellas mismas, “conformes a su propia naturaleza”, realidades que trascienden lo que podemos ver y percibir. El carácter absoluto de las Ideas se expresa en su “solidez”, “permanencia” y “objetividad” en contraste con el mundo sensible (caracterizado por su ser mutable). Es por esto que Platón no duda en vincular a las Ideas con la divinidad (θεῖος/v), entendiendo que rasgos característicos de lo divino son, también, la eternidad³⁰⁶ y la pureza. En *Filebo* (62a) y *Sofista* (232c) se usan expresiones similares, el “círculo de las cosas divinas” (κύκλου ... τῶν θείων) y los “asuntos divinos” (περὶ τῶν θείων) para expresar esta naturaleza supra o “extraterrenal” de las Ideas (cf. Cornford 1957: 190-1 n. 3).

La cuestión de la separación de las Ideas se ahonda en algunos de los diálogos medios, por medio del recurso al mito (cuestión también criticada por Aristóteles como veremos). En el *Banquete*, el tema de las Ideas aparece con ocasión del discurso final de Sócrates acerca del amor. Allí se afirma con claridad que la Belleza es “específicamente una” (μονοειδής), mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella “de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada.” (211b). De esta Belleza (que aquí se toma como caso paradigmático de las Ideas), se dice, que no posee ninguna de las cualidades de los cuerpos, no tiene “ni carne

³⁰⁶ Cf. *Metaf.* 1026a 18-20: “Por lo demás, todas las causas son necesariamente eternas [ἀίδια εἶναι], pero muy especialmente lo son éstas, ya que éstas son causas para las cosas divinas [τῶν θείων] que percibimos.”

ni color humanos”, pues no está “contaminada” (καθαρός³⁰⁷) ni “mezclada” con ellos (ἄμεικτον, 211e³⁰⁸), sino que existe “aparte”.

En *Fedro* se complementa esto, también a partir de un relato mítico, donde se describe la ascensión del alma una vez separada del cuerpo. En el punto climático de esta narración, se sostiene que las Ideas existen en un lugar “por sobre el cielo” (ὑπερουράνιος, 247c), un lugar que ningún poeta ha podido (ni podrá) cantar nunca con justicia³⁰⁹. Queda claro, por el contexto de la cita, que Platón se refiere a una especie de “no-lugar” o de “lugar fuera de todo lugar” (ἔξω τόπον, 248a³¹⁰), es decir, una realidad que no responde a ninguna de las cualidades del mundo sensible, sino que es, tal como se dice en el diálogo, un plano de existencia, “incolore, informe e intangible” (ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής, 247c)

Es difícil interpretar los textos del *Banquete* y *Fedro* sin caer en una interpretación “dualista” de Platón, que parte de una tajante separación sensible/inteligible³¹¹. Sin embargo, como ya hemos visto (*supra* §7) y como veremos a continuación, este parece el modo en que Aristóteles entiende la teoría, puesto que sus críticas se dirigen, principalmente, a este punto. Parafraseando las palabras del Prof. J. Mittelmann, en estas páginas hemos mirado a Platón “bajo el prisma de los ojos de Aristóteles” (2010: 870 n.24). Para corroborar este punto de vista, es preciso estudiar los textos donde se habla y se critica la versión platónica de la separación, como veremos en los párrafos subsiguientes. Pero antes, completaremos la exposición de la teoría de las Ideas, estudiando los textos que refieren a la teoría de los números en Platón y los vínculos que se pueden establecer entre ellos y las Ideas.

³⁰⁷ Cf. *LS* (1996: 850). La palabra καθαρός tiene la connotación de “limpieza” “purificación”.

³⁰⁸ Cf. *Metaf.* 989b 15; *De an.* 429a 15-20 y *E.N.* 1173a 23 donde se utiliza el mismo término (ἀμυγής) en referencia a lo puro y divino.

³⁰⁹ Que Platón está pensando en otra vez en la Ideas como entidades divinas es indiscutible. Un autor posterior, Jámblico (*De Mysteriis Aegyptiorum*, 8, VII), atestigua esta lectura (ὑπερουράνιος=morada de los dioses)

³¹⁰ Una expresión similar encontramos en *Sofista* 246a (ἔξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου, es decir, celestial=invisible)

³¹¹ Para evitar esto, algunos especialistas han propuesto una lectura que podríamos denominar “deflacionaria” de los mitos. Así, por ejemplo, Reale (2003:190) o Ross (1986: 100, 101), consideran que no debe tomarse al pie de la letra las imágenes míticas con las que Platón explica la trascendencia de las Ideas (este último incluso impugna el texto del *Banquete*, diciendo que esas palabras son de la sacerdotisa Diotima y no de Platón, ib. p.53).

§13 Ideas y números³¹²

Volvemos a la *Metafísica*, ahora para analizar los comentarios de Aristóteles sobre el desarrollo posterior de la teoría platónica³¹³. Esta sección la dividiremos en dos partes: números matemáticos/ideales y la teoría de los primeros principios. En el párrafo que viene, analizaremos las críticas a estas nociones académicas por lo que es importante tenerlas en mente.

13.1 Números matemáticos e Ideales

En M6, Aristóteles vuelve a clasificar las teorías de los filósofos académicos, esta vez de acuerdo a las distintas ideas sobre el número que ellos propusieron. En concreto, se afirma que hay tres opiniones al respecto: tenemos, en primer lugar, quienes sostienen la existencia de dos clases de número (el matemático y el Ideal), segundo, quienes admiten sólo el número matemático y, por último, aquellos que reconocen sólo el número Ideal (y reducen al matemático a éste, 1080b 11-24). Estas tres posturas corresponden, respectivamente, a la de Platón, por un lado, y las de Espeusipo y Jenócrates, por el otro. En lo que sigue, sólo analizaremos la versión platónica dado que provee las bases para comprender la refutación posterior de la *Metafísica*.

13.1.1 Números matemáticos

En A6, una vez que se expusieron las principales líneas de la teoría de las Ideas, Aristóteles agrega:

[Platón] afirma, además, que *entre las cosas sensibles y las Formas existen las Realidades Matemáticas* [τὰ μαθηματικὰ], distintas de las

³¹² Recordamos al lector lo dicho anteriormente, la expresión “números” refiere aquí a “entes matemáticos” (aritméticos y geométricos). Las razones que conducen a hablar de números ideales/matemáticos serían análogas a aquellas que justificarían las magnitudes ideales/geométricas. Cf. Annas (1976: 24).

³¹³ Lo que sigue es el testimonio de Aristóteles sobre la evolución de la teoría platónica. No parece haber indicios de estas doctrinas en Platón (salvo quizá en algunos lugares del *corpus* y especialmente en el *Timeo*), por lo que el tema sigue siendo controvertido (Ross 1958 I: liv, Annas 1976: 19). Aquí, sin embargo, nos interesa analizar la exposición y luego las críticas, desde lo que Aristóteles dice, por lo que omitiremos cualquier juicio sobre la veracidad y efectividad de estas opiniones en favor de estimar el valor de ellas para una visión del sistema aristotélico (*vid. Apéndice I*).

cosas sensibles por ser eternas e inmóviles, y de las Formas porque hay muchas semejantes, mientras que cada Forma es solamente una y ella misma (*Metaf.* 987b 15-18, las cursivas son nuestras)

En *Metafísica Z*, se reafirma esta lectura, mencionando expresamente la doctrina platónica de los entes matemáticos como “intermedios” (μεταξύ), entre las Formas y los entes sensibles (1028b 19-20³¹⁴). En el texto que acabamos de citar, el razonamiento que habría llevado a Platón a postular estas realidades matemáticas pareciera ser similar a aquel que lo llevó a suponer las Ideas: la trascendencia de estas entidades sobre el plano sensible. En efecto, los números tienen las mismas características que las Ideas, pues son eternos e inmutables (ἄδια και ἀκίνητα) y accesibles a través del pensamiento³¹⁵. No obstante, agrega Aristóteles, hay una diferencia esencial entre ambas sustancias: cada Idea es “una en sí misma” (αὐτὸ ἓν), mientras que los números se presentan “múltiplemente” (πολύς).

Platón estaría pensando en operaciones aritméticas, del tipo, “ $3+3=6$ ”, o en enunciados como, “el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de los catetos”, es decir, en proposiciones que parecieran no aplicarse ni al mundo sensible ni al eidético, sino a uno intermedio. Si pensamos en un enunciado de la geometría, como aquel del teorema de Pitágoras, inmediatamente podemos preguntar; “¿a qué triángulo rectángulo se refiere?” Ciertamente, este teorema no habla de ningún triángulo sensible, dado que no se pueden hacer enunciados universales a partir de objetos individuales. Pero tampoco podría referirse al triángulo ideal, por las razones inversas: precisamente porque el triángulo ideal, en su condición de universal, es único y simple³¹⁶. Similar aserción se puede hacer respecto a una proposición aritmética; “ $3+3=6$ ” es una afirmación verdadera, pero ¿cuál es el “3” que usamos para llegar a ella? No puede ser el 3 ideal (la Forma de 3), porque sólo hay una Forma de tal clase. En el punto anterior (*supra* §12.2), vimos que las Ideas se definen por su “ser uno” (ἑνός) lo que significa que no se pueden replicar ni hacer operatoria con ellas. En consecuencia, para resguardar la posibilidad de proposiciones matemáticas y geométricas, Platón se habría visto forzado a reconocer la existencia de una clase intermedia de entidades;

³¹⁴ En 997b 10 y 1002b14 también se alude a ella.

³¹⁵ Cf. *Supra* §10.3

³¹⁶ Lo cual haría imposible, por ejemplo, la prueba de Euclides con cuadrados de diversa especie. A un triángulo ideal no le podemos adicionar cuadrados ideales, como se mostró en las refutaciones de Aristóteles del capítulo anterior. Cf. *Metaf.* 1076b 35.

eternas (como las Ideas) pero capaces de ser replicadas múltiplemente y en combinaciones diferentes (como los entes sensibles³¹⁷).

Julia Annas, observa, acertadamente a nuestro juicio, que el problema de fondo es el de la “unicidad” (*Uniqueness*) de las Ideas: “los enunciados de la aritmética [y de la geometría] no describen el mundo que nos rodea, pero tampoco [describen] a las Formas, dado que cada Forma es única en su clase” (1976: 20). Los objetos de la matemática y de la geometría ocupan, pues, un estatuto propio, aunque intermedio, que media entre las Ideas y las cosas. J. Bertlinger (1963: 160) describe esta particular naturaleza de los μεταξύ platónicos en un texto que nos permitimos traducir:

Aunque los entes intermedios son imperfectos, y simples imágenes, desde el punto de vista de las ideas, desde la perspectiva de “lo que deviene”, poseen un tipo de perfección y pueden ser llamados con justicia particulares perfectos. Éstos participan de las Ideas, pero de una manera diferente a como lo hacen los triángulos dibujados o tallados en madera. Estos últimos “participan” de la triangularidad en cuanto la poseen, aunque sólo aproximadamente (...) Mientras que los triángulos intermedios participan de la triangularidad en la medida en que poseen la cualidad simple, intuitiva, de la “triangularidad”, que es considerada aparte de sus determinaciones cuantitativas³¹⁸.

La doctrina de los intermedios surge, así, de la tensión entre la inteligibilidad y la multiplicidad, como una manera de preservar ambas características. Por un lado, los objetos de la matemática no son sensibles (como lo demuestran los teoremas de las ciencias que versan sobre ellos) y no se encuentran sujetos al devenir. Por el otro, ellos poseen una condición particular que les permite ser multiplicados y diversificados según requiera la

³¹⁷ Si acaso esta descripción de los μεταξύ corresponde o no al tercer sector de la línea en Platón (*Rep.* 510c y ss.), cf. Reale (2003: 355-357) y Bertlinger (1963: 147 y ss.) quienes consideran que sí; o Ross, (1986: 78 y ss.) que se opone. Es llamativo que Platón no hable de estos “intermedios” en la sección central de la *Carta VII* (342a y ss.), dado que la mayoría de los especialistas la considera una obra tardía, representativa de su metafísica madura. Puede encontrarse una orientación sobre el tema de los μεταξύ y su relación con el símil de la línea en la *Introducción* de Conrado Eggers al texto de la *República*. (1985: 44-47). Otras indicaciones, cf. Annas (1976: 20-21); Guthrie (1984 IV: 489 n.186); Wedberg (1958: Apéndice B); Pritchard (1995:156).

³¹⁸ “Although the intermediates are imperfect, and merely images, from the standpoint of the ideas, from the standpoint of “becoming” they have a sort of perfection, and can rightly be called perfect particulars. They participate in the ideas, but in a different way than drawn or wooden triangles participate. The latter “share in” triangularity because they possess, but only approximately (...) But the intermediate triangles share in triangularity just insofar as they possess the simple, intuitable quality “triangularity”, taken apart from their determinate quantitative features.”

operatoria de estas ciencias. Desafortunadamente, el comentario del Estagirita sobre estos *μεταξύ* no es muy extenso y hacer mayores conjeturas acerca de ellos parece arriesgado; por lo tanto, sólo nos queda analizar las críticas que aparecen la *Metafísica* para indagar más acerca de por qué Aristóteles los habría rechazado.

H. Cherniss (1944: 198), califica esta teoría de los intermedios como una “ficción que no tiene sustento histórico” (*unhistorical fiction*), es decir, una construcción derivada del análisis de Aristóteles, pero que no responde a la teoría original de Platón. Cherniss, objeta la falta de apoyo textual de esta doctrina, mientras que J. Annas agrega que ésta podría ser una especie de “racionalización” de los diversos argumentos que Platón presentó y no desarrolló (1976: 21). Lo cierto es que no poseemos de elementos suficientes en los diálogos como para defender una teoría de los *μεταξύ*, aunque tampoco para negarla³¹⁹. Lo más razonable en este caso es tomar como verdadero el testimonio y suponer que Platón efectivamente tuvo una doctrina sobre los números matemáticos como *μεταξύ*, sobre la base de la coherencia con lo expuesto sobre la teoría de las Formas y con arreglo a la crítica que luego se hará sobre esta doctrina.

13.1.2 Números Ideales³²⁰

Si aceptamos la tesis de los *μεταξύ*, hemos de reconocer que Platón habría concebido, además, la existencia de Números Ideales, que pertenecen a la esfera de las Formas puras. Éstos, en consecuencia, “no son los números matemáticos, sino los metafísicos; es decir, son por ejemplo el Dos como esencia de la dualidad, el Tres como esencia de la trinidad, y así sucesivamente” (Reale 2003: 228, sic.). En un orden de fundamentación, habríamos de pensar en estos números como la esencia de los números matemáticos, lo cual nos llevaría a concebirlos como “inoperables”, o sea, como objetos no susceptibles de operaciones matemáticas (*Metaf.* 1082b 29-36).

³¹⁹ Wedberg (1958: Apéndice D), cita los siguientes textos como prueba de los números matemáticos en Platón: *Rep.* 525c-526b; *Filebo* 56d-e; *Teeteto* 198a-d; *Fed.* 101b-d. Los textos de *República* y *Filebo* fueron citados y comentados en el capítulo anterior (*supra* §10.3).

³²⁰ En lo que sigue, usamos con mayúscula la expresión “Números Ideales” para diferenciarlo del “número matemático”.

En un pasaje del *Fedón* encontramos rasgos de esta teoría de las Formas matemáticas. En diálogo con Cebes, Sócrates afirma:

...Y a grandes voces proclamarías que no sabes ningún otro modo de producirse cada cosa, sino *por participar cada una de la propia esencia* [μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας] de que participa y en estos casos no encuentras ninguna otra causa del producirse el dos, *sino la participación en la dualidad*. y que es preciso que participen en ella los que van a ser dos, y *de la unidad lo que va a ser uno...* (*Fedón*, 101c, la cursiva es nuestra)

Tal como señalamos en el capítulo anterior (*supra* §10.3), el lenguaje de Platón en los diálogos es ambiguo, lo que deja espacio para dudar acerca del testimonio de Aristóteles. No hay, al menos en los diálogos, una posición clara respecto a si los números son Formas o no, sin embargo, el comentario del Estagirita es al menos es coherente, en este respecto, con la teoría platónica antes expuesta. Lo que sí es claro, es que se trata de una clase separada de objetos, diferentes de los entes sensibles, por un lado, y de los números matemáticos, por el otro; lo que indica que la esencia de los objetos matemáticos pertenece al ámbito de lo inteligible. En lo que respecta al análisis aristotélico, estos Números Ideales sólo aceptan la ordenación según el “antes y después”, dado que no se pueden adicionar ni restar (a diferencia de los matemáticos), ya que éstos son “cada uno de distinta especie” (*Metaf.* 1080a 15-17; 1080b 11; *E.N.* 1096a 17).

Aparentemente, Platón habría supuesto que la serie de los Números Ideales se extiende hasta el 10 (*Metaf.* 1084a 15; *Fís.* 206b 30), siguiendo quizá la huella de los pitagóricos que postularon la década como el número sagrado, o sencillamente porque consideró que debía detenerse “y lo hizo en el límite que suponía el sistema de numeración griego, simplemente decimal” (Ross 1986: 212-13³²¹). Aunque también es posible conjeturar que, a partir del 10, es posible derivar las figuras y magnitudes básicas, tal como vimos en el capítulo anterior (*supra* §10.1). Para los académicos (y hemos de suponer que también para Platón), el 2 es “la esencia de la línea” (*Metaf.* 1036b12; 1043a 31), el 3 es principio de la superficie y el 4 del sólido, de modo que los números contenidos en la τετρακτὺς (1+2+3+4), son los mismos

³²¹ Esto dejaría en pie la pregunta por las Ideas de otros números, al menos así critica Aristóteles en 1084a 25, cuando se pregunta por la arbitrariedad de terminar la serie en la Década. Ross (1986: 212) cree que no hay impedimento para que Platón haya concebido algo así como una “Endécada” como Idea del once siguiendo el método de la teoría de las Ideas.

que sirven a la generación de las Magnitudes Ideales (1084b 1; 1090b 20-23). Tal como lo hemos mencionado anteriormente, esta teoría de los Números Ideales es válida también para los objetos de la geometría pura o Magnitudes Ideales.

Al comienzo de M6, se describe este Número Ideal a partir de una clasificación general:

Pues bien, si el número es cierta naturaleza y su entidad no es sino esto mismo, como algunos afirman, sucederá necesariamente lo siguiente: o bien habrá un *número primero y otro segundo, cada uno de ellos específicamente diverso*, y esto [o] se cumple ya en las unidades, de modo que *cualquier unidad es incombinable con cualquier otra unidad, o todas ellas forman una serie continua y son combinables cualquiera con cualquiera*. como afirman que ocurre con el número matemático (en el número matemático, en efecto, ninguna unidad es diferente de la otra), *o unas unidades son combinables y otras no (...)* Por eso el número matemático se numera poniendo el dos después del uno, añadiendo un uno al otro uno; y el tres después del dos, añadiendo a los dos otro uno, e igualmente los restantes números, mientras que en esta otra clase de número [entiéndase el ideal] el Dos que va detrás del Uno es *diverso* [ἕτερα] y no incluye al Primer Uno, y la Tríada no incluye a la Diada, e igualmente los restantes Números... (*Metaf.* 1080a 15-35, la cursiva es nuestra)

El análisis de Aristóteles clasifica a los números según el tipo de unidad (μονάς) que les corresponde. De acuerdo a esto, tenemos: (i) unidades no combinables, (ii) unidades combinables unas con otras (unidades homogéneas, como las del número matemático) y (iii) unidades combinables y no combinables (es decir, combinables dentro de cada número, pero no combinables con las de otro número, 1081a 2). El término clave aquí es “combinable” (συμβλητός) que significa, en este contexto, “comparable con otro número”. Un número es combinable cuando puede ser fracción de otro, o si está incluido en aquel, p. ej. “dos” como la mitad de “cuatro”. Aquí radicaría la diferencia entre el número matemático y el Ideal. En la lectura que ofrece el Estagirita, el Número Ideal es “no combinable” (ἀσύμβλητος) debido a que las unidades de las que se compone no poseen esta propiedad³²².

En M7, Aristóteles aclara, sin embargo, que la primera de estas alternativas (i) es insostenible, dado que, si toda unidad fuera ἀσύμβλητος, “ningún número sería posible”, ni

³²² Para una lectura más detallada sobre el significado de ἀσύμβλητος, cf. Annas (1976: 165-166).

el matemático ni el Ideal (1081a 15-20). Es por ello que no tiene defensores dentro de los platónicos, quienes optaron por las alternativas (ii) y (iii) para definir al Ideal (1080b 5-9). M7 y 8 se ocupan de analizar, sistemáticamente, las razones por las cuales ambas alternativas resultan insuficientes, con lo cual se concluye la imposibilidad del Número ideal y, por fuerza, se afirma sólo la existencia del matemático (1083b 20). Como veremos a continuación, al negar el Número Ideal, Aristóteles plantea dudas, también, sobre la existencia de las Ideas, dada la vinculación que establecen los platónicos entre ambas nociones.

Los comentaristas modernos objetan las opiniones de Aristóteles sobre la base de que Platón no parece estar hablando de unidades ideales sino de universales. El asunto que debiera discutir Aristóteles es la “dualidad” y no el “dos” ideal (así, p.ej. Ross 1986: 214;). La objeción es razonable y apoyaría la tesis general de que Aristóteles presenta estos argumentos sólo para polemizar con la Academia y reafirmar su propia postura (J. Annas, sin embargo, se opone a ella, 1976: 17-18 y también P. Pritchard 1995:154-5). Independiente de la efectividad de esta crítica aristotélica, vemos que la cuestión de los Números ideales está inextricablemente conectada, o es parte esencial, de la teoría platónica según Aristóteles (en cuanto hay algún tipo de relación entre números e Ideas), lo que justifica su inclusión dentro de nuestro análisis de la *ousiología*.

13.2 Uno y Díada: derivación de los Números y Magnitudes ideales

Resta un último elemento para completar el panorama general de la teoría de las Ideas, el de los primeros principios, Uno y Díada. Aristóteles alude directamente a esta doctrina en A6 y luego la da por supuesta en toda su argumentación crítica de M y N. Comencemos por el recuento de la teoría, para esto, separamos y numeramos los distintos pasajes de A6 donde aparece mencionada:

[1] Y puesto que las Formas son causas de lo demás, *pensó que los elementos de aquéllas son los elementos de todas las cosas que son*, que lo Grande y lo Pequeño son principios en cuanto materia y que el Uno lo es en cuanto entidad. (*Metaf.* 987b 19-21, las cursivas son nuestras)

Estas escuetas palabras de Aristóteles han dado lugar a una larga e intrincada controversia entre los especialistas, pues atribuyen a Platón conceptos que no aparecen referidos directamente en los diálogos (*vid. Apéndice 1*³²³). Sin entrar ahora en esas disputas, nos atenemos al pasaje citado y leemos las conclusiones a las que llega el Estagirita. Según ellas, Platón habría concebido ciertos “principios primeros”, superiores incluso a las Ideas, ya que serían los elementos (στοιχεῖα) de éstas. Dado el orden de prioridad que ha establecido Platón (en el cual las Ideas son *anteriores* a las cosas sensibles), estos elementos serían *anteriores* a las Ideas y, por ende, anteriores a todas las cosas, lo que los constituye como principios en sentido estricto, principios supremos de todas las cosas. Platón habría denominado a estos principios, *lo Grande y lo Pequeño* (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν, llamado también *Díada indefinida*, cf. 1088a 15) y *el Uno* (τὸ ἓν), y los habría entendido al modo de principios *material y formal* respectivamente.

Es razonable suponer que las expresiones Uno y lo Grande/Pequeño (al cual llamaremos simplemente Díada en adelante) reflejan, en realidad, dos modos de considerar la unidad y la multiplicidad, contenidas en todos los niveles del ser. Este es un problema que subyace al origen de teoría de las Ideas, como vimos anteriormente (*supra* §12.2), pero que alcanza su mayor complejidad en lo que respecta a los números, entendidos como *multiplicidad de unidades*. W. Ross (1986: 219), comenta: “Al estudiar los números se dio cuenta Platón de que había que presuponer en ellos los dos elementos -el límite (que ahora denomina Uno) y lo ilimitado (que llama lo grande y pequeño³²⁴) –en los que había analizado los fenómenos sensibles en el *Filebo*”. En N1(1087b 5-6), Aristóteles confirma esta lectura, al decir que los platónicos (sin especificar claramente cuáles), establecen a los principios como una pareja de contrarios y hablan de uno de ellos –el principio material- como si fuera “lo Desigual [τὸ ἄνισον] (pues piensan que esto consiste la naturaleza de lo Múltiple [πληθος]) frente a lo Uno

³²³ Numerosos intentos de especialistas, que comienzan en los comentaristas clásicos, han intentado vincular estas nociones a conceptos similares que aparecen en los diálogos, pero hasta ahora no hay una respuesta satisfactoria o al menos una aceptada mayoritariamente. Así, el Uno se ha tendido a identificar con la Idea del Bien que aparece en la *República* (509b y ss.) y la pareja Grande/Pequeño, con el género de lo ilimitado que se menciona en el *Filebo* (24a y ss.).

³²⁴ El mismo W. Ross (1986, 218) aclara que “Lo grande y pequeño” es una expresión que denota un principio con dos características, por lo que no se trata de dos principios separados. Quizá resulte más aclaradora la expresión πληθος, pluralidad, aunque al parecer este era el nombre que usaba Espeusipo para referirse a dicho principio.

(es decir, lo igual)”. El Uno y la Díada son, entonces, la expresión *protológica* de la unidad y la multiplicidad, que están presentes, de una u otra manera, en todas las cosas.

Ahora bien, renglón seguido, Aristóteles agrega información adicional sobre la relación de éstos principios con las Ideas y especialmente con los números, especificando en qué sentido ellos son forma y materia. Citamos los dos pasajes en cuestión:

[2] En efecto, *a partir de aquéllos* [es decir, del Uno y la Díada], *por participación en el Uno, las Formas son los Números*. Y en cuanto a que lo Uno es, por su parte, entidad, y no se dice que es uno siendo otra cosa, se pronunció de un modo muy cercano a los Pitagóricos, e igual que éstos también en cuanto a que los Números son causas de la entidad de las demás cosas. (*Metaf.* 987b 22-25, las cursivas son nuestras)

Y el otro dice:

[3] Es, sin embargo, propio de él [Platón] el haber puesto una *Diada en vez de entender lo Ilimitado como uno, así como el haber afirmado que lo Ilimitado se compone de lo Grande y lo Pequeño*. Y además [se distingue en que] él sitúa los Números fuera de las cosas sensibles, mientras que aquéllos afirman que los Números se identifican con las cosas mismas y, por tanto, no sitúan las realidades matemáticas entre las Formas y lo sensible. El situar, a diferencia de los pitagóricos, lo Uno y los Números fuera de las cosas y la introducción de las Formas surgió como consecuencia de que su investigación se mantuvo en el nivel de los conceptos (sus predecesores, desde luego, no alcanzaron el conocimiento de la dialéctica); *el hacer que la otra naturaleza sea una Diada se debe, por su parte, a que de ella -como de una matriz— resulta fácil generar los números, excepto los primeros*. (*Metaf.* 987b 26-35, las cursivas son nuestras)

Además de señalar las diferencias entre Platón y los pitagóricos (de la que se habló arriba, *supra* §12.1), los textos citados permiten inferir que los principios Uno y Díada son aquellos de donde *derivan* (o se generan) los números. El primer texto es enfático, además, en afirmar que, *a partir de la interacción de estos principios*, es que *las Ideas son los Números* (τὰ εἶδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς³²⁵), puesto que los elementos, Uno y la díada de Grande y Pequeño, cumplen la función de *forma* y *materia* respecto a la generación de estas cosas. En concreto,

³²⁵ Para un comentario sobre esta expresión, cf. la nota de T. Calvo al texto (1994: 96 n.36).

Platón habría pensado que los números se podrían formar por acción del Uno sobre la Díada, que funciona como una especie de *matriz* (ἐκμαγεῖτον). El Uno es forma en cuanto delimita, la Díada es materia por su condición de indeterminada.

Dos problemas interpretativos surgen a partir de estos textos: 1) qué quiere decir esta “generación de los números” desde el Uno y la Díada y 2) cuál es la relación entre estos números y las Ideas (cuando se afirma que las Ideas son números). Pasamos a revisar brevemente ambos problemas para completar el panorama de la filosofía platónica.

1) Un pasaje de M7 (1082a 14), nos informa que la Díada indeterminada es un principio esencialmente *duplicador* (δουποιοῦς), que, al participar de lo Uno, duplica aquello que recibe (1083b 35; 1091a 10-12). Tenemos que entender la expresión “duplicar” en un sentido amplio, simplemente como una expresión general para referirse a la cualidad multiplicadora de la Díada³²⁶. De aquí se sigue que los platónicos habrían interpretado a la Díada como una especie de *material plástico* (ἐκμαγεῖτον), por esencia indeterminado, el cual recibe su determinación del Uno, el principio determinador³²⁷, lo que da lugar a los números (1091a 23-24³²⁸). Es claro, por cierto, que los números generados por estos principios no son los matemáticos ni los sensibles, sino los Ideales, lo cual se obtiene a partir del dato que dicha generación se detiene en la Década, como se mostró anteriormente (cf. 1084a 12-15). Por último, debe entenderse que esta “generación” de los números no es proceso temporal, como pareciera desprenderse del lenguaje usado en la *Metafísica*, sino que más bien hemos de entenderla como una especie de “deducción lógica” de los Números ideales a partir de sus elementos constitutivos. Se trata de la metáfora que ilustra el análisis de la estructura ontológica, que, *a fortiori*, debiera ser “aprocesual y atemporal” (Krämer 1996: 145, sic.). Para aclarar esta interacción de Uno/Díada, así como la generación de los Números, nos permitimos citar una página de Ross que lo explica de espléndida manera:

³²⁶ Merece la pena destacar que buena parte de las objeciones que se hacen en la *Metafísica* a la Díada se deben a que se la entiende sólo en el sentido estricto de “duplicadora”, es decir, capaz sólo de producir el 2. Volveremos sobre este punto en el párrafo subsiguiente (*infra* §14.3).

³²⁷ Que el Uno tiene por función “igualar lo desigual”, cf. *Metaf.* 1083b 24, 31, 1087b 34, 1091a 25.

³²⁸ De aquí se desprende respuesta a la pregunta que se hizo en el capítulo anterior (*supra* §10.3), respecto al estatuto del Uno en Platón. A partir de los comentarios de Aristóteles, podemos concluir que el Uno no es número, sino principio del número, con lo que Platón se mantiene en la concepción griega del *arithmos*, la que también comparte con el Estagirita (cf. *Metaf.* 1088a 5-6).

Si Platón hubiera pensado que la función de lo grande y pequeño era la de duplicar, entonces el único número que hubiera podido producirse por la acción del Uno sobre lo grande y pequeño sería el 2. Se podría entonces decir que el 4 era producido por la acción del 2 sobre lo grande y pequeño, y el 8 por la acción del 4 sobre lo grande y pequeño. Según eso, sólo se hubieran podido producir el 2 y sus potencias. Platón habría encomendado la producción de los demás números a algún método diferente. Sin embargo, es muy improbable que se hubiera servido de métodos fundamentalmente diferentes para la producción de números diferentes. Parece más verosímil que empleara un método único, aquel en el que el Uno, el principio del límite o determinación, impusiera sucesivos grados determinados sobre la indefinida idea unitaria (...) A mi parecer, en la generación platónica de los números ideales, hay una correspondencia exacta por una parte entre el Uno y el «límite», y por otra entre lo grande y lo pequeño y lo «ilimitado» del *Filebo*. Los números sucesivos [entiéndase los que siguen al 2] eran el resultado de aplicaciones sucesivas del límite o determinación a la pluralidad indeterminada. (1986: 241-242)

Los Números Ideales, los primeros “productos” del Uno y la Díada, serían diversas especificaciones de la interacción entre unidad y pluralidad o, mejor dicho, entre el elemento limitador y el ilimitado³²⁹. Esta lectura confirma dos cosas que ya se dijeron: primero, que los Números Ideales son cada uno “diferente en especie” y, segundo, que Platón sigue el concepto de ἀριθμός griego, pues lo entiende esencialmente como una *pluralidad determinada*. Incluso podemos decir que profundiza en esta definición, al llevar la fundamentación del número hasta sus elementos constitutivos.

2) La segunda idea que se menciona en la *Metafísica* es que las “Ideas son números”, frase que también requiere explicación³³⁰. Por el contexto de los pasajes antes citados (2 y 3), es claro que también se habla de los Números Ideales, pero lo que no queda del todo claro es si acaso Platón habría identificado a estos Números con las Ideas o si, por el contrario, las habría

³²⁹ Semejante razonamiento cabría aplicar a la producción de los Objetos Ideales de la geometría; extensión, magnitud y superficie también serían entidades derivadas del Uno y la Díada. En 1089b 10-14, se especifica esto, agregando que estos provendrían de ciertas “determinaciones” del Uno sobre la Díada, tales como lo “Largo y Corto”, de donde deriva la línea; “Ancho y Estrecho”, de donde procede la superficie y “Alto y Bajo” como principio de los sólidos.

³³⁰ Aristóteles repite en varias partes de la *Metafísica* la expresión platónica de que las “Formas son números”, a veces afirmándola (es decir, como propia de la Academia), otras, colocándola como condicional. Por ejemplo, 991b 9-10; 992b 15-16; 1073a 17; 1081a 5; 1082b 23; 1083a 17; 1086a 10-13; 1090a 16; 1091b 26.

separado. Como se dijo en el punto anterior, los Números ideales son los “primeros generados” por el Uno y la Díada, lo que significa que, de acuerdo al orden jerárquico de la teoría platónica, que ellos son *anteriores* a las Ideas (no en un sentido temporal, por cierto, sino en el orden de fundamentación). Los comentaristas antiguos confirman esta suposición, leemos dos textos para mostrar ello, el primero es de Teofrasto:

Y también Platón, al remitir las cosas a los principios, podría parecer que trata de las cosas sensibles *vinculándolas con las Ideas, y éstas, a su vez, con los números*, y que de éstos vuelve a subir a los principios, y luego desciende, a través de la generación, hasta las cosas de las que se ha hablado (*Metafísica* 6 b10-14, citado por Krämer 1996: 422. Las cursivas son nuestras)

El segundo es de Sexto Empírico:

Consideremos, por ejemplo, cómo las Ideas, que según Platón son incorpóreas, preexisten a los cuerpos, y cómo cada cosa que se genera, se genera en base a las relaciones con ellas. Ahora bien, esto, no obstante, ellas no resultan principios primeros de las cosas, desde el momento en que cada Idea singularmente considerada se dice que es una, mientras considerada junto con otra o con varias otras se dice dos, tres, cuatro, de modo que debe existir algo que está todavía por encima de su realidad, o sea, el número, por participación en el cual el uno, el dos, el tres o un número mayor se predica de ellas. (*Contra los matemáticos* X, 258, citado por Krämer 1996: 429. Las cursivas son nuestras)

Ambas citas nos muestran la jerarquía que Platón habría establecido, que va, desde las cosas sensibles, hasta los principios, pasando primero por las Ideas, luego por los Números ideales y culminando en el Uno y la Díada³³¹. La cita de Sexto Empírico sugiere, además, que la razón de la anterioridad de los Números ideales se debe a que las Ideas se manifiestan “múltiplemente”, no sólo respecto a los sensibles (como se vio más arriba), sino también respecto a ellas mismas. Un pasaje de la *República* atestigua que las Ideas se dan “como siendo muchas” (πολλὰ) al relacionarse “unas con otras” (ἀλλήλων, 476a) y en el *Sofista* se

³³¹ Es de notar que ninguno de estos comentarios menciona a los números matemáticos (como μεταξύ) pero tampoco se les descarta explícitamente. Habría que suponerlos, entonces, entre los entes sensibles y las Ideas.

explora la posibilidad de una “comunidad de Ideas” (251d y ss.). Esto último indica que las Ideas, en su base, poseen un cierto carácter “aritmético”, son unas y muchas al mismo tiempo.

Una tercera evidencia la encontramos en Aristóteles, quien plantea el asunto como una especie de silogismo hipotético: *si las Ideas no fueran números*, no sería posible, en absoluto, su existencia, pues “¿de qué principios provendrán las ideas? Y es que el Número [ideal] proviene del Uno y la Díada indefinida, y éstos se afirma que son los principios y los elementos del Número, y no es posible colocar las Ideas ni como anteriores ni como posteriores a los Números” (1081a 12-15). Si bien la última línea citada plantea dudas sobre el lugar de las Ideas (ya que su objetivo es cuestionar la teoría), lo cierto es que confirma que, para los platónicos, hay una diferencia entre Números e Ideas. A la luz de los testimonios, es razonable suponer, entonces, que los Números Ideales son *previos* a las Ideas, de lo contrario, la teoría general pierde su consistencia. Los Números serían anteriores a las Ideas en la medida en que en ellos encontramos sus *elementos constitutivos*.

Pues bien, ¿en qué consiste este mencionado “carácter numérico” de las Ideas? Dando por descontado la identificación entre Ideas y Números, es posible, al menos, definir este carácter aritmético de dos maneras:

La primera es la tesis propuesta por Toeplitz (1929), apoyada por Stenzel (1956) y Reale (2003), entre otros. Según ella, Platón habría entendido el ἀριθμός en el sentido de *relación*, en concreto como “relación articulada de magnitudes y de fracciones de magnitudes” (Reale 2003: 233); es decir, como *logoi o analogiai* (ib.) Cada número representa, entonces, una *relación determinada o proporcional, un tipo específico de relación*, como ocurre con las razones aritméticas. De aquí se sigue que cada Idea se encontraría en una determinada “posición” respecto a las otras, definida por la razón (*lógos*) que le corresponde, formando así una precisa estructura en el mundo eidético. Entendidos de este modo, los Números Ideales aportan el orden, la delimitación y la jerarquización al mundo eidético. Citamos las palabras de Hans Krämer al respecto:

La teoría de las *Ideas-número* formula expresamente la estructura de la relación de los universales sobre bases matemáticas, y, en consecuencia, reconduce, mediante reducción ontológica, los universales al ámbito de los números ideales de los cuales participan

en su determinación y en su regularidad. Los números ideales (...) desempeñan un papel de mediación en la jerarquía del ser entre los principios [Uno/Diáda] y las restantes ideas, porque representan en forma paradigmática las características del ser, o sea, delimitación, determinación y orden. (1996: 146, la cursiva es del autor)

Esta opinión encontraría apoyo en el método dialéctico de Platón, que, como hemos dicho en el punto anterior (*supra* §12.2), presupone la habilidad del filósofo para *captar las múltiples relaciones* que se dan entre las Ideas. El método contempla dos variantes que se articulan en un solo saber: la de *dividir* la Idea según sus especies (*diairesis*) y la de reunir la multiplicidad en una unidad (*synagoge*). Ambas formas de la dialéctica sólo serían posibles si es que consideramos que las Ideas poseen una cierta estructura aritmética que jerarquiza sus relaciones y posiciones dentro del ámbito inteligible. Citando a G. Reale:

El procedimiento diairético [sic.], en virtud del cual una Idea general se subdivide en las Ideas particulares incluidas en ella, y que permite distinguir la peculiaridad de cada una y su posición en el conjunto, se puede expresar numéricamente, esto es, precisamente como *relación numérica (logos)*. (2003: 234, la cursiva es del autor³³²)

La segunda manera de entender el asunto, parece derivar de algunos comentaristas antiguos y en época más actual la expresan, por ejemplo, Ross, Annas³³³ y Guthrie³³⁴. Lo central para estos autores es que Platón habría *asignado ciertos números a ciertas Ideas*, como forma de clasificarlas según sus características. En esto, Platón habría seguido un proceder similar al de los pitagóricos (como se mencionó en el texto citado arriba, 987b 23-24), con la diferencia de que los números de los que aquí se habla no son los matemáticos, sino los Ideales. W. Ross comenta: “Lo probable, entonces, no es que Platón identificara las Ideas con los números, sino más bien que asignara números a las Ideas. Es decir, que considerara algunas Ideas monádicas, a otras diádicas, etc.” (1986: 258, sic.).

³³² Esta tesis se topa con dos dificultades. La primera, y quizá la más obvia, es la dudosa identificación entre *arithmos* y *logos*, que no se condice necesariamente con lo que analizamos en el capítulo anterior. La segunda se refiere a la cuestión de la Década, que Aristóteles insistentemente ha vinculado con los Números ideales. No queda claro, en esta tesis, cuál es la relación precisa entre la Década y las Ideas. Los filósofos de Tubinga (Krämer, Gaiser, Reale), sostienen que de la Década provienen las primeras Ideas, las más generales, o *Metaideas* (las mencionadas en *Sofista*, ser, identidad, diferencia, reposo, movimiento), pero no hay apoyo textual directo de esto. Cf. La crítica de Ross a los números como *logoi* (1986: 234-236).

³³³ 1976: 68-73

³³⁴ 1992 V: 456-458

En Aristóteles encontramos ejemplos de que esta es, efectivamente, una teoría platónica (o por lo menos una defendida por el círculo de los académicos), aunque a veces pareciera hablar en favor de una identificación entre Números e Ideas. En dos pasajes de *M* (1081a 11; 1084a 14-19), se critica a los que (sin especificar cómo ni por qué) asocian ciertos Números de la Década con la Idea de hombre; así, algunos la vinculan con la díada (es decir, el dos), mientras que otros con la Tríada. Y unas líneas más adelante, se objeta a los que hablan de la Tétrada (el 4 ideal) como si correspondiera a la Idea de Blanco o de Caballo. A juicio de Aristóteles, esto llevaría al absurdo de que la Idea de hombre (el 2 o 3 como se dijo), sería “parte” de la Idea de Caballo (1084a 20-24). Por último, en 1084a 32-35, se afirma que estos pensadores trataron de explicar la generación de ciertas cosas (como el vacío, la proporción y lo impar) “sin salirse de la década” y lo propio hicieron con nociones como movimiento-reposo o bien-mal que las asociaron más directamente a los principios (1084a 32-35).

A estos ejemplos conviene agregar el que ya dijimos más arriba: la creencia platónica en el dos como *principio* de la línea, el tres de la superficie y el cuatro del sólido, lo cual indica claramente un componente aritmético en estas cosas (1090b 20-25³³⁵). Pero la referencia quizá más esclarecedora la encontramos en una página del *De anima*, donde se describe con cierto detalle el proceder de Platón (y de los platónicos) para derivar las Ideas de los números. El pasaje en cuestión refiere el asunto de los números al tema general del conocimiento y el alma, por lo que conviene leerlo completo para extraer algunas conclusiones:

De manera similar se especifica, a su vez, en el tratado denominado *Acerca de la Filosofía*, que el animal [ζῷον] en sí deriva de la Idea de Uno en sí y de la longitud, latitud y profundidad primeras, siendo el proceso análogo para todo lo demás. También, y según otra versión, *el intelecto es lo Uno* mientras que *la ciencia es la Díada*: ésta va, en efecto, de un punto de partida único a una única conclusión; *el número de la superficie es, a su vez, la opinión y el del sólido es la sensación*: se afirma, pues, que *los números constituyen las Ideas en sí* y los principios y, además, que proceden de los elementos y que ciertas cosas se disciernen con el intelecto, otras con la ciencia, otras con la opinión y otras con la sensación. *Estos números, por lo demás, son las ideas de las cosas*. Y puesto

³³⁵ Se ha discutido si esta tesis se le atribuye exclusivamente a Jenócrates (así, por ejemplo, T. Calvo en su traducción), pero la expresión que antecede a la cita (“los que afirman la existencia de Ideas”) prueba que también se incluye a Platón en ella.

que el alma les parecía ser a la vez principio de movimiento y principio de conocimiento, algunos llevaron a cabo una síntesis de ambos aspectos, afirmando que el alma es *número que se mueve a sí mismo*. (404b 20-30, la cursiva es nuestra)

La cita ha sido objeto de discusión³³⁶, pero eso no le resta valor para nuestro propósito. En ella se establecen relaciones entre Números, líneas, superficies, sólidos e Ideas. El procedimiento consiste en aplicar *ciertos números a ciertas Ideas*, así, por ejemplo, el intelecto se vincula con el Uno, la ciencia con el 2, la opinión con el 3 y la sensación con el 4. A su vez, cada uno de estos elementos se relaciona con alguna de las Magnitudes Ideales, punto, línea, superficie y sólido. La explicación de semejante teoría se refiere al *modo de ser* o la característica que exhiben estas Ideas: el intelecto (νοῦς) capta su objeto como *uno* (de ahí su relación con el punto ideal), la ciencia es el dos porque avanza según *dos puntos* (premisa y conclusión, como la línea), la opinión tiene *tres términos* (una premisa y dos posibles conclusiones, igual que la superficie) y la sensación se refiere al cuatro porque su conocimiento es de objetos sólidos. Lo propio se puede decir del ser viviente que *deriva* de la Idea del Uno y de la “Longitud, Latitud y Profundidad primeras”, es decir, de las Magnitudes ideales³³⁷.

Una idea muy similar la encontramos en Teofrasto, aunque la doctrina señalada es algo imprecisa:

Pero hoy, la mayor parte de los filósofos se lanza sólo hasta cierto punto, y aquí se detiene; y así precisamente obran también *los sostenedores de lo uno y la dualidad indeterminada*. En efecto, después de haber deducido los números, las superficies y los sólidos, omiten casi todas las cosas y se empeñan en esclarecer solamente esto: que *algunas cosas derivan de la dualidad indeterminada –por ejemplo, el lugar, el vacío y el infinito–, y que otras, en cambio, derivan de los números y de lo uno –por ejemplo, el alma y algunas*

³³⁶ Porque parece referir la doctrina de las Ideas-Número a un cierto tratado *Acerca de la filosofía* (περὶ φιλοσοφίας) del cual muy poco sabemos. L. Robin (1908: 307 n.273 IV) considera que se habla de las *agrapha dogmata* de Platón y relaciona todo el pasaje con *Fís.* 209b 15. H. Cherniss (1944: 566-567), por su parte, ve en esto una referencia más bien al diálogo perdido de Aristóteles, *Acerca de la filosofía*, donde se discuten las opiniones de los filósofos anteriores. Para el propio Cherniss, entonces, toda esta cita del *De anima* se refiere más a Jenócrates que a Platón. No obstante, Cherniss parece pasar por alto que el pasaje en cuestión (404b 15-20) habla expresamente de Platón y que líneas más adelante (ll. 30 y ss.) introduce a otros pensadores que discrepan con esta opinión.

³³⁷ Quizá esta sea la razón por la que los platónicos asociaban al ser humano con la Idea de 3, como se dijo antes.

otras cosas-, y hacen generar a la vez el tiempo, el cielo y numerosas cosas, pero del cielo y de las restantes cosas, después, no hacen mención alguna. (*Metafísica* 6 a23-b4, citado por Krämer 1996: 422, las cursivas son nuestras)

Las referencias a esta doctrina platónica de las Ideas-número son escasas y fragmentarias, como podemos ver, por lo que aventurarnos más allá parece arriesgado. Lo que sí nos parece más seguro es quedarnos con la noción general: aquello que Aristóteles pone en entredicho de Platón no se reduce sólo a las Ideas, sino que supone una teoría de los principios (Uno/Diada), así como una teoría de Números y Magnitudes Ideales de las cuales derivan tanto las Ideas mismas como el resto de los entes sensibles (incluidos los entes matemáticos intermedios). A partir de estas consideraciones, vamos al último punto a discutir en este capítulo, las críticas a las Ideas como principios.

§14 Los textos críticos contra las Ideas: A, M y N

Si bien hemos definido la unidad de la *Metafísica* desde la perspectiva de una aclaración conceptual del concepto de separación de la sustancia, la crítica más detallada contra quienes postulan sustancias separadas (=Platón y la Academia) se encuentra en ciertos textos que hemos denominado “críticos” y que se pueden reducir, principalmente³³⁸, a algunos capítulos de los libros A, M y N. En lo que sigue, discutiremos los puntos que nos parecen centrales de esta crítica, teniendo en cuenta el análisis que ya hemos presentado. Lo que nos interesa ahora es resolver las principales razones expuestas por Aristóteles contra las Ideas platónicas como sustancias, es decir, como principios (tal como ya se hizo con los números), con lo cual completamos el itinerario propuesto en *Metafísica* M1 y completamos el bosquejo de la *ousiología* aristotélica anunciado desde el inicio.

Para efectos de esta presentación, es posible resumir las principales objeciones de Aristóteles contra las Ideas en cuatro grupos: (1) críticas al método de los platónicos para probar la existencia del plano eidético, (2) función causal (*etiología*) de las Ideas, (3) función epistemológica de las Ideas y (4) teoría de los principios y la derivación de las Ideas. Todos

³³⁸ Aunque no exclusivamente, pues, como veremos en este apartado, también es preciso tener en cuenta otros lugares de la *Metafísica* (por ejemplo, B y Z), que iremos señalando según corresponda.

estos puntos giran en torno a la exposición de la teoría que se ha presentado en A6 (y que hemos tratado en los puntos anteriores), de modo que la cuestión general de los números y principios (Uno/Díada) será esencial para comprender adecuadamente este análisis.

14.1 Los argumentos académicos para llegar a las Ideas

El primer grupo de críticas³³⁹ tiene como punto central la respuesta a la pregunta, ¿por qué es necesario suponer un ámbito de sustancias *separadas* (de diferente especie y subsistentes) como explicación de los entes sensibles? Ya vimos que para Platón esta cuestión surge como consecuencia de la explicación del devenir: lo que cambia sólo se puede explicar a partir de realidades inmutables que trascienden la realidad sensible. Sin embargo, objeta Aristóteles, el resultado de esto fue la *multiplicación innecesaria de la realidad*, ya que se introdujeron objetos “de distinta naturaleza” (ἕτερα³⁴⁰), tantas como el número de cosas que quisieron explicar (990b 1-5; se repite en 1078b 34). A juicio de Aristóteles, el procedimiento es tan absurdo³⁴¹ que se asemeja al de alguien que, no pudiendo contar las cosas porque son pocas, cree que puede hacerlo si es que aumenta su número (ib.). Un argumento similar se aplica a los entes matemáticos, tal como se vio en el capítulo anterior, donde se acusa a los platónicos de “amontonar” muchos objetos inteligibles sin razón aparente (1076b 28, *supra* §11.1³⁴²).

Como señalamos al comienzo de este capítulo (*supra* §12.1 y 12.2), en el trasfondo de la teoría platónica se encuentra (injustificadamente según Aristóteles), la creencia de que “para cada multiplicidad existe algo que se denomina del mismo modo” y que esto es una Idea (990b 5-8). En Z16 (1034a 30-34) ya se anunció una objeción similar: los académicos creen resolver la explicación del mundo sensible a partir de la introducción de entidades

³³⁹ En esta sección usaremos como referencia las tesis de una obra perdida de Aristóteles conocida como *Acerca de las Ideas* (περὶ ἰδεῶν), recogidas en el comentario de Alejandro de Afrodisias a la *Metafísica* (*Fragmenta selecta*, 1955; edición castellana, Gredos 2005). De inestimable importancia son, además, los comentarios de G. Fine (1993) a los argumentos del περὶ ἰδεῶν, que aquí recogemos en lo esencial. También hemos encontrado ayuda en el tratamiento general del asunto de J. Cleary (1995: 159-198), M. Loux (2009: 186-196), D. Frede (2012) y M. Crubellier (2012).

³⁴⁰ En 997b 5-10, se aclara que, para los platónicos, la única diferencia entre las Ideas y las cosas es que aquéllas son “eternas” (αἰδία), mientras que éstas son corruptibles. El problema, más bien, es que al mismo tiempo se sostiene que las Ideas y las cosas se identifican, porque ellas se entienden como sustancias.

³⁴¹ En *Metaf.* K, dice incluso que esta tesis se encuentra “más allá de lo razonable” (ἐκτὸς τῶν εὐλόγων, 1060a 18).

³⁴² D. Frede (2012: 276) y M. Boeri (2012:198), comparan este procedimiento aristotélico con el de la navaja de Ockham (Frede la denomina *Aristotle's Razor*).

incorruptibles a las cuales agregan el adjetivo “mismo” o “en sí mismo” con “la esperanza ilusoria de acertar con su causa” (Mittelman 2010: 872).

En estos pasajes, Aristóteles alude al procedimiento formulado por los platónicos y conocido, desde los comentaristas antiguos, como el argumento de “lo uno sobre los muchos” (990b 8, 991a 1³⁴³). Nos servimos de las palabras de G. Reale para resumirlo:

Si hay muchos hombres y cada uno de ellos es precisamente hombre, y si hay pues alguna cosa que se predica de cada uno y de todos los hombres sin ser idéntico a cada uno de ellos, separado de ellos y eterno, y que justamente como tal pueda predicarse de todos los hombres numéricamente diferentes, de manera idéntica. Y precisamente este «uno que está más allá de los muchos», y que los trasciende y es eterno, es la Idea. (2003: 189, cf. el Comentario de Alejandro, *in arist Metaph.*, 80. 8-15).

Lo que Aristóteles pone en cuestión aquí es el método de los platónicos para dar con la existencia de Formas trascendentes, que se basa en que, si existe un elemento común a un grupo de objetos, entonces éste debe existir separado de ellos y ser eterno (Fine 1993: 104; Crubellier 2012: 325). El punto en cuestión para Aristóteles no es la existencia de universales, sino más bien de *cierto tipo de universales*, a saber, aquellos que plantean los platónicos como separados, es decir, como sustancias. En los *Analíticos segundos* leemos en qué se basa esta discrepancia:

Así, pues, no es necesario que las especies o un *cierto uno* [ἓν] existan *al margen de las múltiples cosas* [παρὰ τὰ πολλὰ] para que haya demostración, *pero sí es necesario que sea verdadero decir lo uno acerca de las múltiples cosas* [ἓν κατὰ πολλῶν] *pues no existiría lo universal* si ello no fuera < así>; y si no existiera lo universal, no habría < término> medio³⁴⁴, de modo que tampoco demostración. Por tanto, es preciso que haya algo uno e idéntico, *no homónimo*³⁴⁵, en la pluralidad. (77a 5-9, las cursivas son nuestras)

³⁴³ Si acaso Platón efectivamente usó el argumento de “lo uno sobre los muchos” para llegar a las Ideas es tema discutido. Como se dijo, en el punto anterior, al parecer este sería un proceder que aparece, al menos, en *República* VI (y quizá también en X, 596a), pero no es seguro si se encuentra en los diálogos tardíos. Según consta en la *Metafísica* (1078b 16-30), este habría sido el método usado por Sócrates para llegar a las virtudes, sin que ello lo llevara a pensarlas como separadas. Para una discusión detallada de este asunto, cf. Fine (1993: 116-119), Crubellier (2012: 324-26).

³⁴⁴ Entiéndase término medio del silogismo.

³⁴⁵ Cf. la expresión ὁμώνυμος que se usa para hablar de las Ideas, *Tim.* 52a. Se entiende, por contraste, que lo “no homónimo” hace referencia a la sustancia aristotélica (*supra* §2.2 y 4).

A juicio de Aristóteles, es *necesario* [ἀνάγκη] que se diga o se predique *algo uno sobre una multiplicidad*, es decir, que “exista” (de algún modo) el universal, entre otras cosas, porque de esto depende el silogismo demostrativo o en general la ἀπόδειξις. El asunto, más bien, se refiere al *modo* en que los platónicos entienden este uno, es decir, a su naturaleza. En otras palabras, el argumento académico de “lo uno sobre los muchos” prueba que hay universales, pero no que ellos sean Ideas (Fine 1993: 103³⁴⁶).

La consecuencia de la aplicación de este método platónico ya la vimos arriba: la multiplicación de entidades, que llevaría, incluso, a considerar como sustancias muchas cosas que la misma Escuela ha negado. Aristóteles consigna tres cosas que según los platónicos no serían Ideas³⁴⁷, pero que, de acuerdo a su propio argumento de “lo uno sobre los muchos”, se verían obligados a reconocer: (i) los objetos de ciertas ciencias, (ii) las negaciones, (iii) cosas corruptibles (φθαρτῶν³⁴⁸) y (iv) términos relativos (*Metaf.* 990b 10-16; 1079a 5-10³⁴⁹).

Renglón seguido, Aristóteles apela a argumentos similares al de “lo uno sobre los muchos” que habrían usado los platónicos para llegar a la conclusión de que existen Formas. Estas razones (detalladas en el περὶ ἰδεῶν, según Alejandro), explican la existencia de Ideas a partir de la necesidad del conocimiento (por eso es que son llamados de forma genérica como “argumentos según las ciencias”, Fine 1993: 66-67). El supuesto que hay detrás de ellos, como se dijo más arriba (1078b 14-15), es que, para que exista conocimiento, debe haber algo que no cambie, *diferente de las cosas sensibles*, lo cual identificamos como una Idea o Forma (Alejandro, *in arist Metaph.* 79. 3-11). Los argumentos en cuestión, sin embargo, no

³⁴⁶ Una vez más se aprecia aquí el *dictum* que anunciamos desde el principio de la investigación: Aristóteles *acoge parcialmente* la teoría platónica sobre el universal (Correia 2011). De modo que en este punto hay, efectivamente, una *corrección* desde la teoría de la sustancia.

³⁴⁷ Debe entenderse aquí “cosas que para algunos platónicos” (como el propio Aristóteles) no serían Ideas. Como hemos visto anteriormente, Platón sí concede el título de Ideas, por ejemplo, a relaciones como “lo igual” (*Fed.* 73-74).

³⁴⁸ El argumento platónico parece deducir la existencia de Ideas a partir de la evidencia de que podemos seguir pensando en un objeto aún después de desaparecido (así por ejemplo en *Banquete* 211b, las cosas bellas desaparecen y la belleza no). Pero Aristóteles replica que el argumento prueba también la existencia de Ideas de cada una de las cosas percibles (por ejemplo, la existencia de una Idea de Platón o de Sócrates). Cf. Ross, (1958 I: 194), Alejandro, *in Met.* 82. 1-7.

³⁴⁹ Siriano en su *Comentario* a M (107.8-38), reitera esta clasificación y agrega que para los académicos no hay Forma de cosas tales como “accidentes” (p.ej. “lo blanco en X”), “entes compuestos” o sus “partes” (como cabeza o mano).

alcanzarían su objetivo por razones similares al anterior, pues llevarían, a lo sumo, a probar la existencia de universales, mas no de Ideas como pretenden (Fine 1993: 79).

Para cerrar este primer conjunto de críticas, en A9 se alude a una última complicación que surge del argumento de “lo uno sobre los muchos”, y que daría lugar a una regresión al infinito en las Ideas. Nos referimos al célebre argumento conocido como “el tercer hombre”, según la propia expresión de Aristóteles (*Metaf.* 990b17, 1079a 13, 1039a 2, 1059b 8³⁵⁰). Alejandro, en su *Comentario*, recoge la versión del argumento que probablemente da el Estagirita en el *περὶ ιδεῶν*:

El tercer hombre también se demuestra de la siguiente forma. *Si lo predicado verdaderamente de determinada pluralidad existe también como una realidad diferente, aparte de las cosas de las que se predica y separado de ellas* -pues esto es lo que creen demostrar los que afirman las Ideas; en efecto, por esto existe, de acuerdo con ellos, un hombre en sí, porque el hombre se predica verdaderamente de una pluralidad de hombres particulares y es diferente de los hombres particulares- si esto es así, existirá un tercer hombre. (84. 21-27, las cursivas son nuestras)

Y renglón seguido concluye:

Efectivamente, si el predicado es distinto de las cosas de las que se predica y subsiste por sí mismo, pero el hombre se predica tanto de los hombres particulares como de la Idea, existirá un tercer hombre aparte de los hombres particulares y de la Idea. Pero, igualmente, existirá también un cuarto predicado de éste, de la Idea y de los hombres particulares, e igualmente también un quinto, y así hasta el infinito. (84. 27-85.3)

En el análisis aristotélico, el argumento del tercer hombre se desprende de la conjunción de varios principios sobre los que se basa la teoría de las Ideas, en especial de los postulados 2, 3, 4 y 6 que mencionamos en el párrafo anterior (*supra* §12.1). La conjunción de estos principios daría lugar a una contradicción que afecta el fondo de la teoría misma. Según

³⁵⁰ El argumento en cuestión ha sido largamente discutido por los especialistas. Cherniss (1944: 292) indica que, según algunos, el tercer hombre habría sido formulado por primera vez por un tal Polixeno (quizá un sofista contemporáneo de Platón, cf. Ross 1958 I: 195). El capítulo de G. Fine (1993: 203-241), el artículo de G. Vlastos, *The Third man argument in the Parmenides* (1954: 319-349) y la réplica de R.S. Blüch, *Parmenides and the third man* (1956: 29-37), son algunos de los estudios más comprehensivos sobre este tema.

vimos, el postulado 2 (*Una cosa es X si y sólo si participa de la Idea X*), se obtiene a partir del argumento de “lo uno sobre los muchos”, como se mostró respecto a un pasaje de la *República* (596a) y esto nos lleva al postulado 3 (*No hay dos Ideas para una misma cosa*), lo que se conoce también como el postulado de la “unicidad” de las Ideas (*Rep.* 507a; *Fedro* 249b). El postulado 4 (*Una Idea no es ninguna de las cosas que participan de ella*) es una consecuencia necesaria de 2 y 3, como queda en evidencia por las cualidades que se le asignan a las Ideas (inteligibilidad, incorporeidad, inmutabilidad), por esto es que se habla de ellas como “separadas y distintas” de las cosas (principio de *no identidad* entre Ideas y particulares).

Sin embargo, el propio Platón en sus diálogos introduce un nuevo postulado, el denominado 6 (*La idea de X es también X*), cuando piensa a las Ideas como *modelos* o *paradigmas* a los que aspiran asemejarse los sensibles (el también llamado principio de *autopredicación de las Ideas*³⁵¹). Se pueden aducir varios ejemplos de esto en los diálogos, así, en *Hippias Mayor* (288d-289c), se sugiere que la Belleza es “lo más bello” y lo mismo en *Banquete* (210b-211d); en *Protágoras* (330c) se afirma que “la justicia es justa” y en *Fedón* (74a-d) donde se refiere a la igualdad como lo “absolutamente igual”³⁵². De aquí infiere Aristóteles la contradicción: si lo que se dice (se predica) de los particulares es distinto de ellos (postulados 2 y 3), lo que se dice de las Ideas también lo será (postulado 6³⁵³), esto nos conduce a un postular una nueva Idea (que de razón de la anterior) y así *ad infinitum*³⁵⁴. Al reconocer que hay predicación respecto de las Ideas, aparece una regresión infinita de Ideas como consecuencia necesaria de la teoría. En el ejemplo usado por Aristóteles, se habla del “tercer hombre”, es decir, la tercera Idea de hombre que se sigue de la Idea “original”, aquella que en primer lugar se predica de los particulares³⁵⁵.

³⁵¹ Vlastos (1954: 324).

³⁵² Ejemplos adicionales: *Parm.* 129a-130a (la Semejanza no puede ser desemejante en ningún sentido), *ib.* 132a (respecto a la Grandeza) y 134a (sobre la Ciencia en sí). Es claro que estos últimos casos se encuentran en el contexto de la crítica que se hace en el diálogo, lo que indica que Platón ya previó esta dificultad en su teoría.

³⁵³ Entendiendo, por supuesto, a la Idea como un particular más.

³⁵⁴ En *Metaf.* 991a 1-5 y 1079a 34 se da un razonamiento similar: “si la Forma de las Ideas y de las cosas que participan de ellas es la misma, habrá alguna Forma común (a aquéllas y a éstas)”.

³⁵⁵ Se entiende aquí que el “primer hombre” del argumento es el individuo sensible (Fine 1993: 216).

Este argumento no es exclusivo de Aristóteles (hay también una versión de Eudemo³⁵⁶), pero quizá la más relevante es la del propio Platón, que prueba que se trata de un razonamiento ya conocido por él y por el resto de los académicos. En *República* (597c-d), se usa como ejemplo la “tercera cama” (distinta de las fabricadas y representadas³⁵⁷); mientras que en *Timeo* (31a) se alude a una regresión infinita para explicar las cosas de este mundo. Es en *Parménides*, no obstante, donde más se explora esta dificultad de la teoría, con dos ejemplos similares al de Aristóteles. El primero (132a-b), considera la Idea de Grandeza: si la pensamos como el rasgo o carácter (ιδέα) común a un conjunto de cosas que decimos son grandes, entonces, concluye Platón, debe existir una “nueva Idea de Grandeza” en virtud de la cual todo el resto (es decir, los particulares y la Idea) adquiere ese carácter. Si esto es así, las Ideas ya no son unidad, sino una *multiplicidad indefinida* (ἄπειρα τὸ πλῆθος, 132b). El segundo ejemplo (132d-133a), toma la Idea de Semejanza y tiene la misma estructura del anterior: para que exista semejanza ha de existir una Forma correspondiente y, para que exista ésta, una tercera Forma, lo que da lugar a un regreso infinito³⁵⁸. El cuidado análisis de la prof. Fine, muestra que, tanto la versión platónica como la aristotélica del tercer hombre, corresponden formalmente al mismo argumento (1993: 223-224³⁵⁹).

Sin entrar en la discutida cuestión de la eficacia del argumento del tercer hombre³⁶⁰, lo que nos importa ahora destacar es que, para Aristóteles, la inconsistencia de la postura platónica se basa, sobre todo, en el postulado 4 de su teoría, el de no identidad, que supone la separación de las Ideas y su diferencia respecto a los particulares. En *SE* (178b 35 y ss.), Aristóteles precisa que el argumento del tercer hombre no surge sólo de la separación, sino, más bien, del supuesto (platónico) que dicha separación es *de una sustancia*. Los predicados universales de las cosas no pueden ser sustancias, sino categorías, como se mostró en Z 6, 13

³⁵⁶ También comentado por Alejandro, ib. 83. 34 y 85. 9-12.

³⁵⁷ Nótese que este argumento no es exactamente el mismo que el del tercer hombre, pero guarda similitud en su estructura (Ross 1986: 272). G. Fine, ve este ejemplo de la cama como una especie de salida al tercer hombre (1993: 237).

³⁵⁸ En general, parece haber consenso en que el argumento del tercer hombre no significó mayor mella en la teoría platónica, como lo prueba, por ejemplo, el hecho de que las Ideas todavía aparecen el *Timeo*, en el mismo pasaje donde se alude al regreso *ad infinitum* (31a-b). De esta opinión son, entre otros, Wedberg, (1958: 36-40), Annas (1976: 13-14), Cherniss (1944: 293), Guthrie (1984 V: 62), Frede (2012: 291-2), Ross (1986: 108-110). Este último sostiene que a lo sumo el argumento del *Parménides* habría llevado a Platón a reconsiderar los conceptos de “participación” e “imitación”, pero en ningún caso a abandonar las Ideas (de esta manera se puede leer la conclusión del *Parménides* 135b-d).

³⁵⁹ Bluck (1956:30), discrepa de esta opinión y sostiene que el argumento del tercer hombre no aplica a Platón.

³⁶⁰ Cherniss (1944: 294 y ss.; 1962: 70).

y 14 respecto al género, ya que *cada cosa se identifica con su sustancia* (*Metaf.* 1031b 19; 1038b 10; 1039b 15³⁶¹, cf. *supra* §7). En virtud de esto es que Aristóteles concluye:

Así, pues, es manifiesto que no hay que conceder que sea un *esto* [entiéndase una sustancia] lo que se predica en común sobre todas las cosas, sino que, o bien significa *cual*, o *respecto a algo*, o cuanto, o alguna de las cosas de este tipo. (*SE* 179a 8-10, las cursivas son nuestras)

La réplica de Aristóteles al tercer hombre consiste en clarificar el postulado 4 de la teoría de las Ideas (separación no implica necesariamente no identidad³⁶², cf. *supra* §7.3), lo que lo lleva a negar el postulado 6 de la *autopredicación* (ya que, al decir que los universales no son sustancias, vuelve irrelevante este postulado). El argumento del tercer hombre afianza la concepción aristotélica de la sustancia, llegando a probarla, esta vez, desde la perspectiva semántica (al mostrar que en la predicación hay un orden de prioridad en el que la sustancia cumple el rol de sujeto y no de predicado³⁶³).

14.2 Las Ideas como causas y objetos de conocimiento

El segundo y tercer grupo de críticas contra los platónicos se pueden abordar en conjunto porque parten de una premisa común: suponen la ineficacia de las Ideas, tanto en el orden *etiológico* como en el *epistemológico*. Antes de revisar las razones aducidas, leamos la conclusión de Aristóteles:

Pero la aporía más importante con que cabe enfrentarse es: *¿de qué sirven las Formas para las cosas sensibles*, tanto para las eternas [entiéndase, los cuerpos celestes] como para las que se generan y corrompen? Desde luego, *no son causas ni de su movimiento ni de cambio alguno suyo. Pero es que tampoco prestan auxilio alguno ni en orden a la ciencia de las demás cosas* (no son, en efecto, su entidad: si lo fueran, estarían en ellas), ni respecto de su ser, toda vez

³⁶¹ De aquí se desprende también la crítica hecha anteriormente a los términos relativos: lo igual no puede ser una sustancia, pues la sustancia no es relativa (*pros tí*), sino una realidad subsistente por sí (*kath' autó*). Cf. Fine, (1993: 183-196).

³⁶² Según vimos en el caso de la separación como abstracción al final del capítulo segundo.

³⁶³ El hecho que las Ideas platónicas sean *predicables* es una crítica común dentro de *Metafísica Z*, cf., por ejemplo, 1031b 10-18. Volveremos sobre esta cuestión, *infra* §14.3. Que la forma aristotélica resulta ser inmune al argumento del tercer hombre, cf. Mittelmann (2010: 875-6).

que no son immanentes en las cosas que de ellas participan. (991a 9-14 y 1079b 11-18, la cursiva es nuestra)

Lo que aquí se cataloga como “la aporía más importante” de la teoría de las Ideas se refiere precisamente a su utilidad: ¿cuál es –se pregunta Aristóteles- esta utilidad si es que se ha negado su condición de sustancias? Como han mostrado los argumentos anteriores (en especial el del tercer hombre), las Ideas platónicas no califican dentro de las condiciones propuestas para la sustancia, principalmente porque se encuentran “separadas” (χωρίς) de las cosas de las que son sustancia³⁶⁴. En virtud de esto, es que ahora se pone en cuestión su función respecto a los entes particulares. Si es que no son sustancias, ¿cómo es que los platónicos las entienden como causas de la generación y principios del conocimiento?

a) Ya vimos que para Platón las Ideas son causas, en el sentido amplio de la palabra (*supra* §12.2), pero Aristóteles aclara que éste se sirvió sólo de dos causas: la formal y material (*Metaf.* 988a10), entendiendo que las Ideas son el “qué-es” (τί ἐστιν) de los entes sensibles (y el Uno el “qué-es” de las Ideas), mientras que la Díada cumple la función de principio material como ya se mostró anteriormente. La crítica de Aristóteles, por lo tanto, se dirige ahora a las Ideas en tanto causas eficientes y finales. La pregunta en cuestión es: ¿cómo pueden mover entidades que se han definido como *separadas* de los entes sensibles? La crítica (como muchas de las que hemos visto y veremos en esta sección), tiene aciertos y desaciertos³⁶⁵. No parece justo decir que Platón olvidó por completo la causa eficiente (como se deja ver en 991a 23), dado que en *Filebo* (30b y ss.), *Político* (269c-d) y *Timeo* (28c y ss.), se dibuja con claridad la figura de un artesano (o *demiourgos*) como causa del movimiento³⁶⁶; y lo propio se podría decir de la causa final, que aparece expresada en el conocido símil del sol de *República* VI (505a; 508e). Pero también es cierto que, en estos casos, Platón piensa dichas causas como *diferentes* y *separadas* de las Ideas, y este pareciera ser precisamente el

³⁶⁴ Recordemos, una vez más, que Aristóteles llega a las condiciones que definen a la sustancia en Z 1-3, (en especial en 1029a 26), donde se la define como algo *separable* y *determinado*. En los argumentos de A9 y M4-5 parece estar dando por supuestas estas características de la οὐσία y se concluye que las Ideas platónicas no concuerdan con ellas.

³⁶⁵ Ross (1986: 282), la considera una objeción mayormente polémica, que tiene por objeto intensificar las diferencias entre ambos filósofos.

³⁶⁶ Ya en *Fedón* (97b-e y 99c) se reconoció la necesidad de la causa eficiente (y final) al criticar a Anaxágoras. En *República* (507c) se refiere al “artesano de los sentidos” y en 530a hay una noción similar cuando se habla del “artesano del cielo”. El ya citado argumento de la “tercera cama” (*Rep.* 597c) también refiere a un dios/artesano.

flanco sobre el que recaen las objeciones de Aristóteles (Frede 2012: 292-3). El principio “agente” que suponen los platónicos no logra explicar el movimiento, si es que éste tiene en cuenta a las Ideas como sus paradigmas.

En concreto, la crítica dice que es imposible que las cosas “proviengan de las Formas” (ἐκ τῶν εἰδῶν, *Metaf.* 991a 19, 1079b 24), en el sentido en que decimos que algo proviene o se deriva de algo. A juicio de Aristóteles, las Ideas, por sí solas, no son capaces de producir³⁶⁷. El argumento se refiere a los significados del término “provenir de” (ἐκ τινος), desarrollados en Δ24 y próximos a los de ἀρχή y αἰτία que hemos visto antes (*supra* §3.1).

El énfasis de los argumentos ahora expuestos en A9 y M5, recae en las acepciones de ἀρχή que se refieren al origen del movimiento y más en específico recaen sobre la noción de “participación” desarrollada en los diálogos. La réplica del Estagirita es que decir que las cosas “participan” de las Ideas, como si fueran sus modelos eternos, no es sino “hablar con metáforas vanas y poéticas” (991a 22-23; 992a 28; 1045b 8-10), tal como los pitagóricos hablaron antes de imitación de los números (987b 11). El concepto mismo de “participación” no es claro, pues, como quedó visto en el argumento del tercer hombre, da lugar a una regresión infinita que no explicaría cambio alguno en las cosas (991a 30-32³⁶⁸). En consecuencia, la introducción de un “agente” que actúa teniendo en vista a las Ideas no logra resolver el problema, sino que pareciera oscurecerlo aún más. En efecto, la causalidad eficiente no requiere de Ideas, separadas de las cosas, como queda demostrado por el hecho de que algo puede producirse aún sin que exista un modelo eterno del cual participa (“puede existir un individuo semejante a Sócrates, exista él o no”, 991a 23-28³⁶⁹). Nuevamente, la respuesta de Aristóteles a la causalidad tiene en cuenta su propia noción de sustancia, en este caso, de la sustancia entendida como compuesto y como acto, los requisitos necesarios para producir movimiento (cf. 1071a 20, *supra* §8.2).

b) El tema de la causalidad final de las Ideas, lo aborda Aristóteles desde la perspectiva del conocimiento, partiendo del supuesto de que las ciencias y el entendimiento, tienen en vistas

³⁶⁷ Una queja similar la encontramos en Vlastos (1969: 307-309), las Ideas, consideradas en sí mismas, no sirven más que para “clarificar” el “qué” de algo, pero no el “por qué”.

³⁶⁸ Sobre la imposibilidad de avanzar indefinidamente en la cadena de causas, cf. *Metaf.* 994a 9-20.

³⁶⁹ Leer el argumento aristotélico de esta manera explicaría el aparente anacoluto de la línea 991a 22 (y luego de 991b 4-5) y dejaría en mejor pie la crítica contra las Ideas.

al fin como su causa principal (*Metaf.* 1013a 23; *E.N.* 1094a). Tampoco aquí las Ideas pueden ser consideradas como causas, debido, sobre todo, a que los platónicos las han colocado en un lugar secundario, bajo los Números y sus principios³⁷⁰. Según esto, el conocimiento filosófico ya no se dirige a las Ideas, sino a los Números, con lo que se transforma a la filosofía en una especie de matemática y al filósofo en una especie de “matemático superior” (992a 30-35³⁷¹).

De aquí en más, las críticas de A9 contra la causalidad final de las Ideas y su función cognoscitiva se basan en su asociación con los Números ideales y los principios Uno y Díada, lo cual compromete, por cierto, su definición como sustancias. La tesis de fondo de Aristóteles es que, si aceptamos los postulados platónicos acerca de los principios, se siguen inconsistencias que afectan a la definición misma de las Ideas y sus características como objetos de conocimiento y como causas de las cosas.

La admisión de los principios nos lleva a sostener que lo *primero* (πρῶτος) no es la Idea, sino el Número (Ideal), y que, por lo tanto, lo “relativo es [anterior] a lo que es por sí” (990b 20-21). Aristóteles entiende aquí al ἀριθμός en el sentido griego como “número-de” (cf. *supra* §10), es decir, lo entiende como un término “relativo-a” y por ello establece que lo primero para los platónicos ya no es la sustancia, sino un accidente de ella, en este caso un término relativo. Esto pone en cuestión la tesis platónica de las Ideas como términos intencionales del pensamiento (lo que Alejandro denomina el argumento platónico “fundado en el pensar”³⁷²) y fuerza la conclusión de que el objeto último del pensamiento ya no serían las Ideas, sino los elementos de ellas, a saber, el Uno y la Díada (992b 14-24³⁷³).

³⁷⁰ Ross (1958 I: 208), entiende que la crítica de 992a 33 se dirige principalmente a Espeusipo y aduce otro pasaje (1069a 35) como prueba.

³⁷¹ Cf. *República* 531 d-e.

³⁷² Recordemos que, en el punto anterior, mencionamos los argumentos “según las ciencias” que Alejandro comenta aludiendo al περὶ ἰδεῶν y que concluyen que, para que exista conocimiento, deben existir entidades inmateriales a las cuales llamamos Ideas o Formas. Alejandro aduce una explicación adicional de los platónicos, que va en esta línea, y a la que denomina “argumento fundado en el pensar” (81. 25-82. 7). Según esta demostración, el pensamiento requiere de “algo que es” como su término intencional y que esto existe “aparte y separado de las cosas”.

³⁷³ Aristóteles extrae de aquí otra inconsistencia de la teoría: ¿cuáles serán los elementos de los accidentes o categorías? Por ejemplo, acciones y afecciones (como hacer y padecer); o propiedades (como lo recto), ¿de qué elementos estarán compuestos? Según la teoría académica, habremos de sostener que se componen de los “mismos elementos” que las Formas, pero esto sería suponer que los primeros elementos se dicen “en el mismo sentido” respecto a todas las cosas, lo cual nos lleva a confundir sustancia y accidentes (992b 19-24). Esto quiere decir que el problema con la teoría académica de los principios, consiste en que no distingue

Esto da lugar a un nuevo inconveniente: si el conocimiento tiene por objeto los elementos últimos de todas las cosas, ¿cómo es que podemos aprender los elementos de *todas las cosas*? (992b 24-993a 2). Como bien señala Ross (1958 I: 209-210), el ataque de Aristóteles se refiere a la posibilidad de una *ciencia universal*, como la defendida por la Academia y que se reduciría (en última instancia) al conocimiento de los primeros principios. Esta ciencia (que Platón perfila como dialéctica), sería una ciencia “acerca de todo” (τῶν πάντων), es decir, una ciencia que permitiría explicar, *a priori*, la naturaleza de todas las cosas. Sin embargo, replica Aristóteles, de esta definición se siguen dos conclusiones absurdas. En primer lugar, es imposible tener un conocimiento previo de todo, prueba de ello es que el que aprende algo (como el geómetra) debe *saber algunas cosas de antemano*, pero no *aquello que va a aprender* (992b 25-28). De lo contrario, no hay aprendizaje alguno. Que la ciencia se produce a partir de cierto conocimiento previo (de ciertas premisas evidentes) ya quedó establecido en *Analíticos segundos*, (71b 16-25); principios como el de no contradicción o el de identidad son necesarios para el pensamiento y la demostración, pero la ciencia que defiende la Academia pretende ir más allá, al plantear que se podría *deducir la naturaleza completa a partir de los elementos primordiales*. Semejante ciencia no podría ser demostrativa, ya que no se apoya en la experiencia; por ende, nos encontraríamos con el absurdo de estar “en posesión del conocimiento más excelso sin siquiera caer en cuenta de ello” (993a 1-3³⁷⁴).

En segundo lugar, una ciencia de los principios que procede enteramente *a priori* encierra otra dificultad: ¿cómo se podría conocer aquello que depende de la sensación? Dado que los elementos de las cosas son los mismos para todo lo que existe (como se dijo en A6), es forzoso que conocer los elementos de lo suprasensible implica, *ipso facto*, conocer lo sensible, sin siquiera requerir de la experiencia (993a 8-10). Esta reducción al absurdo del argumento académico, quiere mostrar, por un lado, la incongruencia que tiene una ciencia de los primeros principios y, por otro, reafirmar la propia definición aristotélica del conocimiento.

adecuadamente la pluralidad de sentidos de “lo que es”. En 1044b 8-10 encontramos la respuesta a esta dificultad: todo aquello que no es sustancia depende de ella.

³⁷⁴ Este argumento quiere poner en cuestión el recurso platónico de la ἀνάμνησις, puesto que ni siquiera podríamos tener certeza de haber llegado a estos elementos (993a 3-5).

No es posible extenderse mayormente en los detalles de estas críticas, ya que no es la finalidad de nuestra exposición, sino simplemente mostrar de qué modo Aristóteles reconduce la discusión de las Ideas a una cuestión *protológica*, que involucra a los primeros principios defendidos por la Academia. Vamos, para finalizar, a analizar el último grupo de críticas que dirigen, precisamente, al estatuto ontológico de los primeros principios.

14.3 Críticas a los primeros principios

Hasta aquí hemos revisado poco más de dos tercios de las críticas que de manera sintética aparecen en A9, nos resta el último tercio, que tienen su desarrollo más detallado en N1 y 2 (cf. Crubellier 2012: 334). Para llegar a los puntos más importantes de estas críticas, comencemos por leer un pasaje de N1 que contiene la principal dificultad de la teoría académica de los principios:

Pues bien, todos ponen los contrarios como principios, tanto en el caso de las cosas físicas como igualmente para el caso de las entidades inmóviles. Ahora bien, *si no es posible que algo sea anterior al principio de todas las cosas, será imposible que el propio principio sea principio siendo otra cosa*: sería como decir que lo blanco es principio, no en tanto que es otra cosa, sino en tanto que es blanco, pero que se predica de un sujeto y que es blanco siendo otra cosa. Ésta, en efecto, será anterior. *Y es que, más bien, todas las cosas se generan a partir de contrarios a condición de que haya algún sujeto*. Es, pues, absolutamente necesario para los contrarios que lo haya. *Los contrarios todos, en efecto, se predicen siempre de un sujeto, y ninguno de ellos existe separado, mientras que la entidad [οὐσία] no tiene ningún contrario*, como muestran claramente los hechos y corrobora el razonamiento. Por consiguiente, ningún contrario es primariamente principio de todas las cosas, sino que <el principio> es otro. (1087a 30-1087b 4, las cursivas son nuestras)

Aristóteles ataca el núcleo de la teoría de los principios que ha presentado en A6, desde su propia teoría de la sustancia. El ataque de Aristóteles se dirige a demostrar que es imposible que los principios sean contrarios, ya que ellos siempre requieren de un sujeto, que, por tanto, es *anterior y principio*. De acuerdo a esto, los contrarios de los que hablan los académicos

carecen de la *sustancialidad* que caracteriza a los principios, porque no pueden subsistir por sí mismos (cf. *supra* §8).

Esta tesis de carácter general, sin embargo, se puede aplicar a las Ideas (ya que las Ideas se componen de estos contrarios) y los resultados son todavía más incongruentes. Podemos resumir de la siguiente manera la objeción aquí presentada: (i) todos los contrarios *se predicán de una sustancia* (que en este caso actúa como sujeto, cf. 1069b 4-14); (ii) los que han hablado de contrarios los han puesto como *principios irreductibles* (Uno y Díada); sin embargo (iii), estos pensadores también han hablado de las Ideas como sustancias; (iv) dado que *la sustancia no tiene contrario* (porque ella es principio³⁷⁵), se sigue que (v) los contrarios de los que hablan los académicos (Uno/Díada) no pueden ser principios, sino que serían como una especie de *afecciones de ella*. En el fondo se trata de una contradicción (entre las premisas ii y iii), ya que la sustancia no puede ser, a la vez, principio y principiado³⁷⁶. Dicho de otra manera, de acuerdo a Aristóteles, la teoría académica de los principios entra en directa contradicción con la tesis central de que las Ideas son sustancias, lo que nos llevaría a negar una de las dos teorías.

Esta objeción bastaría para desacreditar las opiniones de los académicos sobre los principios, pero Aristóteles va más allá y dedica extensos pasajes de N1-2 a cuestionar la naturaleza misma de estos principios, sobre la base de la identificación previa que se ha hecho de ellos como forma y materia. Pasamos a sintetizar lo esencial de estos argumentos.

14.3.1 El principio formal

En cuanto al Uno (el principio formal), la cuestión se reduce a demostrar que no existe una especie de “Uno mismo”, sustancial, separado de las cosas, tal como lo pretenden los platónicos (992b 13³⁷⁷). Para esto, Aristóteles supone su propia concepción de “uno” (ἓν), desarrollada en Δ6 (en especial en 1016b 19-24) y en II (1052b 18 y ss.). Según ella, el uno

³⁷⁵ *Fís.* 255b 10; Annas (1976:195).

³⁷⁶ Que el argumento en cuestión se refiere a las Ideas queda demostrado por las palabras que inician el texto citado (“Pues bien, todos ponen los contrarios como principios, tanto en el caso de las cosas físicas como igualmente para el caso de las *entidades inmóviles*”).

³⁷⁷ Este punto retoma la undécima aporía de B (996a 5-9): “Lo Uno y *lo que es* ¿son la sustancia de las cosas como afirman los Pitagóricos y Platón?”.

es “medida” (μέτρον), es decir, unidad *de algo*, lo que implica un sujeto distinto en cada caso. En I2, se amplía esta idea:

Es, pues, evidente que *en cada género lo uno es cierta naturaleza, y que el uno no es la entidad de ninguna de ellas, sino que, así como en el caso de los colores ha de buscarse lo uno, como tal, en cierto color que es uno, así también lo uno, como tal, en el caso de la entidad, ha de buscarse en cierta entidad que es una* (1054a 9-13, las cursivas son nuestras)

El “uno” como tal constituye la medida de cierta pluralidad, y el número refiere a esa medida determinada, como cuando decimos dos o tres codos de longitud (por eso afirmamos en el capítulo anterior que el uno no es número sino su principio, *supra* §10.1). Pero ambas nociones (uno y número) *suponen un cierto género de cosas como su condición de posibilidad*, ya sean categorías (colores como se dice en el ejemplo) o sustancias (como caballo u hombre). Por eso replica Aristóteles que, “para todos los casos la medida ha de ser siempre la misma”, pero de acuerdo a categorías diferentes, como hombre, blanco o caminar (1088a 8-10³⁷⁸). Si bien el uno es *transversal a todos los géneros*, no es en sí mismo ni un género ni una sustancia, sino que es un cierto tipo de *predicado general*, tal como ocurre con el “ser”. Resulta un sinsentido, entonces, colocarlo como un principio separado de todas las cosas. Al comienzo de I2, se expresa con nitidez esta conclusión:

Pues bien, si —como se dijo en los tratados acerca de la entidad y acerca de lo que es³⁷⁹— *ningún universal puede ser entidad*, si considerado en sí mismo no puede ser entidad a modo de unidad separada de la pluralidad (ya que es algo común), *es evidente que tampoco puede serlo lo «uno»: en efecto, «algo que es» [τὸ ὄν] y «uno» son los predicados más universales. Por consiguiente» ni los géneros son naturalezas y entidades separadas de las demás cosas, ni «uno» puede ser un género, por las mismas causas por las cuales tampoco puede serlo «lo que es» y la entidad.* (1053b 17-24, las cursivas son nuestras)

³⁷⁸ La misma idea se expande en I1: “...la medida de las magnitudes es magnitud y, en particular, la de la longitud es longitud, la de la anchura es anchura, la de la voz es voz, la del peso es peso” (1053a 24-26)

³⁷⁹ Probables referencias a Z 13 (y quizá a Γ)

Dado el paralelismo que hay entre ambos términos, se sigue que, así como hay tantos significados de “lo que es”, habrá tantos significados de lo uno³⁸⁰ y es preciso distinguirlos claramente para no caer en confusión. El error de los académicos consistió, entonces, en no reconocer la multiplicidad de sentidos del “uno”, tomándolo simplemente como un término unívoco³⁸¹. De esta manera, se devela el paso injustificado de la Academia que va desde el “existe algo común a todas las cosas” a “existe algo Uno como el principio de todo”, es decir, la inferencia que va del argumento de “lo uno sobre los muchos” a la idea de un Uno subsistente en sí mismo (992b 9-14³⁸²). La base de esta confusión, decimos, se debe a que (i) no se ha hecho cuestión sobre la pluralidad de sentidos del ser (extensivos a los del uno) y (ii) no se ha diferenciado suficientemente entre la sustancia y sus predicados, ya que se considera sustancia precisamente a esto último³⁸³.

14.3.2 El principio material

El núcleo de la crítica contra el concepto académico de Díada, consiste precisamente en negar su condición de principio material³⁸⁴. Nos permitimos citar un extenso pasaje que contiene la mayor parte de los argumentos y los separamos por números para facilitar el comentario:

[1] A este error hay que añadir, además, que Grande y Pequeño, y todas las cosas tales³⁸⁵, son necesariamente *términos relativos*.

³⁸⁰ Cf. 1003b 20-25; 1030b 10; 1053b 25; 1054a 13.

³⁸¹ Una crítica similar la encontramos en *E.N.* A6 (1069a 25-30), cuando se acusa a los platónicos de no diferenciar los distintos sentidos del “bien”.

³⁸² La crítica a esta manera de concebir el Uno se hace extensiva a los Números Ideales que ha planteado la Escuela. Y es que ellos hablan “como si el Uno fuera homogéneo, como lo es el fuego o el agua” (992a 7), pero al hacer esto comprometen la definición del Número Ideal como vimos arriba (*supra* §13.1), puesto que éste se define como unidad “no combinable” (ἀσύμβλητος). Si el Uno (entendido como elemento de los Números), es homogéneo, las unidades de ellos también lo serán, con lo que se borra la distinción número Ideal/matemático (es decir, se vuelve irrelevante).

³⁸³ La misma cuestión se trata de manera concisa en A9: “En general, el indagar los elementos de las cosas que son, sin distinguir previamente los muchos sentidos en que se dice (“lo que es”), hace que el encontrarlos resulte imposible, y muy especialmente cuando en tales condiciones se indaga de qué clase de elementos están constituidas (las cosas que son)” (992b 19-24).

³⁸⁴ Las objeciones se enumeran en un largo y abstruso texto que va desde la página 1088a 15 hasta 1089b 27, o sea, desde el final de N1 hasta casi el final de N2.

³⁸⁵ Por “cosas tales” (ὅσπερ), Aristóteles refiere a otras denominaciones que ha recibido el principio material, además de “Díada de Grande y Pequeño” (nombre que se adjudica directamente a Platón, Cf. 987b 20, 988a 13; *Fís.* 187a 17, 203a 15, 209b 35). En el pasaje inmediatamente anterior a este que citamos (1087b 5-16), se mencionan los nombres alternativos de, “lo Desigual” (τὸ ἄνισον), “Lo Múltiple” (τὸ πλῆθος) y “Lo Mucho y lo Poco” (τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον). No podemos extendernos mayormente en las sutiles diferencias que analiza Aristóteles en relación a cada uno de ellos, pero los especialistas coinciden en que se refieren a diferentes

Ahora bien, lo relativo es, de todas las categorías, la que tiene naturaleza y entidad en mucho menor grado, y es posterior a la cualidad y a la cantidad. [2] Y como se ha dicho, *la relación es una afección de la cantidad, pero no materia*, ya que otra cosa es la materia que sirve de sustrato tanto a lo relativo en general como a sus partes y especies. En efecto, nada es ni grande ni pequeño, ni mucho ni poco, ni relativo, en general, que no sea mucho o poco, o grande o pequeño, o relativo, siendo otra cosa. [3] Y una señal de que lo relativo no es, ni mucho menos, una entidad y algo que es, la tenemos en que es lo único de que no hay ni generación ni corrupción ni movimiento, como hay aumento y disminución en la cantidad, alteración en la cualidad, desplazamiento en el lugar, generación y corrupción absolutas en la entidad, pero no en la relación. [4] *Y materia de cada cosa es, necesariamente, lo que en potencia es tal cosa* y, por tanto, también es así para la entidad. Ahora bien, *lo relativo no es entidad, ni en potencia ni en acto.* (1088a 19-1088b 2, las cursivas son nuestras)

El principal argumento del que se vale Aristóteles es que “Lo Grande y lo Pequeño” no es una realidad que subyace, un ὑποκείμενον, como ocurre con la materia, sino más bien un término relativo, perteneciente, por ello, a las categorías de la sustancia. La crítica va incluso más allá, pues, dentro de las categorías, la relación es la “menos sustancial” (ἥκιστα... οὐσία) de ellas, ya que resulta ser una afección de la cantidad³⁸⁶. Aristóteles aduce como prueba de la no sustancialidad de la relación, que ella es la única de las categorías en la que no se produce cambio alguno (tal como podemos decir “más o menos” respecto a la cantidad o “alteración” en el caso de la cualidad). Dado que la relación requiere de un tercer término de comparación (por ejemplo, “más alto o más bajo que...”) no tiene el mismo grado de “realidad” que las otras categorías. Una cosa puede cambiar respecto a la relación, sin que la cosa misma cambie, sino sólo su correlato (cf. *Fís.* 255b 11-15; Annas 1976: 198).

denominaciones dentro de la Escuela. El primero de ellos pareciera representar la opinión de Jenócrates, el segundo a Espeusipo y el tercero parece ser común a “otros discípulos” (Berti 2008:114; Ross 1958 II: 471). Sea como sea el caso, lo cierto es que Aristóteles considera muy similares estas teorías y cree que es posible tratarlas por igual, dado que en todas sobrevienen “las mismas dificultades” (1085b 7).

³⁸⁶ No queda clara la razón de por qué se dice esto sobre la relación. Ross (1958 II: 473) nos remite a *E.N.* A6 (1096a 20), donde se diferencia entre lo que es “en sí” (como la sustancia) y lo que es relativo. Lo único que se puede decir a favor de la idea aquí expuesta, es que Aristóteles suele colocar en orden las categorías, relegando la relación al tercer o cuarto lugar (después de la cualidad y cantidad, cf. 1017a 25; 1026a 36, *Categorías*, 1b 25). En 1020b 30 y ss., sin embargo, se la vincula con *lo mensurable*, es decir, con el número o la cantidad, lo que explica por qué se la considera una “afección de la cantidad”.

Nuevamente el criterio que se utiliza para descartar esta noción académica es un criterio *protológico*, según el cual se establece un orden de prioridad y posteridad aplicado a la sustancia. La Díada de los académicos no es anterior a la sustancia, por el contrario, al ser un término relativo, requiere de un sustrato y es posterior a ella. En este caso, como se puede ver, el mentado criterio *protológico* se vale de la ontología de la sustancia, en concreto, del orden prioritario que tiene lo “en sí” (la sustancia) por sobre lo que es “en otro”, o sea, las categorías o predicamentos del ente. Similar conclusión la encontramos en J. Annas: para criticar la Díada, Aristóteles “parece estar usando la teoría de las categorías para oponerse a la ontología de la Academia, la cual, al derivar los objetos de los primeros principios, que son relativos, invierte el orden de prioridad” (1976: 198).

En virtud de esto es que podemos entender mejor la crítica que aparece en A9: “la entidad que realiza la función de sustrato material –tal es el caso de lo Grande y lo Pequeño- cabe considerar que es *excesivamente matemática* [μαθηματικωτέρων], y que más que materia es un atributo y una diferencia de la entidad material” (992b 1-4, traducción de Calvo). Al ser la Díada un término relativo, Aristóteles la entiende como un número (el dos), lo que lo lleva a concluir que, siguiendo esta teoría académica, “lo primero no es la Díada, sino el número” (990b 20³⁸⁷).

Sin embargo, si concedemos la postura académica y abordamos el asunto desde la materia (dado que los que han hablado de la Díada lo han hecho de este modo), las conclusiones a las que se llega también son incongruentes. Dos argumentos se esgrimen contra esto. El primero de ellos, continúa con esta identificación de Díada=relación. Sabemos que Aristóteles define la materia desde la potencialidad, es decir, como un *ser posible* (1042a 27, *supra* §2.2.2), lo que implica, ciertamente, un *llegar a ser en acto*. Tal como se ha mostrado aquí, la Díada (entendida al modo de relación) no puede ser ni lo uno ni lo otro, ni potencia ni acto, por lo tanto, no califica como sustrato material.

El segundo argumento intenta negar la condición de principio material de la Díada a partir de la negación de su condición de elemento de los Números y Formas. En N2 se aborda esta

³⁸⁷ Es claro que Aristóteles juega intencionadamente con la equívocidad de δυάς, que puede ser tanto el “2” ordinal como la “Idea de 2” (el 2 Ideal) o la “Díada”. Cf. *Metaf.* 1087b 10-12; Ross (1958 I: 201); Annas (1976: 13-14).

cuestión, preguntándose cómo es posible que estas “cosas eternas” estén compuestas de elementos. El pasaje al que nos referimos ahora se encuentra en la página 1088b (14-29) y lo podemos formalizar del siguiente modo: (i) todo lo que posee elementos es compuesto, (ii) lo que es compuesto posee materia y, con ello, potencia; (iii) lo que tiene potencia *puede no existir* (es decir, puede no pasar al acto), por consiguiente (iv) lo que es compuesto *no puede ser eterno* (o, dicho de otra manera, lo que posee materia no puede ser eterno³⁸⁸). De aquí se desprende la incoherencia: los Números y las Ideas no pueden contener un elemento material, de lo contrario, nos vemos forzados a reconocer que ellos no son sustancias eternas³⁸⁹. Mantener a la Díada como principio material, esto es, como *elemento de todas las cosas*, tiene como consecuencia la desaparición de las Ideas como sustancias eternas y con ello se socavan las bases de la teoría platónica como tal³⁹⁰.

§15. Conclusiones sobre la crítica a la teoría de las Ideas

Ya para finalizar, conviene que repasemos ciertos puntos importantes para reafirmar el concepto central de nuestra investigación.

La conclusión general de este capítulo (y del anterior), es que la controversia entre Aristóteles, Platón y la Academia, se reduce a la clarificación, por vía de la negación, del estatuto de las *χωριστὰ οὐσία*. Aristóteles quiere resolver la clasificación de las sustancias que ha propuesto en otros varios lugares de la *Metafísica* y confirmar la imposibilidad de otras sustancias separadas (a excepción de la sustancia primera y de la sustancia divina), para ello es que discute y objeta las opiniones de la Academia. Es este el contexto en el que nos parece se deben leer los textos críticos de A, M y N, es decir, no como libros excluidos, añadidos por un editor que no supo dónde más colocarlos, sino como una parte esencial del

³⁸⁸ Recordemos que, para Aristóteles, solo lo que es en acto puede ser eterno (1088b 26).

³⁸⁹ Este último argumento nos permite entender otra frase algo críptica de A9: “Y respecto del movimiento, si estas diferencias [entiéndase, las de la Díada] son movimiento, entonces es evidente que las Formas se mueven” (992b 7-8, traducción de Calvo). Puesto que las Formas poseen un elemento material (la Díada como se ha dicho), entonces no son eternas, sino que, de algún modo, se mueven.

³⁹⁰ En *GC* (329a 22-30) se esgrime un argumento similar contra la opinión platónica de que tanto los elementos (físicos), como los sólidos y superficie derivan de la *misma materia* (es decir, de la materia prima) como si esta fuera una nodriza. Teniendo presente lo que hemos dicho hasta aquí, el error de la postura platónica consistió en no distinguir entre la materia sensible y aquella matemática (inteligible) que se postuló en el capítulo anterior (*supra* §11).

programa de la filosofía primera. No como un momento “inicial” o “arcaico” del pensamiento aristotélico, sino más bien como el hilo conductor de su propuesta general sobre la sustancia. Esta suposición se confirma cuando leemos en paralelo las primeras cuatro aporías de B, junto con los capítulos iniciales de Z, Λ y M. Aquí encontramos una continuidad de conceptos que habla en favor de lo que ahora decimos, esto es, en favor de la unidad de los libros metafísicos sobre la base de la crítica a las sustancias separadas. Las primeras dos aporías de B, se preguntan por la posibilidad de una sola ciencia sobre las causas y principios; una ciencia que trate sobre los principios de la sustancia y los principios de las demostraciones (995b 5-9). La tercera aporía pregunta si es una y la misma ciencia la que trata sobre la sustancia en general y si acaso es posible tal conocimiento. En conjunto, estas primeras tres aporías (como vimos, *supra* §5) se responden, sobre todo en $\Gamma 1$, 2 y 3, en donde se llega a la conclusión de que la ciencia primera, la ciencia “buscada”, es la ciencia de sustancia, llamada simplemente “sabiduría”. La cuarta aporía de B asume esta conclusión y se pregunta:

Entre lo que ha de investigarse necesariamente está también esto: *si ha de afirmarse que existen solamente las entidades sensibles o también otras además de éstas*, y si hay un género de entidades o más de uno como afirman los que, *además de las Formas, ponen, entre éstas y las sensibles, las Realidades Matemáticas*. (995b 14-17, las cursivas son nuestras)

Mientras que al inicio de Z se repite casi la misma idea, pero se profundiza más en su sentido:

Ahora bien, *hemos de examinar si son éstas las únicas entidades o hay también otras*, o si lo son sólo algunas de ellas, o también (algunas) de las otras, o si ninguna de ellas, pero sí algunas otras. Los hay [los pitagóricos] que opinan que son entidades los límites del cuerpo como la superficie, la línea, el punto y la unidad, y que lo son en mayor grado que el cuerpo y el sólido. Además, unos no admiten que haya nada fuera de las cosas sensibles, mientras que otros (admiten) realidades eternas, que las hay en mayor número y que son en mayor grado: así. Platón (admite) las Ideas y las Realidades Matemáticas como dos tipos de entidades, y la tercera, la entidad de los cuerpos sensibles; Espeusipo, por su parte, partiendo de lo Uno, pone más entidades y principios de cada entidad: un principio de los números, otro de las magnitudes y a continuación, el del alma, y de este modo amplía (el número de) las entidades. Otros [Jenócrates], sin embargo, *afirman que las Ideas y los*

Números poseen la misma naturaleza y que de ellos derivan las demás cosas, las líneas y las superficies, hasta llegar a la entidad del firmamento y a las cosas sensibles. (1028b 14-28, las cursivas son nuestras)

En el complejo Z-Θ dicho estudio se lleva a cabo con preferencia en lo que respecta a la sustancia sensible³⁹¹, por lo que el tratamiento de las sustancias separadas se reserva para Λ, M y N. Desde el punto de vista argumentativo, estos libros vienen a representar el momento refutatorio, los contraargumentos que afianzan la convicción inicial de Aristóteles. En Λ1 se vuelve a plantear la cuestión de la sustancia separada y se concluye (Λ6-9) con la existencia de un tipo particular, la sustancia primera o en acto. Al comienzo de M (como vimos en el capítulo anterior) se reitera esta clasificación de las sustancias y hacia el final de ese libro (M9) se precisa que el objetivo de estos análisis es clarificar *por qué las sustancias de la Academia (Números e Ideas) no pueden ser principios y causas de los entes* (1086 21-35). En otras palabras, las críticas dirigidas contra los académicos dan por supuestas, tanto la teoría de la sustancia desarrollada en el conjunto Z-Θ, así como los argumentos y las aporías de A, B, Γ y Λ. No quiere decir esto que M y N sean posteriores a los libros mencionados (la evidencia textual pareciera decir lo contrario, vid. *Apéndice 2*), pero sí es razonable pensar en la continuidad y homogeneidad conceptual de los libros metafísicos (*supra* §6.2).

En cuanto al tratamiento específico de las Formas platónicas, podemos ver (de acuerdo a lo que acabamos de decir), que ésta depende *estructuralmente* de la crítica general a las entidades matemáticas. Si bien al comienzo de M (1076a 27), se establece que el tratamiento de las Ideas se hará “por separado” (χωρῖς), el estudio de los argumentos posteriores revela la íntima conexión que establece Aristóteles entre las Ideas, los Números y sus Principios. Esta conexión (como hemos visto en este capítulo), se encuentra presente desde A6 y se refleja también en buena parte de las críticas de A9, lo que hace suponer que se trata de una discrepancia que se arrastra desde el inicio entre Aristóteles y la Academia. Por consiguiente, no es posible analizar correctamente la crítica a teoría platónica de las Ideas, sin abordar la cuestión de los Números y Magnitudes ideales, así como la cuestión de los elementos primeros, Uno y Díada. Esté o no en lo correcto Aristóteles, lo cierto es que en sus análisis de la teoría académica todos estos conceptos se entrelazan y buena parte de sus críticas

³⁹¹ Con la excepción quizá del tratamiento que se hace del universal y el género en Z13 y 14.

apuntan precisamente a develar estas conexiones, así como sus incómodos resultados. La eficacia de la crítica aristotélica a la teoría platónica depende, en última instancia, de mostrar, no sólo que las Ideas son separadas de los sensibles, sino, además, que son Números y que no se componen de los elementos del número (cf. Peramatzis 2011: 89).

Pero la relación entre principios-Ideas también se ha revelado en su carácter bidireccional, ya que, según hemos visto, no es posible comprender esta llamada “teoría de los principios” (*Prinzipienlehre* como dice H. Krämer) sin su necesaria conexión con la teoría general de las Ideas. En efecto, ya el propio Aristóteles define los primeros principios de Academia como “elementos de todas las cosas”, pero, sobre todo, elementos de las Ideas, lo cual refleja, otra vez, la íntima relación entre estos conceptos; mirados ahora desde lo que hemos denominado la *protología*. Así como no se puede definir la naturaleza de las Ideas sin derivar en la teoría de los principios, no se puede, cree Aristóteles, comprender la esencia de estos principios sin aludir de vuelta a las Ideas. Los principios Uno y Díada sólo tienen sentido (precisamente en cuanto principios) si es que suponemos a las Ideas como principiadas por ellos.

Esto nos lleva a una última cuestión de importancia: tal como se dijo al comienzo de nuestra investigación, la tarea de los textos críticos de la *Metafísica* no es la negación de las sustancias separadas, sino más bien la corrección del concepto de separación *tal como Platón y los académicos la entendieron*. Ni Platón ni Aristóteles renunciaron a la creencia de que existe una realidad inmaterial, más bien el asunto se redujo a cómo ambos entendieron dicha naturaleza. En el caso de Platón, esta búsqueda de las sustancias eternas lo llevó a encontrarse con las verdades de la matemática, sin renunciar por ello a las Formas ni a su teoría inicial. Una constante que se mantuvo hasta el final de sus días, incluso después de poner su teoría bajo exigente escrutinio. Después de la ardua confrontación dialéctica con Parménides, el joven Sócrates recibió el consejo del maestro, que lo llevo (suponemos) a reafirmar su confianza en buscar la verdad en el mundo inmaterial:

Pero, sin embargo, Sócrates -prosiguió Parménides-, si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otras semejantes, *no admitiese que hay Formas de las cosas que son y se negase a distinguir una determinada Forma de cada cosa una, no tendrá adónde dirigir el pensamiento*, al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son es siempre la misma, *y así destruirá por completo la facultad dialéctica*. Esto, al menos según yo creo, es

lo que has advertido por encima de todo. (*Parm.* 135b-c, las cursivas son nuestras)

La desazón de Aristóteles, sin embargo, se expresa cuando leemos los libros críticos de la *Metafísica* y vemos que la Academia siguió su defensa de las Formas como una especie de especulación matemática³⁹², lo que los llevó a plantear, incluso, que los números mismos pueden ser principios. Ya en el último capítulo de la *Metafísica* (N6), Aristóteles concluye, con cierta mordacidad, las incongruencias de este modo de pensar:

Pero ¿por qué han de ser causas tales cosas? [entiéndase los números] Hay siete vocales, siete son las notas musicales, siete las pléyades (...), siete fueron los de Tebas. ¿Acaso fueron siete estos últimos, o la pléyade consta de siete estrellas por eso, es decir, porque el número es de una naturaleza determinada? (1093a 13-19)

Pero el mismo Aristóteles nunca llegó a ser un “anti-platónico”, nunca quiso terminar con la filosofía del maestro, antes bien podemos entender su postura como una *corrección* del platonismo o, si se prefiere, una *superación* de los puntos que él consideró problemáticos (*supra* §7.3). Su respuesta aparece al final de M, cuando declara de manera enérgica: “En efecto, *sin lo universal no es posible alcanzar la ciencia*, pero separarlo es la causa de las dificultades que sobrevienen acerca de las Ideas” (1086b 5-7). La propia teoría hilemórfica y la convicción de la prioridad de la forma en el compuesto son pruebas de que Aristóteles nunca dejó de ser un platónico, quizá, como dirá Diógenes Laercio, fue “el más genuino de sus discípulos” (DL V,1).

³⁹² Se podría decir (como es la tesis de H. Jackson, 1885) que los desarrollos del *Timeo* y *Filebo* son un reflejo de este cambio de dirección de la teoría.

CONCLUSIÓN

Amicus Plato, sed magis amica veritas

“Platón es mi amigo, pero más lo es la verdad”³⁹³

Hasta aquí hemos presentado un extenso conjunto de argumentos, de diferente tipo, pero que, creemos, apuntan en una misma dirección. Llegados a este punto, es necesario volver sobre ellos y darles un cuerpo, para iluminar lo que se ha querido presentar en esta disertación.

A lo largo de estas páginas, hemos seguido una idea simple: la de leer la *Metafísica* desde la *ousiología* presente en sus libros, en especial la que se muestra en los finales, MN. Esta lectura ha tenido la mirada puesta en definir la πρώτη φιλοσοφία aristotélica no sólo como una ciencia de carácter general acerca de los principios, sino más en específico como una elucidación del significado de la separabilidad de la sustancia y de las implicancias que esto tiene.

Según hemos visto en estas páginas, es aquí donde MN se vuelven claves, pues iluminan retroactivamente el resto de la obra y otorgan el eslabón de coherencia de lo que se viene presentando desde el primer libro. Una lectura de la *Metafísica* que olvide a estos dos libros, se vuelve una lectura que se entrapa en la insoluble cuestión de si acaso la πρώτη φιλοσοφία es una ontología o una teología, es decir, una ciencia de carácter global o específica. Nuestra exposición, dijimos al comienzo, se acerca a aquellas de Berti, Reale o Calvo, en cuanto reconoce en la *Metafísica* un *criterio protológico*, pero avanza en una dirección diferente, intentando fundamentar esta afirmación a partir de la cuestión general de la *ousiología* y de la crítica presente en MN.

En el primer capítulo se expusieron las pruebas textuales que conducen a considerar la *Metafísica* desde un enfoque *protológico*. El nudo de esta demostración consistió en mostrar que las diferentes definiciones de πρώτη φιλοσοφία conducen a un mismo lugar: el esclarecimiento de los primeros principios del ser. Según vimos en ese capítulo, las distintas aproximaciones que Aristóteles intenta en la *Metafísica*, en realidad refieren a dimensiones

³⁹³ Proverbio atribuido por la tradición a Aristóteles. Citamos la versión del *Quijote* (segunda parte, capítulo 51).

sucesivas de la *ousiología* que se desarrollan en virtud de la misma idea común: en qué sentido la sustancia es *principio*. La *protología* opera, dentro de la *Metafísica*, como un eje articulador que, por un lado, inspira las diferentes definiciones de πρώτη φιλοσοφία y que, por otro, las organiza sobre la base de la οὐσία como ἀρχή. En el primer capítulo, se mostró que dicha organización transita desde un planteo general, la llamada *etiología*, pasando por una determinación más precisa, la *ontología-ousiología*, para culminar en un análisis del principio en grado sumo, la *teología* (*supra* §2-3). Estas cuatro dimensiones resultan inseparables unas de otras, pues constituyen, *in toto*, el sentido de la πρώτη φιλοσοφία defendido por Aristóteles (cf. Reale 1980: 365; *supra* §3).

La perspectiva protológica, presente en los libros metafísicos, dirige la investigación desde el plano físico hasta el propiamente metafísico, tomando la noción de “separación” como punto central. Esta cuestión va apareciendo poco a poco, hasta manifestarse explícitamente en los libros centrales y finales de la *Metafísica*. La separación opera, así, como el componente que especifica el sentido de la metafísica como *ousiología*. En la etiología de Alpha, por ejemplo, los principios aparecen a la luz de características como “lo divino” (θεός) y “más elevado” (μάλιστα) que se puede conocer, características que denotan su carácter de separados, es decir, autónomos y determinantes; rasgos definatorios que se van repitiendo (de acuerdo a diferentes matices) en los libros siguientes de la *Metafísica*.

En el segundo capítulo de esta investigación, intentamos precisar este sentido de “principio” (ἀρχή), a partir de una descripción del modo en que la sustancia es principio (*supra* §4, 5 y 6). De aquí surge la pregunta por el “ser separado” de la sustancia, precisamente porque este es uno de sus rasgos definatorios. Como se mostró hacia el final del capítulo segundo, la cuestión del χωριστόν resulta clave para determinar el modo de ser de la sustancia (*supra* §7). En el párrafo anterior (*supra* §15), vimos que este asunto de la separación de la sustancia es una constante que transita a lo largo de los libros metafísicos y que conduce, finalmente, a la crítica detallada de MN de las sustancias matemáticas y eidéticas.

Dedicamos el capítulo tercero a explorar este problema, con especial atención a por qué los números no pueden ser sustancias (*supra* §10-11). La conclusión de Aristóteles es que el número no puede darse con independencia de la sustancia, ni es previo a ella, sino que, por el contrario, la requiere como requisito de su existencia. La controversia acerca del ἀριθμός

no sólo sirve al propósito de negar teorías como la pitagórica o la académica, sino que además conduce a afianzar la teoría aristotélica de la sustancia, así como la epistemología que deriva de ella (*supra* §11). Si bien el número aparece como elemento importante en las ramas del conocimiento, su modo de ser se asemeja al de los accidentes o afecciones de la sustancia, lo que le resta valor *protológico* en virtud de los principios de la sustancia. Es por esto que la ciencia acerca de los números (la aritmética) deja de ser para Aristóteles una ciencia capital, propedéutica a la filosofía, cediendo su lugar a la física (Cleary 1995: 344). Tal como se vio en el capítulo tercero, buena parte de las críticas a los números como sustancias consisten en mostrar el paralelo existente entre física y metafísica, con lo cual se desacredita el paralelo académico entre aritmética y filosofía, presente en Platón al menos desde la *República*.

En el cuarto capítulo se exploró más a fondo la discrepancia acerca de las χωριστὰ οὐσίαι, añadiendo a ella los argumentos en contra de las Ideas platónicas y las relaciones entre éstas y los Números. Desde la perspectiva *protológica* que aquí defendemos, el punto que se discute con Platón es la posibilidad de considerar principio al universal, que carece por sí mismo de realidad independiente. La Academia, a juicio de Aristóteles, habría invertido el orden “natural” de las cosas, al colocar como primero aquello que en la realidad es posterior y derivado (*supra* §14; cf. Lloyd 1968:47). Dicha equivocación es consecuencia del paralelismo que los académicos establecieron entre Ideas y Números, lo que los llevó, incluso, a pensar que las “Ideas son números” y que ellas derivan de sus principios, el Uno y lo Múltiple (*supra* §13). Como hemos señalado anteriormente, la crítica a las Ideas platónicas no se puede considerar con independencia de las relaciones que ella mantiene con la crítica general a los números, pues ambas teorías comparten una misma base común: el de la separación (*supra* §14-15).

Desde el comienzo de nuestra lectura hemos tenido la mirada puesta en MN, entendiendo que en ellos se nos ofrece una parte clave del argumento general de la *Metafísica*. Como ya se dijo más arriba, esta parte, mirada como parte de un discurso argumentativo, corresponde a los contraargumentos, a las refutaciones, que carecen de sentido, por sí solas, si no hay un cuerpo de argumentos previos que las sustenten (*supra* §15). Si pensamos las cosas de esta manera, podemos sostener, además, que los restantes doce libros de la *Metafísica* conducen *dialécticamente* a lo que se refuta en MN. Es discutible todavía cuál es la posición que MN

ocupan dentro del conjunto (se puede debatir si acaso se colocan antes de Λ o si es adecuado el lugar en el que están), pero es innegable su pertenencia al texto de la *Metafísica*, en cuanto ellos completan el argumento que se anuncia desde el inicio. Por eso es que reiteramos lo que se dijo al comienzo (*supra* p.10-11): la unidad conceptual de la *Metafísica* se alcanza, únicamente, incluyendo en la lectura los libros MN. Esta conclusión, como se ha dicho con insistencia, sólo se vislumbra si es que se acepta la definición de la *Metafísica* como una *ousiología* y esta, a su vez, como una teoría acerca del modo de ser “separado” de la sustancia.

El estudio de MN refleja lo que Vasilis Politis denomina *crítica interna* a la teoría de las Ideas, que viene a completar la *crítica externa*, es decir, aquella que se apoya en la construcción de la teoría de la sustancia de los libros centrales de la *Metafísica* (2004: 321). Ambos momentos en conjunto (es decir, la crítica interna y externa) nos permiten vislumbrar con claridad la posición metafísica de Aristóteles, que se puede entender ahora bajo la rúbrica general de una *corrección* del platonismo en lo que respecta a la *separación de la sustancia*. La finalidad de Aristóteles en MN no es tanto “refutar” las teorías de la Academia, sino más bien “corregir” lo que hay en ellas de equivocado, insuficiente o problemático, tomando como punto de partida ciertos acuerdos iniciales, puntos de concordancia que son esenciales para el diálogo.

Aristóteles no desarrolla abiertamente el tema de la separabilidad de la sustancia dentro de la *Metafísica*, de modo que el camino para reconstruir su posición consiste en juntar las pistas contextuales que vamos encontrando en los textos. Como hemos visto a lo largo de esta disertación, de particular ayuda en esto resultan los que hemos denominado “libros críticos”, porque en ellos ya se encuentra *implícita* la crítica externa de la que habla Politis, es decir, la teoría aristotélica de la sustancia. En el capítulo segundo, expusimos esquemáticamente estas nociones (*supra* §7), en las cuales se explicita el modo en que Aristóteles entiende y corrige el $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ de la Academia.

Comencemos por los puntos de acuerdo. El punto de partida es común: la filosofía es una *protología*, en un sentido amplio, es decir, un saber acerca de los principios, que trasciende el saber empírico y se encumbra hasta nociones abstractas y de difícil acceso (*supra* §2-3). En segundo lugar, los principios se definen según ciertos rasgos característicos: “independencia”, “anterioridad” y “autoridad”. Estas cualidades determinan, a su vez, el

carácter y el rango del saber filosófico (*supra* §3, 5 y 7). Tercero, el principio que busca el filósofo es la sustancia (οὐσία), entendida ésta como el ser más profundo y determinante de una cosa (*supra* §2.2 y 5; cf. *Metaf.* 1028b 2-4). Cuarto, el sentido primario de la sustancia es el εἶδος, el “aspecto inteligible” de una cosa, que no se identifica con ninguna de las cualidades sensibles de ella, sino que es aquello que se expresa en una definición (*supra* §2.2 y 12.2). Por último, el εἶδος se concibe como inmutable, no hay generación de él, pues de lo contrario no habría cambio alguno. La inmutabilidad de la forma es un presupuesto básico para comprender la realidad del mundo sensible (*supra* §8 y 12; *Metaf.* 1033b 5-10; 1034b 8-9).

De aquí surge la corrección. El primer asunto (y quizá el más importante), es que la concepción platónica de la separación resulta insuficiente e incapaz para explicar la realidad de las cosas: hay varios tipos de separación que no se pueden reducir a un dualismo sensible/inteligible como el de la Academia (*supra* §7.3, 13 y 14). Aristóteles llega a esta conclusión como consecuencia de tres elementos: primero, a partir de una redefinición del concepto de materia (sensible/inteligible), segundo, de la introducción de las nociones de potencia/acto y, tercero, gracias al desarrollo de una teoría de la abstracción que conjuga estos elementos (*supra* §7 y 11).

El concepto de *materia inteligible*, permite a Aristóteles explicar el modo de ser de los entes matemáticos y establecer las condiciones de posibilidad de la abstracción matemática, lo que abre la puerta a la crítica posterior a la teoría platónica de las Ideas. De ahí su importancia dentro de la *Metafísica*. Esta concepción de ente matemático, depende estructuralmente de la consideración dinámica del cambio según la triada de materia (potencia), forma (acto) y compuesto, por lo cual la crítica a los números no puede entenderse sin tener en cuenta lo que se ha desarrollado anteriormente en Z y Λ. En cuanto a la abstracción, vemos que funciona como una especie de gozne, que permite a Aristóteles articular estos diversos sentidos de χωρισμός y superar críticamente al platonismo, pues lo que hace el matemático es *separar intelectualmente aquello que en la naturaleza no está separado*. La ciencia matemática, así como el resto de las ciencias teóricas, lo que hacen es separar, de distinto modo, distintas clases de materia (*supra* §7 y 11; Cencillo 1958: 95).

Esto nos lleva de vuelta al terreno *protológico*, pues la conclusión de Aristóteles es que: (a) los números no son sustancias ni tampoco lo son (b) los universales (*supra* §15). El error de la Academia radica en un error de base: no distinguir con claridad los sentidos de separación, abstracción y materia, lo que los conduce a confundir Números e Ideas con sustancias, es decir, con principios y causas de los entes. La matemática, según esto, no discurre acerca de “cosas” ni sobre “principios”, sino sobre ciertos rasgos separables que se encuentran en ellas, que, si bien se pueden ordenar en teoremas y axiomas, y que incluso nos dicen algo verdadero acerca del mundo, no son el saber al que aspira el filósofo (Lear 1982; *supra* §11.2).

Pero la dialéctica platónica tampoco satisface los criterios de la ciencia buscada por Aristóteles. Una ciencia que sólo se ocupa de Ideas se pierde en una especulación que olvida el mundo fenoménico y lo devalúa en su realidad. Al negar que los universales sean causas, Aristóteles también objeta la noción de una “ciencia de universales”, en la cual el mundo sensible queda relegado, y la sustituye por una *ousiología*, en donde la indagación sobre los principios de las sustancias físicas es una pieza fundamental.

La corrección de Aristóteles en este punto produce una redefinición del catálogo de sustancias de la Academia, eliminando, por un lado, todo tipo de sustancias “intermedias” (los Números) y devolviendo, por el otro, las Formas “separadas” a los individuos. Si bien es cierto que lo que se anuncia en *Categorías* (con la introducción de la sustancia primera), es un primer paso en esta corrección a la Academia (Correia 2003: 41-45); también lo es que el paso definitivo (o definitorio) se encuentra en la crítica a los Números e Ideas, pues éste refleja una articulación completa de las implicancias de la *ousiología* aristotélica. Al negar abiertamente a números y universales como sustancias, Aristóteles replantea el esquema de su metafísica, con lo cual completa lo ya barruntado desde el inicio en las *Categorías*³⁹⁴.

El debate acerca de las *χωριστὰ οὐσίαι* es lo que conduce a diferenciar, finalmente, la filosofía aristotélica de la académica. El paradigma del Liceo, por lo tanto, ya no será la geometría y aritmética, sino la biología y física, en las cuales se manifiesta el paso previo al estudio de los principios. El *dictum* de la Academia, ΑΓΕΩΜΕΤΡΗΤΟΣ ΜΗΔΕΙΣ ΕΙΣΙΤΩ (“Que no entre nadie que no sepa geometría”), podríamos suponer que es abandonado, en el

³⁹⁴ Lloyd (1968: 283 y ss.) comparte en buena medida esta tesis (cf. también Anagnostopulos, 2009: 23).

peripato, y reemplazado por uno más cercano al interés de Aristóteles, que consiste en filosofar “desde lo que es más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo que es más claro y cognoscible por naturaleza” (*Fis.*184a 17-18; *An post.* 71b 34-72a 5).

La necesidad de esta crítica queda reflejada, además, en las propias palabras de Aristóteles, cuando afirma que la admisión de Números e Ideas como principios contraviene aquellos elementos que la misma Academia considera “más importantes” (*Metaf.* 990b 19). Tal como vimos en el capítulo anterior, la contribución decisiva de Platón a la filosofía, consistió en el descubrimiento de la dimensión suprasensible, el reino del ser inteligible. G. Reale (2000) es todavía más categórico: Platón, a partir de la *segunda singladura* del *Fedón*, abrió un nuevo horizonte para la metafísica, un horizonte que determinó su dirección definitiva. Todo el que quiera pensar filosóficamente se ve forzado, “por la fuerza de este hecho”, a pensar dentro del horizonte abierto por Platón, como destaca Nietzsche en las postrimerías de la Modernidad. Pero al descubrir esta dimensión suprasensible, Platón también se vio impelido a tomar una posición y su respuesta fue una teoría de $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\alpha\iota\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\iota$: Ideas, Números Ideales y sus Principios. Aristóteles, por su parte, aunque convencido del descubrimiento platónico, intentó volver un paso atrás para “rescatar” el mundo empírico (Owen 1975:34). Lo inmaterial, la forma, sigue siendo principio, pero se hace necesario replantear la manera en la que entendemos su “ser separado”. De esta manera, la *ousiología* aristotélica reconfiguró la distinción platónica sensible/inteligible, integrando ambos conceptos en diferentes niveles, que van desde el individuo (donde no hay separación “real”) hasta el ser divino, donde la separación es completa (*supra* §5, 7 y 8). No parece errado afirmar, entonces, que la corrección de Estagirita tiene el sentido de una “reconducción”, que intenta recuperar los principios básicos del platonismo y alejarlos de la dirección excesivamente especulativa, excesivamente dicotómica, que han seguido dentro de la Academia³⁹⁵.

“Suficiente es, en efecto, si uno alcanza a explicar unas cosas mejor y otras no peor”, afirma Aristóteles al comienzo de *M*, lo que parece un consejo de prudencia para una investigación

³⁹⁵ Nos parece que nuestra conclusión se acerca a aquella del Prof. Mittelmann (2010, citado un par de veces a lo largo de este estudio). Parafraseando sus palabras, podemos decir que la diferencia de fondo de Aristóteles con los académicos no es una diferencia entre inteligible/inmanente, sino, más bien, una diferencia en el modo de concebir la “separación” de las formas: mientras que los académicos, según hemos visto, tienden a concebirlas al modo de “formas ejemplares” (Ideas), Aristóteles las concibe en el sentido estricto de “causas formales”, es decir, como una estructura ontológica (que sigue siendo inteligible), pero que es principio inmanente de una cosa.

como la que acabamos de presentar. Muchas preguntas quedan abiertas en esta lectura, preguntas que (como aconseja Sócrates a Glaucón), requieren de un “camino todavía más largo” por recorrer para ser resueltas (*Rep.* 504b). Pero aquí nos contentamos con ser capaces de plantearlas adecuadamente, o al menos de suscitarlas a partir de lo que se ha expuesto. Aquí hemos optado, simplemente, por resaltar el problema de la separación en la *Metafísica* y más especialmente tal como se expone en sus libros finales. Creemos, tal como se indicó desde el inicio, que en esta obra (y en estos últimos libros) es dónde la cuestión de la separación aparece con mayor preponderancia, pero eso no significa que sea el único lugar donde podamos encontrarla. Por el contrario, creemos que es posible rastrear el tema y el problema del χωρισμός a lo largo del *corpus*, ya que éste resulta ser un elemento central y característico del pensamiento metafísico de Aristóteles. Se trata de un rasgo de su pensamiento que recorre las diferentes obras, con diferentes aristas y que nos permite identificar, en suma, la filosofía independiente del Estagirita. Se trata, pues, de un elemento unificador de su filosofía y he ahí su relevancia. Estudiar y analizar el χωρισμός en el resto de la obra de Aristóteles, es una tarea que aquí, sin embargo, sólo queda anunciada, mas no desarrollada.

Nuestra exploración por la *Metafísica* ha tenido, entonces, un carácter de invitación, ya que deja muchas cuestiones sin resolver y otras, simplemente, avizoradas. Y es que las preguntas de la metafísica no se extinguen, sino que reaparecen constantemente, bajo nuevos problemas y con nuevos carices. La tarea de cualquier “amigo de la sabiduría” es, sencillamente, volver a pensarlas y a maravillarse ante ellas. Esto es porque que la metafísica es la ciencia suprema, que seguirá existiendo, aun cuando la humanidad haya perdido todo el resto de las ciencias en un abismo de barbarie, para usar la expresión de Kant. Todos los otros conocimientos son más útiles, pero ninguno es mejor. La metafísica es la única ciencia realmente libre, la única que hace al hombre semejante a los dioses al alejarlo de la necesidad cotidiana; la única ciencia “que la divinidad posee en grado sumo”.

APÉNDICE 1:

El sentido de la “crítica” aristotélica en *Metafísica* MN

Si pensamos en la filosofía aristotélica como una propuesta con pretensiones de sistema (Barnes 1982: 22), es pertinente la pregunta por el valor que damos las críticas de Aristóteles a sus predecesores, en especial en lo que respecta a Platón y la Academia dentro de la *Metafísica*.

Ya hemos señalado en la exposición precedente (*supra* §13), que buena parte de los especialistas dividen sus opiniones en dos posturas: como informante de la filosofía que lo antecedió, Aristóteles es, o bien un comentarista digno de confianza, o uno del cual debemos desconfiar, pues no es objetivo con sus juicios³⁹⁶. En el caso de su recepción de la filosofía académica, esto parece especialmente relevante, ya que sus análisis son amplios y detallados, tal como se deja ver por las numerosas referencias a la Academia que hay en MN. Como observa adecuadamente la profesora Fine (1993: 28), al estudiar los libros finales de la *Metafísica*, se nos coloca ante un dilema: Aristóteles habría entendido adecuadamente la filosofía platónica y nos la habría transmitido con fidelidad, o bien su comentario se basa en una mala comprensión (intencionada) del asunto, lo cual le resta validez. De la primera alternativa resulta una consecuencia indeseada para el especialista en Platón: si lo que Aristóteles dice en MN es cierto, la ontología platónica tiene serios fallos que el maestro nunca logró resolver, lo que es peor, que parecen agravarse con la introducción de la doctrina de las Ideas-número y los principios Uno/Diada. La segunda resulta problemática para entender a Aristóteles, ya que supone que Aristóteles, o bien no comprendió del todo la doctrina académica o decidió, deliberadamente, deformarla con el fin de ponerla en entredicho³⁹⁷.

Una alternativa para resolver este dilema es, quizá, menos atractiva, pero parece ser la más acertada: tanto Aristóteles como Platón están en lo cierto, cada uno a su manera, porque sus propuestas filosóficas no se pueden reducir, sin más, la una a la otra. Es erróneo suponer que

³⁹⁶ Una indicación general de este tema puede encontrarse en Stevenson (1974: 138-43) y Di Camillo (2013: 61-73).

³⁹⁷ La primera alternativa parece estar contenida, por ejemplo, en G.E.L. Owen (1975), la segunda usualmente es defendida por Cherniss (1944) y hasta cierto punto por Ross (1958 I).

Platón simplemente “no comprendió” ciertas cuestiones relativas a su propia teoría (la primera parte del *Parménides* podría aducirse como prueba de ello), pero también es impreciso decir que Aristóteles malinterpretó, irreflexivamente, las ideas de su maestro. Quizá lo correcto sea decir que en *Metafísica* M y N hay un verdadero *diálogo filosófico*, donde se encuentran las posturas y donde los matices resultan fundamentales. Podemos suponer, entonces, que Aristóteles no tiene una intención de simple polémica al momento de recoger la doctrina platónica, sino un espíritu genuinamente filosófico. Quizá el término adecuado para esto sea el de una “reconstrucción conceptual”: Aristóteles pretende reconstruir la filosofía de Platón (es decir, pensarla a fondo) con el fin de entablar un diálogo filosófico con ella.

Esto resulta especialmente cierto si miramos las cosas desde el método según el cual se analizan las teorías platónicas en *Metafísica* M y N, que se puede relacionar con el método dialéctico presentado en los *Tópicos* (Irwin 1988). La observación de Berti al respecto resulta pertinente: Aristóteles, en los libros finales de la *Metafísica*, hace uso de la llamada *peirástica*, esto es, del análisis crítico de las opiniones de sus predecesores, con el objeto de mostrar las fortalezas y debilidades de sus argumentos (2008, 113³⁹⁸). En *Tópicos* (100a 30 y ss.) se caracteriza al tipo de razonamiento dialéctico (διαλεκτικὸς) como aquel que se construye *desde las opiniones reputadas o generalmente aceptadas* (ἐξ ἐνδόξων) y en el cual lo que se pretende es confirmar o refutar una opinión a partir de un análisis de los diferentes puntos de vista (ib. 101a 30-35).

Aristóteles precisa que este tipo de razonamiento (*sylogismos*) es útil, entre otras cosas, para el uso privado y público de la razón, pero lo es, sobre todo, en lo que respecta a la adquisición de conocimiento, es decir, en lo concerniente a las *ciencias filosóficas* (κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, *Tóp.* 101a 34). En efecto, puesto que el dialéctico es un tipo de razonamiento *inquisitivo* o *examinador* (ἐξετασικὴ), es que podemos recorrer una dificultad en ambos sentidos, llegando de esta forma a discernir entre lo verdadero y lo falso (ib.). El razonamiento dialéctico supone una situación de diálogo, en la que dos interlocutores se enfrentan, a partir de preguntas y respuestas, con las cuales intentan afianzar sus puntos de

³⁹⁸ Recordemos que el verbo διαλέγω tiene dentro de sus acepciones la de “examinar” o “comparar”, cf. *LS* (1996: 400).

vista (Vigo 2007: 51-52). En dicha situación, el que pregunta y el que responde juegan diferentes roles y tienen diferentes objetivos, pues uno (el que pregunta) debe desbaratar la tesis del rival (mostrando que la opinión de éste no es razonable), mientras que el otro se compromete a defenderla, tratando de no conceder terreno a su rival (ib.159a 15-24). Para que el diálogo resulte fructífero, ambos contendores deben partir desde ciertas premisas fundamentales u *opiniones plausibles* (ἔνδοξα), que serán como el punto de referencia del diálogo (100b 22-25). La tarea de los interlocutores en un diálogo es, por decirlo así, “conducirse” a través de las ἔνδοξα, intentando mantenerse en ellas o alejar al rival de allí.

En concreto, pareciera que el procedimiento que caracteriza a los libros M y N (y que tal vez también se encuentra en A), es el que se ha denominado *peirástico* (πειραστικοί), que bien puede traducirse como “tentativo” y que cabría entender como una subespecie del razonamiento dialéctico. En las *SE* (165a 36 y ss.), Aristóteles aclara que este silogismo consiste en argumentar “a partir de las opiniones (δοκούντων) del que responde”, es decir, a partir de la tesis sostenida por la contraparte, con el fin de reforzar la postura propia. Dicho de otra manera, se trataría de un diálogo en el que, el que quiere defender un punto, argumenta “como si fuera el otro” para develar las inconsistencias de este punto de vista. Es un discurso similar al de un investigador, que examina las pruebas para encontrar los lugares débiles de la argumentación.

Berti, observa que este procedimiento se refiere, en parte, a aquel practicado por Sócrates, la denominada *refutación socrática* (ἔλεγχος), que, por cierto, no resultaba ajena a Aristóteles (2008: 46). Sócrates, era conocido por usar esta forma de argumentación que usualmente acompañaba de ironía y que causaba exasperación en sus rivales. En *Gorgias* (482c-483a), por ejemplo, el sofista Calicles acusa a Sócrates porque lleva a sus interlocutores a contradecirse y lo tacha de “demagogo” al usar semejante método. Sin embargo, como bien observa Vlastos, la finalidad del ἔλεγχος socrático no es la simple destrucción de la contraparte, sino, más bien, la construcción de una postura propia. La refutación tiene por propósito proveer una especie de “soporte racional” a la tesis que el filósofo quiere defender (Vlastos 1982: 713). Por lo tanto, el ἔλεγχος socrático es un genuino método filosófico, o, como diría Aristóteles, un tipo de razonamiento necesario para la adquisición de conocimiento (Berti 2004: 259). Un conocido pasaje de la *Ética Eudemia* refleja el parecer

del Estagirita respecto a las opiniones y bien puede servir para ilustrar lo que venimos diciendo:

Todo hombre, pues, tiene algo propio en relación con la verdad, y partiendo de esto, debemos aportar alguna especie de prueba sobre estas materias. Partiendo, pues, de juicios verdaderos, pero oscuros, y avanzando, llegaremos a otros claros, si reemplazamos las afirmaciones confusas habituales por otras más conocidas. (*E.E.* 1216b 30-34)

El método *peirástico* que Aristóteles intenta en *Metafísica* M y N resulta de un espíritu similar al que aparece en esta cita, es decir, surge de la idea de entablar un diálogo honesto con la contraparte no con un afán de simple destrucción, sino con la idea de encontrar, en el análisis, puntos verdaderos que permitan avanzar en la búsqueda filosófica³⁹⁹. Miradas las cosas de esta forma, podemos entender la particular forma que M y N tiene de presentar los argumentos platónicos. Aristóteles no estaría interesado tanto en la exposición “histórica” de las ideas académicas, cuanto en su valor filosófico, por lo que su testimonio debe entenderse y valorarse desde esta perspectiva. Dado que el interés no es histórico, no ha de esperarse una excesiva precisión terminológica (en M y N abundan las frases breves y hasta en ocasiones crípticas), pero tampoco una completa deformación de los argumentos ajenos (cf. Ackrill 1987: 27). El objetivo de estos libros, entonces, consiste en presentar las tesis de los platónicos e intentar deducir si ellas coinciden o no con las *ἔνδοξα* planteadas anteriormente (en los libros centrales y acordadas como punto de partida de la conversación). A tal respecto, las palabras de J. Cleary parecen ser las adecuadas:

La diferencia entre estos [libros] y el tratamiento de cuestiones similares en *Metafísica* III puede ser expresada nuevamente en términos forenses, diciendo que Aristóteles [en M y N] ya no actúa como un árbitro que escucha a ambas partes, puesto que ahora él se ha convertido en uno de los litigantes que argumenta para ganar su caso. (1995: 281⁴⁰⁰)

³⁹⁹ Cf. la opinión de Irwin (1988:26): “Dialectical inquiry begins from common beliefs, proceeds by raising and solving puzzles, and tests theories against common beliefs.”

⁴⁰⁰ “The difference between this and his treatment of similar questions in *Metaphysics* III can be expressed once again in forensic terms by saying that Aristotle is no longer acting as an arbitrator who listens to both sides, since he has now become one of the plaintiffs who argues to win his case.”

Esto último reafirma nuestra convicción inicial de que M y N no se pueden comprender adecuadamente sino es a la luz de los textos centrales de la *Metafísica*, que es donde se presentan las pruebas que en cierto modo conducen la postura aristotélica a los ἔνδοξα. Lo que encontramos en M y N es, por lo tanto, el momento dialéctico (o mejor *peirástico*) de la *ousiología* aristotélica.

Este es precisamente el sentido original de “crítica”, deudora de κρίνω, separar, distinguir, diferenciar (LS 1996: 996-7). Lo que se pretende en la *Metafísica* es, en consecuencia, una suerte de “depuración conceptual” de las opiniones precedentes para alcanzar conclusiones sólidas. Acusar a Aristóteles de crear una especie de “hombre de paja” con los argumentos platónicos, es simplemente pasar por alto el procedimiento *peirástico* que se halla presente en la *Metafísica* y que orienta la reflexión de sus libros finales⁴⁰¹.

⁴⁰¹ Aclaremos que esta conclusión vale sobre todo para los libros señalados de la *Metafísica* (A, M, N), pues Aristóteles se vale de otros procedimientos (como el examen semántico o el *diaporético*) en otras partes de la obra. Cf. *supra* §6; también Berti, 2008, 87-102.

APÉNDICE 2:

Reflexiones en torno a la situación hermenéutica de M y N

Los últimos dos libros de la *Metafísica*, forman un conjunto que posee una estructura, más o menos definida, y una unidad conceptual precisa⁴⁰². Tradicionalmente, sin embargo, son de los textos menos estudiados y más oscuros de la *Metafísica* (Annas 1976: 1), lo que ha hecho que generalmente sean excluidos de los análisis de los especialistas. Sin ir más lejos, quedan fuera de los comentarios de Santo Tomás, quien se limita a culminar su exposición precisamente en el libro anterior, Λ , pues allí cree encontrar el núcleo de la obra, la sustancia suprasensible, la coronación de la propuesta teológica de Aristóteles⁴⁰³. I. Düring (1990: 449) sin embargo, considera que estos libros (o al menos una parte de ellos) son un complemento de lo que se expuso en Λ sobre la sustancia suprasensible⁴⁰⁴. En efecto, el tema central de MN no es otro que el de la sustancia, en concreto, la pregunta es por las $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\alpha\iota\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\iota$, los números y sus principios. En consecuencia, en estos libros encontramos problemas importantes para completar el panorama propuesto en Z2 (y reiterado en Λ 1), lo que nos permite suponer que ellos son parte del programa de la *Metafísica* tal como lo pensó Aristóteles (*supra* §9).

La conjetura de W. Jaeger (1946: 204-205), ampliamente aceptada, es que esta pareja de libros no son un conjunto, sino más bien un agregado tardío del editor de la *Metafísica*. Según esto, M entronca, en términos de contenido, con la problemática que aparece en la llamada “metafísica original”, compuesta por la otra dupla de libros A y B⁴⁰⁵, aunque fue escrito con

⁴⁰² Lo cual no quiere decir que sean un conjunto homogéneo, compuesto de manera unitaria por Aristóteles. La opinión de los especialistas (Annas 1976: 79; Jaeger 1946: 208-209) coincide en decir que estos libros parecen un conjunto de notas más que un texto perfectamente armado.

⁴⁰³ Berti (2011: 160) conjetura que la razón de esta omisión por parte de los comentaristas medievales se debe a que Λ afirma la existencia de una sola sustancia inmóvil (Dios), mientras que M y N vuelve a plantear la pregunta por las sustancias inmóviles (en plural). Pareciera, entonces, que Aristóteles está más interesado en indagar sobre las sustancias en general que en describir la naturaleza de Dios.

⁴⁰⁴ Esta suposición vale, al menos, para los textos que van desde M 1-8. En el capítulo 3 de esta disertación (*supra* §9) discutimos esta ordenación de los capítulos. J. Owens (1951: 421), tiene una opinión similar a la nuestra, aunque, a su juicio, M y N serían más bien la continuación de ZH.

⁴⁰⁵ Jaeger excluye deliberadamente α que considera un resumen de A agregado tardíamente, *ib.* 197

al menos trece años de diferencia⁴⁰⁶. N, por su parte, encajaría con estos primeros libros (por razones distintas) y quizá fue escrito con anterioridad a M.

Como hemos visto (*supra* §2), el tema de A y B no es otro que la determinación del concepto de sabiduría y esto se conecta con el estudio de las causas o *etiología*, tal como se definió en nuestro primer capítulo. Los análisis de los capítulos tercero y cuarto de esta investigación, nos han mostrado que MN retoman la cuestión de los principios, así como la crítica a las tesis platónicas sobre las Ideas, de modo que hay similitudes conceptuales que permiten formar un bloque más o menos homogéneo de textos.

El estudioso alemán sugiere, sin embargo, que, si bien hay una continuidad entre ambos grupos de textos, el fondo del asunto le parece completamente diferente. El conjunto AB (propone Jaeger), fue compuesto inmediatamente después de la salida de Aristóteles de la Academia platónica, cuando el Estagirita se encontraba en Asos (en Asia menor, bajo el amparo del tirano Hermias), es decir, entre 347-345, momento en el que el filósofo comienza a distanciarse del círculo académico y a formar su filosofía independiente (1946: 199-200). Esto quiere decir que el foco de estos primeros textos es únicamente la crítica a la teoría platónica de las Ideas (y la prueba de ello, es el extenso cuerpo de argumentos que se reúnen en A9 y varios de los problemas planteados en el libro de las aporías). El libro M, en cambio, se habría compuesto más de una década después, cuando Jenócrates se convirtió en el nuevo jefe de la Escuela, después de suceder a Espeusipo. En conjunto, ambos filósofos habrían llevado el rumbo de la Academia hacia las matemáticas y eso es precisamente lo que Aristóteles quiere discutir en estos libros (ib. 205-206). Si bien se repite casi al dedillo la crítica de A9 en M4-5⁴⁰⁷, el núcleo de la discusión está en los números y no tanto en las ideas,

⁴⁰⁶ Con la salvedad de los capítulos 9-10 de M, que Jaeger fecha junto con la “metafísica original” (ib. 218).

⁴⁰⁷ Decimos “casi” porque es conocida la diferencia de estilo entre ambos textos que hace notar Jaeger y que justifica su datación de temprana de A y tardía de M. En el primero de estos textos, Aristóteles utiliza siempre la primera persona del plural (φαμεν, 990b 17, 24, 991b 7; λέγομεν, 992a 25, 997b 3), lo que señalaría su cercanía aún con el círculo platónico y más especialmente con la teoría de las Ideas (de hecho, en el pasaje de 990b 24 se dice: “nosotros afirmamos la existencia de las ideas”). La omisión consistente de la primera persona plural en M4 y su reemplazo por la tercera persona (φήσαντες /φασιν, 1078b 12, cf. 1078b 31, 1079a 20, 1080a 6; λέγοντες, 1079a 15), es prueba, a juicio de Jaeger, de la distancia que ahora separa a Aristóteles de los académicos que sucedieron a Platón (1946: 227-228). J. Annas (1976: 83-84) discute esta tesis, señalando la debilidad de este punto de vista (apoyada en parte en los argumentos de Cherniss, 1944). En M 4, en efecto, el principio de cambiar a la tercera persona no es consistente, pues hay al menos un argumento (que va desde 1079b 3-11), donde se usa el “nosotros” para hablar de una teoría platónica. En opinión de Annas, Aristóteles utiliza indistintamente la primera y tercera persona del plural, usando “nosotros” incluso cuando quiere rechazar

es decir, en Espeusipo y Jenócrates y no tanto en la teoría original de Platón (ib. 205). Para Jaeger, la inclusión de la teoría de las Ideas en M es sólo con el afán de “ser completo” en su examen, pero no porque le resulte de importancia al filósofo en este punto de su vida. W. Ross (1958 I: 406), sostiene incluso que dicha teoría ya le parece a Aristóteles “anticuada” (*out of date*), pues sus esfuerzos se orientan ahora a discutir los Números matemáticos e Ideales, las Magnitudes y sus Principios, cosas que parecieran ser la consecuencia natural de la teoría platónica original. El propósito final de M, por lo tanto, es entrar en polémica con los académicos y con la dirección que éstos le han dado al pensamiento de Platón. Para Aristóteles, la teoría de los números como principios que ahora sostiene la Academia es simplemente una “alucinación” (Jaeger 1946: 207).

Tanto a Jaeger como a Ross, les parece que N sería la continuación natural del bloque AB (y que por ende sería más antiguo que M), dada la preponderancia de las críticas hechas ahí a la versión de la teoría de Espeusipo (a la sazón el líder de la Academia). La conexión entre M y N es débil y las conjeturas para datar N se basan en los capítulos que le preceden. Así los capítulos 9-10 de M parecen formar parte de un “prólogo antiguo” a la discusión sobre los principios (Jaeger 1946: 219-221; Ross 1958 I: 407⁴⁰⁸). Según la hipótesis de Jaeger, Aristóteles habría escrito los dos últimos capítulos de M durante el mencionado período en Asos, junto con la totalidad del libro N, de ahí la disparidad entre la primera parte y la final de M⁴⁰⁹.

Otro de los elementos en los que se apoya esta conclusión, es en la manera que tiene el Estagirita de referirse a sus contemporáneos. Y es que mientras en el bloque AB+N el tono hacia Espeusipo es áspero y polémico, “frecuentemente emocional”, en M, el tono de la crítica es “frío y condescendiente”, lo que hace suponer la distancia temporal que separa ambos grupos de textos (Jaeger 1946: 222). Lo propio ocurre con el trato que se le da a Jenócrates: la mención de este filósofo en N es “breve” y “respetuosa”⁴¹⁰ (pues era el colaborador de Aristóteles en Asos), pero al momento de redactar M la situación es distinta

argumentos ajenos. Desde nuestro punto de vista (como hemos defendido a lo largo de esta disertación), el problema es secundario si se observan las cosas desde la continuidad temática de los libros metafísicos.

⁴⁰⁸ Algunos comentaristas antiguos, como por ejemplo Siriano (*In Arist. Metaph.* 160 6-10) consideran que M termina precisamente en el capítulo 9 y desde ahí comienza N.

⁴⁰⁹ Düring (1990: 398-400) comparte esta opinión y agrega que el “contenido, estilo y tono” de M 9-10+N denotan una cierta “arrogancia juvenil” que indicarían la pertenencia de Aristóteles al círculo de la Academia.

⁴¹⁰ *Metaf.* 1090b 21 y ss.

y Jenócrates recibe “el trato más rudo; con la menor cortesía posible” (Ib. 220⁴¹¹), debido a que éste es quien sucede a Espeusipo en la Academia y sus opiniones comienzan a ejercer mayor influencia. Pareciera ser, entonces, que el editor de la *Metafísica* habría juntado una discusión tardía de la teoría de los números (M1-8) con una más temprana, perteneciente al período de Asos (M9-10 y N⁴¹²).

Si bien estos argumentos resultan útiles para dar una fecha aproximada de composición de los libros finales de la *Metafísica*, el supuesto en el que se basan no lleva a responder la cuestión de fondo: ¿por qué Aristóteles quiere discutir en detalle asuntos relativos a la matemática y etiología académica? Ya hemos dicho anteriormente que el método de Jaeger para datar los libros metafísicos se basa en una hipótesis plausible pero problemática: la idea de que Aristóteles habría abandonado ciertas preocupaciones filosóficas iniciales en favor de otras. Y es precisamente este método genético-evolutivo el que el estudioso alemán aplica para dar razón de la fecha de composición de MN.

Según indicamos arriba, Jaeger se basa en el supuesto de que *Metafísica* AB y M9-10+N fueron compuestos en un período en que Aristóteles ataca la teoría de la Ideas “como un platónico entre platónicos” (1946: 218), mientras que el texto central de M (cc. 1-8) contiene una crítica de un filósofo maduro, una crítica ya pasada por el cedazo de la teoría de la sustancia de los libros ZHΘ (ib. 225). Esto supone la convivencia incómoda de dos versiones de la *Metafísica* (una antigua, platónica, y una moderna, anti-académica, por así decirlo). Esta manera de mirar las cosas, lejos de aclarar, nos parece que tiende a ensombrecer algunos puntos.

Siguiendo un principio de economía explicativa (de inspiración aristotélica), es preferible quedarse con la hipótesis que genere menos dificultades para la interpretación. Por eso es que en esta investigación nos acercamos a la conclusión de Julia Annas (1976: 87) y supusimos que MN forman una “unidad inconexa” (*untidy unity*), es decir, un conjunto de textos que, si

⁴¹¹ *Metaf.* 1083b 1. Annas replica a estos argumentos de Jaeger, señalando, no sin razón a nuestro juicio, que en M y N el asunto es discutir las teorías y no atacar *ad hominem* (1976: 85-86).

⁴¹² W. Jaeger (1946: 219) resalta también como argumento un pasaje de N (1091a 30-32) donde Aristóteles vuelve a la primera persona del plural para referirse a una teoría platónica, lo que probaría su datación temprana. Sin embargo, como se explicó en una nota anterior, apelar a criterios estilísticos para probar la fecha de composición no es una prueba concluyente, dado el carácter de los textos aristotélicos. Siguiendo la misma hipótesis de Jaeger, hemos de suponer que los textos de Aristóteles en realidad son notas de uso para la Escuela, lo que indica un estilo disparejo y sujeto a constantes modificaciones.

bien fueron compuestos en diversos períodos y circunstancias, responden a una idea común y buscan desarrollar un argumento coherente⁴¹³. Esta formulación, “unidad inconexa”, contradictoria hasta cierto punto, nos parece clave para responder al fondo del asunto. La particularidad de MN es que no se trata de dos libros separados, pero tampoco de dos libros perfectamente unidos. No son dos textos completamente separados entre sí ni tampoco separados del resto de la *Metafísica*. Asimismo, no son textos perfectamente conectados con el resto de la obra ni perfectamente conectados entre sí.

Por un lado, su estructura literaria es débil y poco amigable; pero, por el otro, su unidad conceptual es notoria. Es por eso que, en cierto sentido, ellos forman un especie de “tratado independiente” sobre el tema de los Números y los Principios⁴¹⁴. Aunque, insistimos en esto, se trata de un tratado que responde (o que intenta responder) a los problemas básicos de la *filosofía primera* de Aristóteles, de ahí su importancia. Sostenemos, entonces, que MN son textos que, si bien denotan una composición desordenada y que pareciera desconectada del resto de los doce libros metafísicos, son fundamentales para comprender cabalmente la propuesta *ousiológica* de Aristóteles. Sólo podemos interpretar adecuadamente estos textos teniendo en cuenta el trasfondo de la οὐσία como ἀρχή; lo que significa que no podemos analizar MN al margen del resto de la *Metafísica*. MN, por lo tanto, son parte integral del texto de la *Metafísica*. Esto los coloca en una condición especial: son libros independientes, pero dependientes de la *Metafísica* en un doble sentido, son necesarios para entender la obra y necesitan de ella para ser entendidos.

⁴¹³ Cf. Robin (1908: 440 n.351 IV)

⁴¹⁴ Así por ejemplo los considera Tricot en su traducción de la *Metafísica* (1953: 36)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS*

A) Fuentes primarias

a.1 Obras del *Corpus aristotelicum*

- Aristóteles (1977). *Aristóteles: Obra completa* (18 vols.) Madrid: Gredos Biblioteca clásica
- Bekker, I. (ed.) (1831). *Aristotelis Opera ex recensione* (5 vols.). Berlin: Walter de Gruyter
- Barnes, J. (ed.) (1984). *The Complete Works of Aristotle* (2 vols.). Nueva Jersey: Princeton University Press
- Aristóteles (1938). *Aristotle series: Loeb Classical Library* (23 vols.). Cambridge: Harvard University Press
- Aristóteles (2005). *Física*. México: UNAM. Traducción e introducción de Ute Schmidt Osmanczik
- Ross W. D. (ed.) (1936). *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press. Texto griego, traducción y comentario.
- Ross W. D. (ed.) (1955). *Aristoteles Fragmenta selecta*. Oxford: Clarendon
- Ross W. D. (ed.) (1961). *Aristotle's De anima*. Oxford: Clarendon Press. Texto griego, traducción y comentario.

a.2 *Metafísica*

- Ross W.D (ed.) (1958). *Aristotle's Metaphysics* (2 vols.) Oxford: Clarendon Press. Texto griego, traducción y comentario.
- Jaeger, W. (ed.) (1957). *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: University Press

* El siguiente es un listado parcial e incompleto. Representa sólo las referencias bibliográficas usadas en esta investigación, es decir, aquellas efectivamente citadas o consultadas. Dada la magnitud del tema que nos ocupa, es imposible recoger todos los autores y textos. Para ampliar esta bibliografía, cf. Wians (1996) citado en esta lista.

-Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos Biblioteca clásica (3º reimpresión). Traducción de Tomás Calvo Martínez.

-Aristóteles (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos Biblioteca clásica (3º reimpresión). Versión trilingüe. Traducción de Valentín García Yebra.

-Aristóteles (1993). *Aristotele Metafisica*. Milán: Rusconi. Traducción y comentario de Giovanni Reale

-Aristóteles (1953). *La Métaphysique*. Paris: Les Échos du Maquis. Traducción y comentario de Jules Tricot

a.3 Diálogos de Platón

-Platón (1977). *Diálogos* (9 vols.) Madrid: Gredos Biblioteca clásica

-Platón (1938). *Plato series: Loeb Classical Library* (12 vols.). Cambridge: Harvard University Press

B) Libros y artículos sobre Aristóteles y Platón

b.1 Libros

-Ackrill, J.L. (1987). *La filosofía de Aristóteles*. Caracas: Monte Ávila Editores. Traducción de Francisco Bravo

-Anagnostopulos, G. (ed.) (2009). *A Companion to Aristotle*. Sussex: Wiley-Blackwell

-Annas, J. (1976). *Aristotle's Metaphysics: Books M and N*. Oxford: Clarendon Press

-Arana, J, (1998). *Platón. Doctrinas no escritas. Antología*. Bilbao: Universidad del País Vasco

-Ast, F. (1835). *Lexicon Platonicum*. Leipzig: Weidmanianna

-Aubenque, P. (1974). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus. Traducción de Vidal Peña

-Bäck, A. (2000). *Aristotle's Theory of Predication*. Leiden: Brill

- Bäck, A. (2014). *Aristotle's Theory of abstraction*. Nueva York: Springer
- Barnes, J. (1982). *Aristotle*. Oxford: University Press
- Barnes, J. (ed.) (1995). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: University Press
- Berti, E. (1997). *La filosofía del primo Aristotele*. Milán: Vita e pensiero
- Berti, E. (2004-10). *Nuovi studi Aristotelici* (4 vols). Brescia: Morcelliana
- Berti, E. (2008). *Las razones de Aristóteles*. Buenos Aires: Oinos. Traducción de Horacio Gianneschi y Maximiliano Monteverdi
- Berti, E. (2011). *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*. Buenos Aires: Oinos. Traducción de Horacio Gianneschi, presentación de Jaime Araos San Martín
- Bonitz, H. (1870). *Index Aristotelicus*. Berlin: Reimer
- Bostock, D. (1994). *Aristotle Metaphysics: Books Z and H*. Oxford: Clarendon Press
- Cattanei, E. (1996). *Enti matematici e metafísica*. Milán: Vita e pensiero
- Cencillo, L. (1958). *Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el corpus aristotelicum*. Madrid: C.S.I.C
- Cherniss, H. (1944). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: The John Hopkins Press
- Cherniss, H. (1962). *The Riddle of the Early Academy*. Nueva York: Russell & Russell
- Cleary, J. (1995). *Aristotle and mathematics: aporetic method in cosmology and metaphysics*, Leiden: Brill
- Cornford, F. (1957). *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and Sophist of Plato*. Nueva York: The Liberal Arts Press
- Correia, M. (2003). *La lógica de Aristóteles Lecciones sobre el origen del pensamiento lógico en la Antigüedad*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile

- Di Camillo, S. (2016). *Eidos. La teoría platónica de las Ideas*. La Plata: Editorial Universidad Nacional de La Plata
- Dillon, J., O'Meara, D. (eds.) (2006). *Syrianus On Aristotle Metaphysics 13-14*. Londres: Bloomsbury
- Düring, I. (1990). *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. México: UNAM. Traducción de Bernabé Navarro
- Elders, L. (1972). *Aristotle's Theology. A commentary on book Lambda of the Metaphysics*. Assen: Van Gorcum
- Field, G.C. (1948). *Plato and his contemporaries. A Study in the Fourth century life and thought*. Londres: Methuen & Co.
- Findlay, J. N (1974). *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*. Londres: Routledge
- Fine, G. (1993). *On Ideas, Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press
- Fowler, D. (1999). *The Mathematics of Plato's Academy. A new Reconstruction*. Oxford: Clarendon Press
- Frede, M (1987). *Essays in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press
- Frede, M., Charles, D. (eds.) (2000) *Symposium Aristotelicum: Aristotle's Metaphysics Lambda*. Oxford: Clarendon Press
- Gaiser, K. (1963). *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart: Klett-Cotta
- Gill, M.L. (1989). *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*. Princeton: University Press
- Gohlke, P. (1954). *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*. Tubinga: Mohr
- Gómez-Lobo, A. (1998). *La ética de Sócrates*. Santiago: Editorial Andrés Bello. Traducción de Andrea Palet
- Graham, D. (1987). *Aristotle's two Systems*. Oxford: Clarendon

- Guthrie, W. (1953). *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*. México: Fondo de cultura económica (sexta reimpresión). Traducción de Florentino M. Torner
- Guthrie, W. (1962-81). *A history of Greek Philosophy* (6 vols.) Cambridge: University Press
- Guthrie, W. (1984-93). *Historia de filosofía griega* (6 vols.). Madrid: Gredos
- Halper, E. (2009). *One and Many in Aristotle's Metaphysics Books Alpha-Delta*. Las Vegas: Parmenides Publishing
- Hayduck, M. (ed.) (1891). *Asclepius in Aristotelis metaphysicorum libros A - Z commentaria*. Berlin: Reimer
- Hayduck, M. (ed.) (1891). *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica: commentaria*. Berlin: Reimer
- Irwin, T. (1988). *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press
- Jackson, H (1885). *Plato's latter Theory of Ideas*. Londres: Macmillan Publishers
- Jaeger, W. (1946). *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: Fondo de cultura económica (8° reimpresión). Traducción de José Gaos
- Klein, J. (1968). *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. Massachusetts: MIT Press
- Krämer, H. (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg: Winter Verlag
- Krämer, H. (1996). *Platón y los fundamentos de la Metafísica*. Caracas: Monte Ávila Editores. Traducción de Ángel J. Cappelletti y Alberto Rosales.
- Lewis, F. (2013). *How Aristotle gets by in Metaphysics Zeta*. Oxford: University Press
- Lloyd, G. (1968). *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*. Cambridge: University Press
- Merlan, Ph. (1953). *From Platonism to Neoplatonism*. La Haya: Nijhoff

- Morán, J. (ed.) (2000). *Tomás de Aquino. Comentario al libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra
- Natorp, P. (1887). Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik. *Philosophische Monatshefte* 24. 37-65
- Owens, J. (1951). *The doctrine of being in the Aristotelian "Metaphysics"*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies (3^o edición 1978).
- Peramatzis, M. (2011). *Priority in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: University Press
- Politis, V. (2004). *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle and the Metaphysics*. Nueva York: Routledge Taylor and Francis
- Pritchard, P. (1995). *Plato's philosophy of mathematics*. Sankt Augustin: Academia Verlag
- Reale, G. (1980). *The Concept of first Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*. Nueva York: SUNY Press. Traducción de John Catan.
- Reale, G. (1984). *Per una nuova interpretazione di Platone: rilettura della metafísica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*. Milán: Edizioni CUSL.
- Reale, G. (1999). *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Barcelona: Herder. Traducción de J.M. López de Castro
- Reale G. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona: Herder. Traducción de María Pons Irazazábal
- Robin, L. (1908). *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote: étude historique et critique*. Paris: Félix Alcan
- Rose, V. (1854). *De Aristotelis librorum. Ordine et auctoritate*. Berlin: Reimer
- Rosen, S. (1983). *Plato's Sophist: the drama of original and image*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Rosen, S. (2005). *Plato's Republic: A study*. New Haven, Londres.: Yale University Press.
- Ross, W.D. (1951). *Plato's Theory of Ideas*, Oxford: Clarendon.

- Ross, W.D. (1986). *Teoría de las Ideas de Platón*. Madrid: Cátedra. Traducción de José Luis Díez Arias
- Ross, W.D. (1995). *Aristotle*, with a new introduction by John L. Ackrill. (primera edición 1923) Londres: Routledge.
- Shields, C. (2007). *Aristotle Routledge Philosophers*. Nueva York: Routledge Taylor and Francis
- Shorey, P. (1903). *The Unity of Plato's thought*. Chicago: The University of Chicago Press
- Steel, C. (ed.) (2012) *Symposium Aristotelicum: Aristotle's Metaphysics Alpha*. Oxford: University Press
- Stenzel, J. (1924). *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig: Teubner
- Stenzel, J. (1956). *Kleine Schiften zur griechischen Philosophie*. Darmstad: Gentner
- Taylor, A. E. (1911). *Varia Socratica First Series*. Oxford: St. Andrews University Publications
- Taylor, A. E. (1957). *Plato, the man and his work*. Nueva York: Meridian Books
- Vigo, A. (2007). *Aristóteles: una introducción*. Santiago: IES
- Vlastos, G. (1981). *Platonic studies*, Princeton: University Press
- Wedberg, A. (1955). *Plato's philosophy of Mathematics*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell
- Wedin, M. (2000). *Aristotle's Theory of Substance: The "Categories" and "Metaphysics" Zeta*. Oxford: Oxford University Press
- Wians, W. (ed.) (1996). *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*. Londres: Rowman & Littlefield

b.2 Capítulos de libros

- Anagnostopulos, G. (2009). "Aristotle's Works and the Development of His Thought". En Anagnostopulos, G. (ed.) *A Companion to Aristotle* (pp.14-28). Sussex: Wiley-Blackwell

- Bostock, D. (2012). "Aristotle's Philosophy of Mathematics". En Shields, C. (ed.) *Aristotle Routledge Philosophers* (pp. 465-491). Nueva York: Routledge Taylor and Francis
- Cohen, M. (2009). "Substances" En Anagnostopulos, G. (ed.) *A Companion to Aristotle* (pp.197-212). Sussex: Wiley-Blackwell
- Crubellier, M. (2012). "The Doctrine of Forms under Critique-Part 2". En Steel, C. (ed.) *Symposium Aristotelicum: Aristotle's Metaphysics Alpha* (pp. 297-334). Oxford: University Press
- Frede, D. (2012). "The Doctrine of Forms under Critique-Part 1". En Steel, C. (ed.) *Symposium Aristotelicum: Aristotle's Metaphysics Alpha* (pp. 265-296). Oxford: University Press
- Frede, M. (1987). "The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics". En Frede, M. *Essays in Ancient Philosophy* (pp. 81-95.). Oxford: Clarendon Press
- Frede, M. (2000). "Metaphysics $\Lambda 1$ ". Frede, M., Charles, D. (eds.). *Symposium Aristotelicum: Aristotle's Metaphysics Lambda* (pp. 53-80). Oxford: Clarendon Press
- Klein, J. (1985). "The Concept of Number in Greek Mathematics and Philosophy". En Robert Williamson & Elliott Zuckerman (ed.) *Lectures and Essays* (pp. 43-52). Canadá: St. John's College Press.
- Loux, M. (2009) "Aristotle on Universals". En Anagnostopulos, G. (ed.) *A Companion to Aristotle* (pp.186-196). Sussex: Wiley-Blackwell
- Miller, F. (2012) "Aristotle on the Separability of Mind". En Shields, C. (ed.) *The Oxford Handbook of Aristotle* (pp. 306-342). Oxford: University Press
- Owen, G.E.L. (1975) "The Platonism of Aristotle". En Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R. (eds.) *Articles on Aristotle*, Vol. 1 (pp.14-34). Londres: Duckworth
- Patzig, G. (1975). "Theology and Ontology in Aristotle's Metaphysics". En Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R. (eds.) *Articles on Aristotle*, Vol. 3 (pp.33-49). Londres: Duckworth

-Schmidt, U. (2005). “Breve esbozo de la diferencia entre el concepto de número griego y el moderno”. En Aristóteles *Física*. (pp. XXIII-XXXIX). México: UNAM. Traducción e introducción de Ute Schmidt Osmanzik

-Sedley, D. (2010). “Teleology, Aristotelian and Platonic”. En Lennox, J., Bolton, R. (eds.) *Being, Nature and Life in Aristotle. Essays in honor of Allan Gotthelf* (pp.5-29). Cambridge: University Press

-Wieland, W. (1975). “Inquiry into Principles”. En Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R. (eds.) *Articles on Aristotle*, Vol. 1 (pp.127-140). Londres: Duckworth

b.3 Artículos

-Baldry, H.C. (1937). “Plato's 'Technical Terms'”. *The Classical Quarterly*, Vol. 31, No. 3/4 (Jul. - Oct., 1937), pp. 141-150

-Bertlinger, J. (1963). “The Divided line and Plato's Theory of intermediates”. *Phronesis*, Vol. 8, No. 2 (1963), pp. 146-166

-Bluck, R.S. (1956). “Parmenides and the third man”. *Classical Quarterly*. Vol. 6, No. 1/2 (enero - abril 1956). pp. 29-37

-Boeri, M. (2012). “Forma, función y realidad. Observaciones sobre la noción platónica y aristotélica de Forma”. *Estudios públicos* 128 (primavera 2012). pp. 187-210.

-Correia, M. (2011). “Platón y Aristóteles: ¿corrección, refutación o aceptación?” Texto no publicado. Leído en el *Coloquio Internacional Platón y Aristóteles en discusión: nuevas perspectivas*. 26 al 29 de abril 2011. Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile.

-Di Camillo, S. (2013). “La historia de la filosofía como examen crítico de la filosofía precedente: las objeciones de Aristóteles a la causalidad de las Ideas”. *Cuadernos de filosofía* 60 (2013). pp. 61-74.

-Gómez-Lobo, A. (1996). “Breve exposición de la Metafísica aristotélica”. *Estudios públicos*, 62 (otoño 1996) 309-327

- Gomperz, H. (1932). “ΑΣΩΜΑΤΟΣ”. *Hermes*, 67. Bd., H. 2 (1932), pp. 155-167
- Lear, J. (1982). “Aristotle's philosophy of Mathematics”. *The Philosophical Review*, Vol. 91, N°2 (Abril 1982) 161-192
- Martí Sánchez, M. (2016). “La filosofía de las matemáticas de Aristóteles”. *Tópicos*, 01 diciembre 2016, Issue 52, pp.43-66
- Mittelmann, J. (2010). “Causas, principios y elementos. La estrategia de Aristóteles en Metafísica Z-H”. *Pensamiento*, Vol. 66 (2010), núm. 249, pp. 865-884
- Schiavetti, M. (2001). “Aristóteles y la investigación acerca de la Physis”. *Seminarios de filosofía*. Nos. 14-15 (2001-2002), pp.-197-209
- Stevenson, J.G. (1974) “Aristotle as Historian of Philosophy”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 94 (1974), pp. 138-143
- Toeplitz, O. (1929). “Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato” *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik* Vol.1 (1929) pp. 3-33
- Vlastos, G. (1954). “The Third Man Argument in the Parmenides” *The Philosophical Review*, Vol. 63, No. 3 (Jul., 1954), pp. 319-349
- Vlastos, G. (1969). “Reasons and Causes in the Phaedo”. *The Philosophical Review*, Vol. 78, No. 3 (Jul., 1969), pp. 291-325

C) Obras de consulta general

- Agustín, S. (2001). *Confesiones*. Madrid: Alianza. Traducción de P. Rodríguez de Santidrán
- Bell, E.T. (2012). *Historia de las matemáticas* (2ª edición). México: Fondo de cultura económica. Traducción de R. Ortiz
- Berkeley, G. (1992). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Alianza. Traducción de Carlos Mellizo
- Bett, R. (ed.) (2005). *Sextus Empiricus: Against the logicians (Adversus Mathematicos)*. Cambridge: University Press

- Corominas, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos
- Diels, H., Kranz, W. (eds.) (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann
- Frege, G. (1972). *Fundamentos de la aritmética*. Barcelona: Editorial Laia. Traducción de Ulises Moulines
- Gadamer, H. (1999). *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós. Traducción de Joan Josep Mussarra
- Heath, T. (1921). *A History of Greek Mathematics (2 vols.)*. Oxford: Clarendon Press
- Heidegger, M. (2003). *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago: Editorial Universitaria. Traducción de Francisco Soler y Jorge Acevedo.
- Jaeger, W. (1952). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de cultura económica (6° reimpresión). Traducción de José Gaos
- Jámblico (1821). *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians*. Londres: Bertram Dobell. Traducción de Thomas Taylor
- Jenofonte (1993). *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos. Traducción de J. Zaragoza Botella
- Kenny, A. (1997). *Introducción a Frege*. Madrid: Cátedra. Traducción de Carmen García Trevijano
- Kirk, G.S., Raven, J.E. (eds.) (1957). *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: University Press (Traducción castellana=Gredos, 2008)
- Laercio, D. (2007). *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza. Traducción de Carlos García Gual
- Liddell, H., Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press (9° edición)
- Locke, J. (1992). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México D.F: Fondo de cultura económica (3° reimpresión). Traducción de José Robles y Carmen Silva

- Nestle, W. (1962). *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*. Barcelona: Ariel. Traducción de Manuel Sacristán
- Reale, G. (2000). *La sabiduría antigua*. Barcelona: Herder. Traducción de Sergio Falvino
- Sambursky, S. (1956). *The Physical World of the Greeks* (2ª edición). Londres: Routledge and Kegan Paul
- Schmandt-Besserat, D. (2009) "Tokens and Writing: The Cognitive Development". *SCRIPTA*, Volumen 1 (septiembre 2009): 145-154
- Torretti, R. (2005). *Manuel Kant: estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales
- Zubiri, X. (1963). *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones

D) Tesis consultadas

- Ley, C. (2015). *La posibilidad de la metafísica en Aristóteles desde la fundamentación de las ciencias teóricas* (Tesis de Licenciatura). Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Söchting, J. (2011). *Aporía toû prágmatos: aporía y objeto en la metafísica de Aristóteles* (Tesis de Doctorado). Pontificia Universidad Católica de Chile.

INDICE GENERAL

Autorización para la reproducción de la tesis	iii
Tabla de contenidos	v
Agradecimientos	vi
Resumen	vii
Introducción	9
Listado de Abreviaturas	17

Primera parte: *Ousiología* y separación

Primer capítulo: El enfoque <i>protológico</i> de la <i>Metafísica</i>	19
§ 1. Preliminares	20
1.1 τὰ μετὰ τὰ φυσικά	20
1.2 El problema de la πρώτη φιλοσοφία	22
§ 2. Las cuatro definiciones de <i>filosofía primera</i>	25
2.1 Filosofía como <i>etiología</i>	26
2.2 La filosofía como ontología y <i>ousiología</i>	29
2.2.1 La ciencia del ὄν ἢ ὄν	30
2.2.2 La πρώτη φιλοσοφία como <i>ousiología</i>	34
2.3 La ciencia <i>teológica</i> como πρώτη φιλοσοφία	41
§ 3. La articulación de la πρώτη φιλοσοφία	44
3.1 “Principio” y “Primero” en la <i>Metafísica</i>	45
3.1.1 La semántica de ἀρχή hasta Aristóteles	45
3.1.2 ἀρχή en el texto de Δ1	49

3.1.3 πρώτος y πρότερος	53
3.2 El enfoque <i>protológico</i> como clave de lectura de la <i>Metafísica</i>	55
3.2.1 <i>Etiología</i> como <i>protología</i>	55
3.2.2 <i>Protología, ontología y ousiología</i>	57
3.2.3 <i>Protología</i> y θεολογική	59
3.3 La polisemia de la “metafísica”	62
Segundo capítulo: ousiología y separabilidad de la forma	67
§4. οὐσία y principio	68
§5. El sentido “primero” de la sustancia y su relación con la πρώτη φιλοσοφία	75
§6. Conclusiones sobre la unidad de la <i>Metafísica</i> y la <i>ousiología</i>	80
6.1 <i>Protología</i> y unidad <i>pros hen</i>	80
6.2 <i>Ousiología</i> y unidad de los libros metafísicos	86
§7. Separación, abstracción y principio	89
7.1 Separación y abstracción	89
7.2 εἶδος y separabilidad	95
7.3 “Ser separado”: la posición de Aristóteles respecto a la Academia	98
Segunda parte: χωριστὰ οὐσία	
Tercer capítulo: La ousiología en <i>Metafísica</i> Λ y Μ, críticas al ἀριθμός como causa y principio	107
§8. El argumento aristotélico sobre la sustancia separada e inmóvil	110
8.1 La conexión de Lambda con la <i>ousiología</i>	110
8.2 El paso por los principios de las sustancias físicas (Λ2-5)	114
8.3 Naturaleza del principio inmóvil	119

§9. El prefacio de M y el plan general del análisis sobre las χωριστὰ οὐσίαι	122
§10. El concepto griego de ἀριθμός	129
10.1 ἀριθμός en la lengua griega	129
10.2 El ἀριθμός según los pitagóricos	131
10.3 El ἀριθμός en Platón	136
§11. La noción de ἀριθμός en Aristóteles	143
11.1 Objeciones al modo de ser de los entes matemáticos	144
11.1.1 Las cosas <i>son</i> números	144
11.1.2 La existencia de entes matemáticos separados	147
11.2 El modo de ser de los objetos matemáticos	158
11.2.1 Ente matemático y abstracción	158
11.2.2 Unidad y materia inteligible	162
Cuarto capítulo: Crítica a la teoría platónica de las Ideas en el contexto de la ousiología de A, M y N	167
§12 El reporte de Aristóteles sobre la teoría platónica	167
12.1 La teoría de las Ideas como síntesis del pensamiento filosófico griego	167
12.2 Las Ideas	178
§13 Ideas y números	188
13.1 Números matemáticos e ideales	188
13.1.1 Números matemáticos	188
13.1.2 Números Ideales	191

13.2 Uno y Díada: derivación de los Números y Magnitudes Ideales	194
§14 Los textos críticos contra las Ideas: A, M y N	204
14.1 Los argumentos académicos para llegar a las Ideas	205
14.2 Las Ideas como causas y objetos de conocimiento	211
14.3 Críticas a los primeros principios	216
14.3.1 El principio formal	217
14.3.2 El principio material	219
§15. Conclusiones sobre la crítica a la teoría de las Ideas	222
Conclusión	227
Apéndices	235
Apéndice 1: El sentido de la “crítica” aristotélica en Metafísica MN	235
Apéndice 2: Reflexiones en torno a la situación hermenéutica de M y N	240
Referencias bibliográficas	245

