

FOTOCOPIADORA  
CEHCE (61)  
F. ILOSOFIA ANTIGUA  
Folio 195 S/F -  
D/F 6

INSTITUTO DE  
FILOSOFIA Y LETRAS

INSTITUTO DE  
FILOSOFIA Y LETRAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ANTIGUA

Lecturas sobre Platón y Aristóteles

Volumen I

Traducciones de:  
Ivana Eva Costa - María Elena Díaz  
Silvana Gabriela Di Camillo - Sandra Beatriz Maceri  
Graciela Elena Marcos

INSTITUTO DE  
FILOSOFIA Y LETRAS

A 450

INSTITUTO DE  
FILOSOFIA Y LETRAS



## ÍNDICE

T.H. IRWIN, <i>Coerción y objetividad en la dialéctica platónica</i> Traducción por Sandra Beatriz Maceri.....	5
C. KAHN, <i>Hipótesis en Menón y en Fedón</i> Traducción por Graciela Elena Marcos .....	29
L. P. GERSON, <i>Dialéctica y formas en la primera parte del Parménides de Platón</i> Traducción por Silvana Gabriela Di Camillo .....	39
J. OWENS, <i>Acerca de las categorías aristotélicas</i> Traducción por María Elena Díaz .....	53
C. ROSSITTO, <i>Metafísica</i> Traducción por Ivana Eva Costa .....	71
P. AUBENQUE, <i>Sobre la noción aristotélica de aporía</i> Traducción por Graciela Elena Marcos .....	89

categorías fundamentalmente en cuestiones del lenguaje ordinario: "En general Aristóteles parece contentarse a sí mismo con tomar el lenguaje ordinario como la clave para la lista de cuestiones centrales, y así de los tipos de predicado." "Categories", en *Logic and Language* (Segunda serie) ed. A. Flew (Oxford: Basil Blackwell, 1955), p.66. Sin embargo, los complementos del predicado no pueden ser explicados por clases gramaticales solamente, "deben también expresar factores proposicionales de ciertos tipos lógicos" (p.70). Por consiguiente, "ciertas categorías de proposiciones darán la requerida información acerca de la naturaleza de las cosas" (p.81).

## METAFÍSICA\*

CRISTINA ROSSITTO

*Traducido del italiano por Ivana Costa*

### I. La estructura de la *Metafísica*

Aquella que comúnmente es considerada la "*Metafísica*" de Aristóteles se encuentra expuesta casi enteramente en el tratado que nos ha llegado en catorce libros titulado *Metafísica* (*Ta meta ta physika*). De todas maneras, tanto el título como la estructura de la obra no parecen remontarse al mismo Aristóteles. De hecho, la expresión no es usada por Aristóteles para indicar la ciencia expuesta en la obra, ciencia que él llama, en cambio, "filosofía primera"; por lo tanto el título debe haber sido establecido por algún editor. A propósito de esto último, son dos las hipótesis más acreditadas. En primer lugar podría tratarse de Andrónico de Rodas (s. I dC.), editor del complejo de escritos aristotélicos conocido como *corpus aristotelicum*, en el cual la *Metafísica* viene inmediatamente después de las obras de *Física*. En tal caso el título estaría para indicar aquello que editorialmente viene "después" (*meta*) las obras de *Física*. En

\* BERTI, ENRICO (ed.), *Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1997, capítulo 5, pp. 199-218 y 224-229.

segundo lugar, podría tratarse del primer editor de la *Metafísica* sola, a quien Asclepio (comentador del s. VI dC.) identifica con Eudemo de Rodas, alumno directo de Aristóteles. En tal caso el título sería anterior a la edición de Andrónico -éste, por otra parte, está presente en el catálogo de las obras de Aristóteles del cual nos informa Esiquio, que se remonta al s. III aC.-, y tendría un significado diverso del editorial, como asimismo parece sugerir una observación de Alejandro de Afrodisia (el gran comentador griego de Aristóteles, del s. II-III dC.), según el cual la obra se titula así por una razón metodológica, o sea porque, según Aristóteles, el método correcto procede desde las cosas más inteligibles para nosotros -objeto de la *Física*- a aquellas más inteligibles por sí -objeto de la "filosofía primera". Por lo tanto, la filosofía primera debe venir necesariamente después de la *Física*, es decir, debe ser una "meta-Física".

Luego, en cuanto a lo que concierne al ordenamiento de la obra, debe observarse que en el catálogo de Esiquio la *Metafísica* es mencionada como obra en diez libros, en lugar de los catorce con los cuales nos ha llegado; también que en la edición de Andrónico, de catorce libros, comprende dos libros "primeros", indicados de hecho según la numeración griega, con las letras del alfabeto A y α; y también que en el catálogo que nos llega a través de Diógenes Laercio, que se remonta igualmente al s. II aC., la *Metafísica* no es citada como tal, aunque sí parecen serlo algunos de sus libros, considerados como escritos en sí. Por tanto, le debemos además el ordenamiento actual de la *Metafísica* a la mano de algún editor, quien ha reunido libros o grupos de libros ciertamente de Aristóteles (excepto, quizás, uno), pero no concebidos por él como partes de una única obra. Se debe notar además que los diversos "libros" de la *Metafísica*, así como aquellos de los otros tratados, corresponden en su mayor parte a cursos de lecciones que dio Aristóteles en momentos diversos de su enseñanza, primero en la Academia platónica y luego en el Peripato, teniendo en todos los casos carácter de "semi-publicaciones". Considerando entonces los catorce libros en los cuales está organizada la actual *Metafísica*, es inevitable que cada uno de ellos conlleve cuestiones tanto de autenticidad como de cronología.

Los problemas nacen ya desde el comienzo por la presencia, como hemos dicho, de dos libros "primeros", A (*alpha meizon*, es decir "más grande") y α (*alpha elaton*, es decir "más chico"). En tal sentido podemos recordar por un verso que aquel al cual Asclepio se refiere como libro A antiguamente fue atribuido a Pasicles de Rodas, sobrino de Eudemo, aunque Asclepio considera errónea tal atribución. Por otra parte, en el más antiguo manuscrito en el que está contenida la *Metafísica* -el *Parisinus graecus* 1853 (s. X)- se encuentra un escolio marginal entre el final del libro A y el comienzo del libro α, que afirma que "este libro" es obra de Pasicles de Rodas. Durante mucho tiempo se creyó que el escolio se refería al libro α, el cual fue considerado, por tanto, inauténtico. Pero recientemente fue demostrado que tal escolio, por analogía con otros, se refiere, no a lo que sigue, es decir al libro α, sino al precedente, es decir al libro A. Este escolio contiene, por lo tanto, la misma atribución referida por Asclepio, la cual es errada según

Asclepio mismo había reconocido -ya que el libro A es seguramente obra de Aristóteles, y así siempre fue considerado, desde Andrónico hasta todos los comentadores, por lo tanto hoy no hay más razones para dudar de la autenticidad de ninguno de los dos libros.

En cuanto a la función introductoria que sin dudas caracteriza a ambos, la hipótesis más probable es que haya habido, antes de la de Andrónico, otras dos ediciones de la *Metafísica*, cuyo inicio fue en un caso el libro A y en el otro el libro α; y que Andrónico, para dar mayor precisión, haya insertado ambos libros en su edición de la *Metafísica*, señalando, asimismo, al ponerle a ambos el mismo número, su carácter introductivo. Tanto A como α parecen, sin embargo, pertenecer al período académico del pensamiento aristotélico -aunque existan motivos para sostener que el segundo sea anterior al primero-, puesto que en ellos aún no se refiere a la filosofía "primera" entendida como ciencia del ser en tanto ser.

A los dos primeros libros les sigue el libro B (segundo, pues, en función de la numeración griega, pero tercero con respecto a la numeración romana), que liga consigo a otros ocho libros: precisamente Γ, E, Z, H, Θ, I, M y N, por el hecho de exponer una serie de aporías, o problemas, cuya respuesta está justamente contenida en ellos. Algunos estudiosos han considerado, en consecuencia, que estos nueve libros, junto con A, constituían la *Metafísica* de diez libros mencionada en el catálogo de Esiquio, en la cual, sin embargo, no habrían estado comprendidos los libros Δ, K y Λ, insertados más tarde por Andrónico. En el ámbito del grupo de los diez libros, todos los cuales se remontan al período maduro, excepto A, existe un problema particular en la relación entre M y N. Según algunos comentadores antiguos, de hecho, el comienzo del libro N debería colocarse antes del final de M, según otros, en cambio, N sería mucho más antiguo que M y se remontaría al período académico.

Finalmente, en cuanto a los cuatro libros que habrían quedado excluidos de la *Metafísica* de Esiquio, el libro Δ (el quinto de los catorce antedichos) distingue los muchos significados de una serie de términos, y por lo tanto se lo recuerda como el "diccionario" de los términos filosóficos. Fue concebido muy probablemente como una obra en sí, si es verdad, como parece, que puede reconocerse bajo el título «Acerca de las cosas que se dicen en muchos sentidos», mencionado en el catálogo de las obras aristotélicas del cual informa Diógenes Laercio. Por otra parte, este libro resulta poseer un carácter similar a las colecciones de significados y de definiciones de conceptos elaborados por los distintos miembros de la Academia antigua, y también por el mismo Aristóteles en el período en el cual formó parte de ella.

Asimismo el libro Λ parece ser un tratado en sí, y de antigua datación. Su primera mitad aproximadamente parece tener muy presentes tópicos de la *Física*, y en él -como ya se había notado respecto de A y α- falta una referencia explícita a la filosofía primera como ciencia del ser. Su colocación en el ordenamiento de los libros de la *Metafísica* que nos llegaron, antes de los libros M y N, provocó aún mayores discusiones

entre los estudiosos. Algunos, por cierto, prefieren ubicarlo después de M y N, ya sea porque el libro M se enlaza directamente con el bloque de libros que forman B, Γ, E, Z, H, Θ (mientras que A parece no tenerlo en cuenta), ya sea porque generalmente Aristóteles critica primero las doctrinas ajenas y luego expone la suya propia como resultado de tal crítica. En realidad, cualquier ordenamiento entre estos libros es arbitrario, porque N y A no se corresponden con los demás, pero parecen provenir ambos de una época anterior, como ya hemos hecho notar.

Finalmente, el libro K, que es un resumen -de los libros B, Γ y E de la propia *Metafísica* en los primeros ocho capítulos y de partes de la *Física* en los últimos cuatro-, a menudo se aparta en cuanto al contenido de estos mismos escritos, por lo cual ha sido considerado no auténtico por varios estudiosos.

Si, por consiguiente, es verdad que Aristóteles no compuso nunca, toda seguida, una obra como la actual *Metafísica*, es también verdad que él escribió libros o grupos de libros que están respondiendo a un proyecto bien preciso y unitario, que no es difícil de individualizar. De hecho, en los primeros tres libros, en modo casi preliminar, trata de la sabiduría y llega a establecer que ésta es el conocimiento de las causas primeras, o sea las causas material, motriz, formal y final (libro A). Muestra luego como la búsqueda de la verdad va a coincidir precisamente con la búsqueda de las causas (libro α). Y finalmente enuncia e ilustra brevemente los principales problemas filosóficos (libro B), cuya discusión ocupa el resto de la obra. El libro Γ expone finalmente el programa de la filosofía entendida como búsqueda de las causas primeras, y más precisamente como ciencia del ser multívoco y de sus propiedades esenciales, aunque no de sus principios (principios de no contradicción y de tercero excluido), cuyo tratamiento, es más, debe preceder a cualquier otro. En base a las indicaciones metodológicas proporcionadas en el mismo libro, el sucesivo libro A procede a distinguir los muchos significados de los conceptos, entre los cuales figuran el ser, el uno (que es intercambiable con el del ser) y las demás nociones que son el objeto peculiar de la filosofía, así hasta constituir el tema de todos los libros sucesivos. El libro E retoma la distinción de los significados del ser: es decir, el ser por accidente, como verdadero, por sí y como potencia y acto, deteniéndose sobre los dos primeros. Los libros Z y H discuten el significado del ser por sí, o sea el ser según las categorías y por lo tanto tematizan sobre todo la sustancia en su modalidad sensible, que es la primera de éstas. El libro Θ se ocupa del ser como potencia y acto (y de nuevo del ser como verdadero). El libro I discute el uno, sus significados y sus propiedades esenciales y las del ser. El libro A trata nuevamente de la sustancia, pero considerada sobretudo en el tipo suprasensible: los libros M y N, finalmente, están dedicados a la crítica de las concepciones de la sustancia suprasensible propias de los Académicos.

## 2. La ciencia suprema como conocimiento de las primeras causas

El libro A, que abre entonces la *Metafísica* tal como ésta ha llegado a nosotros, se puede considerar fundamentalmente articulado en dos partes, dedicadas respectivamente a clarificar qué es la "sabiduría" (*sophia*) —A, 1-2), y a confirmar, a partir de las doctrinas de los pensadores que lo precedieron, que los tipos de causas a las cuales pertenecen las causas primeras, conocidas por la sabiduría, no son ni más ni menos que las ya distinguidas en la *Física* (A, 3-10).

Aristóteles comienza con la célebre frase de que "todos los hombres tienden por naturaleza al saber", mostrando cómo tal tensión se desarrolla progresivamente según distintos niveles de conocimiento, y de manera que cada nivel representa un grado de saber mayor respecto del sucesivo. El primer grado está constituido por la sensación (*aisthesis*) o percepción, que es conciencia de una realidad sensible particular, adquirida mediante uno o más de los cinco sentidos y propia de todos los animales. Le sigue la memoria (*mneme*), que sólo algunos animales poseen, que es la capacidad de conservar, a través de los recuerdos, la imagen del objeto percibido aún en ausencia del mismo. El tercer grado de conocimiento es la experiencia (*empeiria*), definida como la unidad de muchos recuerdos del mismo objeto y poseída, además de por el hombre (precisamente, el conocimiento del experto), por un número ínfimo de animales. En un nivel superior se encuentran el arte (*techne*) y la ciencia (*episteme*), que constituyen un género de conocimiento totalmente diverso respecto de los precedentes puesto que mientras aquéllos tienen todos por objeto lo particular, éstos tienen por objeto el universal.

La caracterización del arte y de la ciencia, por el momento consideradas en conjunto, es llevada a cabo por Aristóteles mediante una confrontación directa con la experiencia, y no es casual. La experiencia, de hecho, representa el nivel más alto de conocimiento al cual se llega mediante la acumulación de datos, mientras que arte y ciencia no consisten en una acumulación ulterior, sino en una visión diversa del mismo material reunido inicialmente. En este sentido, es entendida la observación de Aristóteles, para quien el arte y la ciencia nacen cuando de muchas nociones de experiencia se forma un único juicio en torno a una multiplicidad de casos similares, esto es, de objetos de la misma especie. Por ejemplo, cuando se descubre no sólo que un cierto medicamento ha curado a muchos enfermos (conocimiento al cual se arriba por experiencia), sino que éste cura a todos los enfermos que padecen cierta enfermedad. Este último ejemplo revela otra diferencia entre la experiencia, que sólo conoce *el que*, es decir, el hecho, el estado de las cosas, y el arte y la ciencia, los cuales conocen también *el porqué*, es decir, la causa del hecho o de un cierto estado de cosas. Y entonces, por estas razones, aquéllos que poseen el arte y la ciencia son más "sabios" que los simples expertos. Comienza así a delinearse el concepto de sabiduría como el grado más alto del saber, ya que es más sabio el que conoce más y conoce más el que conoce la causa.

La definición verdadera y propia de la sabiduría llega, sin embargo, a través del examen de los requisitos que le atribuye la opinión común al sabio. Estos requisitos resultan ser seis: saber todas las cosas, saber las cosas más difíciles, saber del modo más exacto, saber enseñar, poseer una ciencia que sea fin de sí misma y saber mandar. Ahora, la ciencia que satisface a todos estos requisitos es aquella que tiene por objeto las así llamadas "causas primeras" (*ta prota aitiai*), esto es, las causas que no dependen de otras y de las cuales dependen todas las demás. En efecto, quien conoce las causas primeras conoce todas las cosas porque esas causas son causas de todo; conoce las cosas más difíciles, porque ellas (las causas) son las más alejadas de los sentidos; conoce del modo más exacto porque estas causas son pocas en número; sabe enseñar porque conoce mejor las causas; posee una ciencia que es fin de sí misma porque ésta es la ciencia más alta; y sabe mandar puesto que entre las causas primeras está incluido el fin, y para mandar es preciso conocer el fin en vista del cual debe ser cumplida cualquier acción.

La sabiduría se revela entonces como el conocimiento de las primeras causas: como tal, es la ciencia más universal, porque las causas primeras son causas de todas las cosas, y la más alta, porque las primeras causas son superiores a todas las demás, pero también ciencia "teórica" porque es buscada por sí misma. Pero semejante ciencia, nacida del puro deseo de saber, es decir, de la más genuina actitud de maravilla frente al todo, no puede dejar de evocar también su carácter "divino". Y efectivamente, Aristóteles se apresura a precisar que la sabiduría es una ciencia divina en dos sentidos: porque es ciertamente poseída por los dioses y porque entre las causas primeras, de las cuales ésta se ocupa, está comprendido también lo divino. Pero precisamente por esto, ella debe ser buscada también por los hombres, porque constituye la única verdadera y última respuesta a la maravilla, y por tanto es la ciencia más deseable de todas.

Una vez individualizada la naturaleza de la sabiduría, por la cual esta ciencia es ciencia, o sea conocimiento de las causas, y más precisamente de las causas que son primeras, en la segunda parte del libro A, Aristóteles trata de ver si tales causas primeras pertenecen exactamente a aquellos cuatro géneros distinguidos en el ámbito físico —y más exactamente si se corresponden con la causa formal (esencia o *to ti en einai*), material (sustrato o *hypokeimenon*), motriz y final (o bien, *tagathon*)— o si en cambio son de otro tipo. Pero, puesto que los filósofos que lo precedieron y sus contemporáneos han hablado ellos también de causas, Aristóteles considera conveniente, a tal fin, examinar las doctrinas respectivas. Así comienza la célebre reseña de la filosofía desde Tales hasta Platón, reseña que no fue un intento histórico, es decir: no se considera una historia de la filosofía en el sentido moderno del término —aunque constituya la más antigua fuente de información sobre esos pensadores que nos haya llegado—, sino que tiene una intención esencialmente teórica, esto es, filosófica. En consecuencia, Aristóteles no trata de afirmar que este o aquel filósofo afirmaba, por ejemplo, el concepto de causa material, si bien los principios o causas que expuso, a la

luz de la doctrina aristotélica de las cuatro causas, puedan ser interpretadas como causas materiales.

El intento teórico de la reseña emerge desde el primer argumento, donde Aristóteles, sobre la base del concepto de sabiduría que acaba de proponer (es decir, como conocimiento de las causas primeras), identifica a Tales como "el iniciador de esta filosofía" (*hos tes toiautes archegos phiosophias*). Así él fija el inicio no de cualquier modo de entender la filosofía, sino del modo preciso y determinado en el cual él la entiende, es decir, precisamente como búsqueda de la sabiduría, o del conocimiento que encuentra su fin en el de las primeras causas y los primeros principios de la realidad toda. Es este último, por otra parte, el criterio del cual se sirve para distinguir los así llamados "teólogos", esto es los poetas que pusieron en el origen del universo una serie de divinidades (Homero, Hesíodo), de los primeros "filósofos", que en cambio propusieron causas verdaderas y propias. Mientras que los poetas, según Aristóteles, presentaron "mitos", es decir narraciones no argumentadas, como respuesta al sentimiento de maravilla que tenían en común con los filósofos, éstos últimos formularon *lógoi*, esto es argumentaciones con las cuales sostuvieron las propias ideas.

En base, entonces, a la distinción entre los cuatro géneros de causas, Aristóteles considera poder hacer corresponder al agua de Tales con el género de la causa material, esto es, el sustrato. Y de manera similar con el aire de Anaxímenes y Diógenes de Apolonia, el fuego de Heráclito, los cuatro elementos de Empédocles, las homeomerías de Anaxágoras y luego también lo lleno y lo vacío de los atomistas Leucipo y Demócrito. El género de la causa motriz —de alguna manera y confusamente mezclada en las doctrinas con la causa final— se correspondería con el Amor de Hesíodo y Parménides, la Amistad y el Odio de Empédocles, y el intelecto de Hermótimo y Anaxágoras.

Más complejo resulta el reconocimiento, en otros principios introducidos por los predecesores, de la función formal de las causas, cuyo descubrimiento efectivo Aristóteles sólo le reconoce a Platón. De todos modos, alguna huella vaga de ellas cree que se puede encontrar en el modo con que Parménides concebía al ser, es decir como "uno según la definición" (*kata ton logon*) —pero no en el modo en que lo concibió Meliso, esto es, como uno según la materia, ni en el modo en el que lo concibió Jenófanes, es decir como una única divinidad. Pero luego también cree que aparecen huellas en las "diferencias" entre los átomos (figura, orden y posición) propuestas por Leucipo y Demócrito, en los números de los cuales hablaron los pitagóricos, y especialmente en el primero de los dos principios de los números (el límite y lo ilimitado) admitidos por algunos de ellos, o en los términos positivos de las parejas de opuestos admitidos por otros.

Justamente en estricta confrontación con las teorías de los pitagóricos, Aristóteles ilustra las doctrinas de Platón, en el ámbito de las cuales la función formal de las causas es reconocida en las Ideas, en tanto formas de las cosas, y en el Uno, en tanto forma de las Ideas. La doctrina platónica de las Ideas es ilustrada por Aristóteles como el resultado

del encuentro del heraclitismo de Crátilo, que Platón habría escuchado en su juventud, y de la búsqueda socrática de definiciones, o sea del universal. Admitiendo como Crátilo que el mundo sensible está totalmente sujeto al devenir y es por tanto incognoscible, Platón habría colocado a los objetos de la definición, o sea a los universales, en otro mundo, convirtiendo así a las Ideas en separadas e inmutables. Estas serían las causas formales de las cosas que participan de ellas o que son sus imágenes.

Platón habría admitido, además, la existencia de los entes matemáticos (números y figuras) como realidades intermedias entre las Ideas y las cosas sensibles; habría identificado o reducido las Ideas a números —diferentes de los números matemáticos porque no serían combinables entre ellos, llamados por lo tanto “ideales”—; y habría también reducido estos números a dos principios supremos, similares a aquellos propuestos por los pitagóricos (pero no inmanentes), esto es, el Uno y Lo Grande y Lo Pequeño o Diada indefinida, afirmando que los números ideales se generan de Lo Grande y Lo Pequeño por participación en el Uno. Por lo tanto, siempre según Aristóteles, el uno funcionaría como causa formal de los números y la Diada indefinida, de causa material. El Uno, además, habría sido identificado por Platón con el bien, asumiendo entonces asimismo el significado de causa final, y la Diada indefinida, con el mal.

Esta doctrina se corresponde sólo en parte con la expuesta por Platón en los diálogos, donde se habla de las Ideas separadas como causas de las cosas sensibles según participación e imitación, pero no se encuentran afirmaciones claras y explícitas acerca de la identificación de las ideas con números ideales ni la derivación de estos de dos principios. A tal propósito, la mayoría de los estudiosos ha considerado que en este punto Aristóteles integró la información de los diálogos platónicos con las que recogió en las llamadas “doctrinas no escritas”, doctrinas que él mismo atribuye a Platón en otros lugares, pero que además habría expuesto según los antiguos comentaristas, en el escrito perdido *Acercas del Bien*. Hay quienes sin embargo, niegan que Platón haya profesado alguna vez doctrinas no escritas, y acusan a Aristóteles de malinterpretarlo; y hay quienes, por el contrario, considerando perfectamente atendibles la relación hecha por Aristóteles, están convencidos de que las “doctrinas no escritas” exponen el auténtico pensamiento de Platón mientras que los diálogos serían simplemente “introducciones” a aquéllas.

La conclusión a la que llega Aristóteles al final de la exposición de las doctrinas de los otros filósofos es, entonces, que ninguno de ellos ha propuesto principios que hagan pensar en la existencia de tipos de causas diversas de las que él mismo ha identificado. Por lo tanto, se confirma que las causas primeras que la sabiduría conoce, y que la filosofía debe buscar, son la material, la motriz, la formal y la final.

Si por otra parte Aristóteles llegado a este punto ha intentado valorizar las doctrinas elaboradas por los otros filósofos a propósito de los principios, a fin de encontrar una confirmación a su propia doctrina, él no deja de considerar, sin embargo,

los aspectos negativos de estas doctrinas, sobre los cuales inicialmente habría sobrevolado, mostrando así que la suya es también la mejor. En esta perspectiva, él critica ya sea a los filósofos que proponían una única causa, observando que la única realidad admitida por ellos es la sensible, ya sea a aquellos que proponían más causas, mostrando los inconvenientes de sus doctrinas —como por ejemplo la falta de un verdadero sustrato en el caso de Empédocles, la naturaleza de la mezcla originaria en Anaxágoras, la confusión entre números eternos y números sensibles en el caso de los pitagóricos.

La discusión más completa y articulada se la dedica Aristóteles, no casualmente, a las doctrinas platónicas y precisamente a la de las Ideas, la de los números ideales y matemáticos, y la de los principios. Las críticas a la doctrina de las Ideas retoman las que expuso en el tratado perdido *De las Ideas* —cuyos fragmentos se conservan en el comentario de Alejandro de Afrodisia a este libro A de la *Metafísica* aristotélica—, y están presentes, a su vez, en el libro M. En síntesis, ellas consisten en el relevamiento, sobre todo, que las Ideas no alcanzan a desarrollar la función para la cual fueron introducidas, esto es, a explicar las cosas puesto que al duplicar el número de realidades, por el contrario, vuelven más difícil la explicación; por otra parte, los argumentos introducidos para demostrar su existencia son insuficientes, o contraproducentes (como el del “tercer hombre”), o inclusive excesivos, porque implican Ideas de realidades no sustanciales (lo que para Aristóteles es una contradicción); y finalmente que las Ideas son ineficaces desde el punto de vista causal, dado que no dan razón del movimiento, implican relaciones de participación e imitación que son sólo metáforas poéticas, y ponen a la esencia fuera de las cosas de la cual ella es esencia.

En cuanto a los números, sean matemáticos o ideales, como así también a las magnitudes, Aristóteles retoma algunas críticas desarrolladas en el diálogo *De la filosofía* y presentes también en los libros M y N de la *Metafísica*. En sustancia, lo que observa es que los números no pueden ser causas de las realidades sensibles, y agrega que no está claro de qué unidades están compuestos.

Finalmente, en cuanto a los principios —discutidos también en los libros M y N de la *Metafísica*— Aristóteles observa que tampoco ellos llegan a desarrollar alguna función causal. La Diada, por ejemplo, que debería ser entendida como sustrato material, no puede ser principio de distintos géneros de cosas, como los números, las figuras, los sólidos y demás; de manera análoga, el Uno, que debería ser el principio formal, no puede ser forma de todas las cosas sino, a lo sumo, apenas un Uno en sí, es decir, un Uno sustancializado. Considerando luego ambos principios juntos, no se ve de qué manera ellos puedan ser los mismos para todas las cosas desde el momento en que éstas pertenecen a géneros diversos y cada género debe tener sus propios principios. En conclusión, Aristóteles señala que, en efecto, no es posible que haya una ciencia única de toda la realidad ni que tal ciencia sea innata, ya que sería absurdo poseer la ciencia más importante sin siquiera darse cuenta de ello.

En base a la ilustración y a la sucesiva crítica de las doctrinas de los predecesores, Aristóteles puede al final concluir que ninguno de ellos descubrió otros géneros de causas más allá de los que él mismo descubrió y que tampoco los individualizaron de manera clara. Esto justifica, por lo tanto, la necesidad de una nueva búsqueda de las causas primeras, que será llevada a cabo en los libros sucesivos.

En el libro  $\alpha$  -introducción ulterior o alternativa a la *Metafísica*, pero mucho más breve que la anterior (nos llegó, por cierto, en apenas tres capítulos)- Aristóteles provee algunas consideraciones respecto del concepto de ciencia como conocimiento de las causas, poniendo en evidencia, sin embargo, su relación con la verdad. De hecho, la *philosophia* -término con el cual él indica en este contexto la ciencia de la cual se está ocupando- se llama según él "ciencia de la verdad" (*episteme tes aletheias*), en tanto "de la ciencia teórica el fin es la verdad, mientras que de la ciencia práctica, el fin es la acción". Se confirma así que la ciencia más alta es de tipo teórico, pero también que ella se ocupa de las causas, ya que no se conoce lo verdadero sin la causa. Es más, puesto que la causa de una determinada propiedad posee tal propiedad en grado sumo -por caso, el fuego, que es la causa del calor, es calentísimo-, aquello que es causa de la verdad de las demás cosas posee la verdad en mayor medida que ellas. Esas son las causas primeras -indicadas aquí como las causas de los seres eternos, esto es, de los cuerpos celestes, las cuales no tienen por encima suyo otras causas- y que por lo tanto constituyen las realidades más verdaderas. En consecuencia, la ciencia que tiene por fin la verdad buscará conocer sobre todo las causas primeras, exactamente tal como se decía de la sabiduría en el libro A, pero Aristóteles agrega ahora también la demostración por la cual en cada género de causa (material, motriz, formal y final) debe haber siempre una causa primera, porque de otra forma habría una regresión al infinito, lo que equivaldría a afirmar que no hay ninguna causa.

En el último capítulo del libro  $\alpha$ , Aristóteles da también algunas indicaciones de carácter metodológico, y afirma que la verdad puede ser alcanzada en diversa medida según el objeto indagado. Aristóteles explica, precisamente que la *philosophia* no puede aspirar a la misma exactitud que la matemática porque no se relaciona solamente con realidades inmateriales (como las relaciones matemáticas) pero que en cambio tiene una fuerza argumentativa mayor que la retórica, que se conforma con algunos ejemplos y testimonios de poetas: ella se ocupa de la naturaleza (*phýsis*), y en cuanto tal es una física (*physiké*), puesto que busca las primeras causas y los primeros principios de la naturaleza.

Podría surgirse aquí la identificación de la búsqueda de las primeras causas con la física en lugar de con la metafísica, identificación que por otra parte está presente también al comienzo de la *Física*, en la cual Aristóteles define la ciencia de la naturaleza como búsqueda de los principios, esto es, precisamente, de las primeras causas. La filosofía teórica, en realidad, procede siempre desde las cosas más inteligibles para nosotros, esto es, desde la naturaleza, hacia aquellas más inteligibles por sí, es decir, las

primeras causas, y por lo tanto, inicialmente no hay diferencia entre física y metafísica. Sólo cuando se descubre que tras las primeras causas hay ciertas realidades suprasensibles, esto es, superiores a la naturaleza, se vuelve necesario entonces distinguir la física de la metafísica e identificar a la filosofía primera con esta última. Por lo tanto, la identificación entre la búsqueda de las primeras causas y la física sugiere en todo caso la hipótesis de que el libro  $\alpha$  en este aspecto, puede ser una introducción a una filosofía teórica que es tanto física como metafísica, es decir, a una primera formulación de la metafísica de Aristóteles, probablemente la misma que se expone en los libros N y A.

El comienzo del libro B también es de carácter metodológico, y Aristóteles lo dedica en su totalidad a la individuación y a una primera ilustración sintética de los principales problemas filosóficos, incluidos aquellos que surgen de las doctrinas de otros pensadores. De hecho, declara que la ciencia que está buscando (*epizetoumene episteme*) -y si se tiene en cuenta cómo sigue el libro, se verá que esa ciencia será aquella a la que se le reconozca el título de "sabiduría"- debe seguir un procedimiento bien preciso. Frente a todo argumento, ella debe en primer lugar "formular las aporías" (*aporesai*) o sea los problemas surgidos de la alternativa entre dos tesis opuestas, y en segundo lugar "desarrollar las aporías" (*diaporesai*), es decir, poner en discusión, poner a prueba esas tesis, por ejemplo deduciendo las consecuencias que se derivan de cada una de las dos, para ver si son más o menos aceptables, y en qué medida. El resultado de esta operación será la solución de la aporía (*euporia*), es decir, en general, la elección de la tesis opuesta a la que implica consecuencias inaceptables. Se trata, como se ve, de un procedimiento dialéctico, comparado por Aristóteles con el de un interrogatorio judicial, en el cual el juez, para poder decidir, debe primero escuchar los argumentos opuestos de las dos partes en litigio. Por otra parte, en los *Tópicos*, a la hora de ilustrar la utilidad de la dialéctica para las ciencias filosóficas, afirma explícitamente que aquellos que saben desarrollar una aporía (*diaporesai*) en las dos direcciones que se constituyen a partir de tesis opuestas, pueden juzgar en cada caso y decidir con mayor facilidad sobre la verdad o falsedad.

De acuerdo con estas indicaciones, en el resto del libro B Aristóteles ejerce el *aporesai*, es decir, expone unas quince aporías todas relacionadas con la búsqueda de las primeras causas, reservando la solución de las mismas a los libros subsiguientes. Estas aporías se pueden considerar articuladas en tres grupos temáticos más específicos: un primer grupo de cuatro aporías (o cinco, según el modo de reagruparlas) concierne a la unidad de la "ciencia buscada", y justamente si corresponde a la misma ciencia estudiar los principios del ser y también los principios de las demostraciones; si corresponde a la misma ciencia estudiar todos los géneros de sustancias; si corresponde a la misma ciencia estudiar la sustancia y sus propiedades, como así también las propiedades del ser y del uno, de las cuales se ocupan los dialécticos. La solución a estas aporías se encuentra en los libros  $\Gamma$  y E.

Un segundo grupo de aporías (si bien no son presentadas consecutivamente) concierne a las sustancias suprasensibles: si existen sustancias suprasensibles, si ellas coinciden con otras tantas cosas formales separadas; si las Ideas son esas sustancias o si le son los números, los puntos, las magnitudes o las figuras. Estas aporías encontrarán solución, en la medida en que sean retomadas, en los libros Z, H, A, M, N.

El tercer y último grupo de aporías concierne directamente a los principios, o sea precisamente las primeras causas: si ellas son géneros de las cosas o sus elementos; si son los géneros últimos (las especies) o los primeros (las categorías); si son limitadas en número; si son las mismas para las cosas corruptibles y para las incorruptibles; si el ser y el uno pueden ser entendidos como sustancias (como sostenían los que los consideraban principios); si los principios son en potencia o en acto; si ellos son particulares o universales. La solución a estas aporías también se ofrece en los libros O, I, A, M, N.

### 3. La ciencia del ente en tanto ente

La parte propiamente constructiva de la *Metafísica* comienza con el libro Γ que se puede considerar articulado en dos partes. En la primera, que tiene también una intención programática, encuentra solución el primer grupo de aporías expuestas en el libro B, esto es aquellas que conciernen a la unidad y por tanto al objeto de la ciencia buscada (capítulos 1-3); en la segunda está contenido el tratado que pretende establecer los principios de esta ciencia, es decir, los principios de no contradicción y de tercero excluido (capítulos 4-8).

El libro comienza con la célebre declaración de que "existe una ciencia que indaga el ente en tanto ente (*to on he on*) y las propiedades que de suyo le pertenecen". Por más que Aristóteles no retome de inmediato y de manera explícita el discurso a propósito de la ciencia buscada, con tal declaración él establece a la vez el objeto de la misma y también afirma la existencia efectiva de una tal ciencia. La expresión "ente en tanto ente", de hecho, viene a indicar todos los entes, es decir, la totalidad del ser, pero no los entes considerados en alguna de sus determinaciones particulares -como por ejemplo la cantidad, objeto de la matemática, o el movimiento, objeto de la física- sino en su ser, lo que significa en todas sus determinaciones, porque de todas las determinaciones se debe decir qué son. Preguntarse por el ente en tanto ente equivale a preguntarse por todo el ser de todos los entes, y tal indagación consiste precisamente en el buscar las "primeras causas". En cuanto a las propiedades que le pertenecen al ente de por sí, ellas son como se aclara a continuación, las propiedades que cualquier ente posee por el solo hecho de ser, esto es, el ser uno y múltiple, idéntico y diverso, anterior y posterior, género y especie, todo y parte y demás.

Con todo, aún se le opone un obstáculo a la unidad de la ciencia del ser, como el mismo Aristóteles advierte, y precisamente, el hecho de que "el ser se dice en muchos sentidos" (*to on légetai pollachos*) está indicando pertenencia a una multiplicidad de géneros diversos, irreductibles a un género único, cuando en rigor, él mismo, en los *Análisis posteriores*, señala como requisito de la ciencia precisamente la homogeneidad de su objeto y el no pasar de un género al otro. Por otra parte, la característica de la multivocidad del ser es la contraseña de su concepción del ser, elaborada en abierta polémica con los eleatas, a quienes él les atribuye explícitamente la suposición de que el ser se dice en un solo sentido, y también contra Platón, a quien le imputa una aceptación cuanto menos implícita de la misma doctrina. Es imposible, por otra parte, como Aristóteles señala en el libro B, que "el Uno y el ser sean un único género de entes" porque ellos, a diferencia de los géneros, se predicen también de sus propias diferencias, en tanto cada una de ellas es y es una.

La metafísica se constituye a partir del descubrimiento de que la multiplicidad de sentidos del ser, esto es, su "homonimia" -término con el cual Aristóteles indica el hecho de que cosas diversas tienen en común sólo el nombre (*onoma*) y nada más- no es absoluta, es decir, no excluye toda posible unidad, sino que es relativa, puesto que los muchos sentidos están todos en relación con uno (*pros hen*), como por ejemplo los muchos sentidos del término "sano" son todos relativos a la salud y los muchos sentidos del término "médico" son todos relativos a la medicina. Esto no significa que los entes pertenecen todos al mismo género, sino por el contrario que los muchos géneros a los cuales pertenecen se dicen todos que son porque todos los géneros mantienen una relación -si bien distinta- con uno de estos géneros que es el mismo para todos. Este tipo de unidad entre los géneros es también ella, como la unidad que se realiza por pertenecer a un mismo género, condición suficiente para que si se pueda hablar de una ciencia única.

Naturalmente, el género o el sentido del ser con el cual todos los demás están relacionados será el "primero" de ellos, esto es, aquel en virtud del cual se dice que ellos son ser. Y este género es la sustancia (*ousía*) porque de los entes se dice que son o en tanto sustancias o en tanto afecciones de la sustancia o en tanto caminos que llevan a la sustancia, o corrupciones, o privaciones o cualidades o factores productivos o generativos de la sustancia, o inclusive negaciones de la sustancia. Por lo tanto, la ciencia del ente en tanto ente no es sólo una ciencia única sino que también es ciencia en primer lugar -aunque no solamente- de la sustancia y pertenece eminentemente al filósofo. Este tendrá como tarea principal, entonces, el buscar las causas primeras de la sustancia.

En este punto, Aristóteles, haciendo precisas indicaciones de orden metodológico, establece también el modo en el cual se deben indagar el ente en tanto ente y sus propiedades: en primer lugar es preciso distinguir los muchos sentidos en los que se dice el ser, y luego identificar cuál es el primero entre todos ellos y determinar

en qué relación se encuentran los demás con él. Puesto que tales operaciones son señaladas por él mismo, en los *Tópicos*, como pertenecientes a la dialéctica -y sobre todo la primera de estas operaciones, o sea, el distinguir en cuantos sentidos se dice un mismo término, como su verdadero y propio instrumento (*organon*), se puede considerar con derecho que ellas también constituyen parte integrante del desarrollo de las aporías (*diaporesai*). El filósofo, sin embargo, al reconocer en la *ousia* el primero de los muchos sentidos en los cuales el ser y sus propiedades se dicen, alcanza el conocimiento de las causas, mientras que aquellos que por el estar ocupados de los argumentos (los dialécticos, los sofistas) no son capaces de reconocer esto, limitan su indagación a un nivel puramente polémico (los primeros) y por añadidura, sólo aparente (los segundos).

La doctrina de la primacía de la *ousia* entre los sentidos del ser permite resolver el primer grupo de aporías expuestas en el libro B, en tanto garantiza la unidad del objeto de la ciencia que en aquel libro es la ciencia "buscada" pero que en éste se da por existente. Fundamentalmente, la *ousia* es aquello a lo cual se refieren los cuatro tipos de causa del ser; ella se articula en géneros entre los cuales existe una relación de anterioridad y posterioridad; sus propiedades se dicen ser en virtud de las relaciones que mantienen con ella. En segundo lugar, la *ousia* es aquello en relación con lo cual están las propiedades por sí del ser, las cuales, lo mismo que el ser, se dicen en muchos sentidos; esto vale tanto para el uno (que según Aristóteles es intercambiable con el ser puesto que todo aquello que es ser es también uno, y viceversa: para lo múltiple porque es lo contrario del uno y el estudio del contrario corresponde a la misma ciencia), para las especies o formas (*eide*) de lo uno y de lo múltiple, esto es lo idéntico y lo diferente, lo semejante y lo desemejante, lo igual y lo desigual, lo mismo que para las otras propiedades, anterior y posterior, género y especie, todo y parte, y demás, porque todas, en tanto partes constitutivas de parejas de opuestos se remiten de alguna manera al mismo par fundamental uno-múltiple.

En tercer lugar, y por último, la ciencia de la *ousia* es también aquella de los principios de las demostraciones, esto es, de los llamados axiomas, puesto que esta ciencia indaga todo el ser y los llamados principios, en tanto son condición de cualquier demostración, se corresponden con el ser. Todas las otras ciencias, por lo tanto, en la medida en que se conducen por medio de demostraciones, se sirven de tales principios, pero sólo la ciencia del ente en tanto ente los somete a investigación, es decir, discute si estos principios son verdaderos o falsos.

Ahora bien, el principio más cierto de todos, aquel sobre el cual es imposible engañarse, aquel que es preciso tener para conocer cualquier cosa y para hacer cualquier clase de discurso, y que por lo tanto no es hipotético (es decir, convencional) sino "no hipotético" (*anypothetos*), se enuncia de la siguiente manera: "es imposible que la misma cosa pertenezca y no pertenezca a la misma cosa a la vez y bajo el mismo aspecto", o también "es imposible que la misma persona piense a la vez que la misma cosa es y no es" del mismo modo. Se trata, como se ve, del llamado principio de no contradicción,

formulado como ley tanto del ser como del pensar, al cual Aristóteles señala explícitamente como el principio de todos los demás axiomas, o sea como el primero de todos los principios.

En el capítulo 4 termina la parte programática y comienza la actuación efectiva de la ciencia del ente en tanto ente. La parte final del libro está dedicada a la formulación y discusión de llamado principio de "tercero excluido", por el cual entre dos proposiciones contradictorias, es decir afirmación y negación, no existe un intermedio, un tercero, sino que es necesario precisamente afirmar o negar el mismo predicado del mismo sujeto.

Una vez justificados los principios, es decir, garantizadas las condiciones de posibilidad del discurso, en el libro  $\Delta$  empieza a actuar la primera parte del programa delineado en el libro  $\Gamma$ , es decir la discusión de los muchos sentidos de los términos. En esta especie de léxico filosófico, para cada término examinado se relevan tanto los significados de uso corriente como los significados más técnicos como los que fueron establecidos por otros filósofos, sin que Aristóteles tome posición a favor o en contra de ellos.

De los cuarenta y tantos términos examinados muchos indican los objetos sobre los cuales trabaja la ciencia del ente en tanto ente, como "principio", "causa", "elemento" (que es un caso particular de principio y causa), "uno", "ente", "sustancia", "idéntico", "diferente", "opuesto", "anterior y posterior", etcétera. De particular interés es la distinción de los sentidos del término "ente" (*to on*), no sólo porque éste constituye el objeto unificante de la ciencia expuesta en la *Metafísica*, sino también por el hecho de que a cada uno de estos sentidos será dedicado un tratamiento específico en los libros sucesivos.

#### 4. La investigación acerca de la sustancia (*ousia*), del ser como potencia y acto y sobre lo uno y lo múltiple

En los libros Z y H, Aristóteles considera el tercer significado de ser, el que antes denominó "ser por sí", o sea el ser que corresponde a las categorías. Profundizando la doctrina, establecida en el libro IV, de la prioridad de la *ousia* respecto de las demás categorías, ahora observa que la *ousia* es anterior a las demás categorías ya sea desde el punto de vista del tiempo (porque aquello que entra en las demás categorías, para poder existir presupone la existencia de la *ousia*), desde el punto de vista de la noción (*lógos*, porque en la noción de lo que pertenece a las demás categorías está necesariamente contenida la referencia a la *ousia*), y finalmente desde el punto de vista del conocimiento (*gnósis*, puesto que el conocimiento de una cosa consiste, más que en el conocimiento de sus accidentes, en el de su esencia, o sea, el de su *ousia*).

Por lo tanto se confirma que la ciencia del ser en tanto ser deber ser en primer lugar, si no exclusivamente, ciencia de la *ousia*, o sea investigación de las causas

primeras de la *ousía*. Por otra parte Aristóteles observa que el problema que tanto antigua como contemporáneamente los filósofos se han preguntado, o sea: "¿qué es el ser?", debe formularse sobre todo del siguiente modo: "¿qué es la *ousía*?", y esto equivale a preguntarse cuáles son las características que distinguen a la *ousía*, a qué realidades corresponde llamar *ousía* y cuántos son, por lo tanto, los géneros de *ousía*. Al formular estos problemas, Aristóteles tiene presente toda la filosofía precedente: la de los Presocráticos (que identificaban la *ousía* casi exclusivamente con los cuerpos), la de Platón y la de los demás Académicos, quienes consideraban *ousía* también a los límites de los cuerpos (figuras geométricas y números), y admitían la existencia de *ousíai* suprasensibles (las Ideas).

Para establecer cuáles realidades son *ousía*, es necesario primero asumir los criterios que nos permiten distinguir qué es *ousía*. Para Aristóteles, estos criterios son dos: la separabilidad (o sea, la posibilidad de existir en sí y no en otra cosa) y la determinación (o sea, el ser un esto, *tode ti*, expresión típicamente aristotélica). En base a estos criterios, Aristóteles examina tres conceptos que parecen expresar la sustancialidad, el ser *ousía*: el sustrato (*hypokeimenon*), es decir la materia, que era el tipo de *ousía* que admitían los Presocráticos; el universal, que era el tipo de *ousía* que admitían los Platónicos; y la esencia (*tò ti en einai*), que será la *ousía* admitida por el mismo.

El *hypokeimenon* revela tener sólo el primero de los dos requisitos de la sustancialidad: la separabilidad, porque el sustrato, en tanto sujeto de todos los predicados, existe en sí y no en otra cosa. No posee en cambio el segundo requisito: la determinación, porque en cuanto materia es susceptible de asumir diversas determinaciones. Al *hypokeimenon* solo no se lo puede considerar, por lo tanto, un esto (un *tode ti*), una realidad determinada. En cambio, ambos requisitos: separabilidad y determinación, aparecen en lo que está compuesto por un sustrato y por una esencia, o por una materia y una forma (*eidos*), vale decir, por el llamado compuesto (*synolo*, que significa un entero reunido totalmente). El *synolo* de hecho es separable, porque es sujeto de predicación, y es un algo determinado, porque posee una forma; por lo tanto, él es *ousía* con más razón que el sustrato.

Pero puesto que el *synolo* es *ousía* en virtud del *eidos* (esencia o forma), Aristóteles se plantea el problema de si deberá ser *ousía* el mismo *eidos*. El indica esta realidad mediante otra expresión característica: el *tò ti en einai*, o lo que era (su) ser/ lo que era (para) ser. El utiliza esta fórmula dando por supuesta una cierta cosa, por ejemplo, el hombre: "lo que era ser hombre", que revela que la esencia es precisamente lo que responde a la pregunta ¿qué es ser una cierta cosa?

A propósito de la naturaleza de la esencia, Aristóteles formula una nutrida serie de observaciones. Por empezar, ella es lo que esa cosa es por sí misma, o sea, lo que se expresa en su definición (*lógos*), puesto que la definición consiste en el indicar el género en el cual la cosa entra y su diferencia específica (que es lo que la distingue de

las demás especies del mismo género), la esencia corresponde a la última especie de todo género, la que no puede ser ulteriormente divisible en otras especies. Por ejemplo, la esencia del hombre consiste en su ser animal (género) bípedo implume (diferencia específica). Todo lo que existe tiene una esencia, tanto las *ousíai* como los entes que pertenecen a las demás categorías, pero la esencia de las *ousíai* es definible en sentido primario, o sea directamente, mientras que la esencia de los otros entes se define sólo en sentido derivado, o sea indirectamente, a través de una referencia a la *ousía* o sustancia. Por lo tanto, la esencia de una cosa, al menos en el caso de las cosas que se dicen por sí -o sea consideradas en lo que son por sí mismas y no en tanto que poseen determinados accidentes-, coincide con la cosa misma, y si esta última es una *ousía*, coincide con tal *ousía*. Por ejemplo, la esencia del hombre coincide con el hombre mismo, y como el hombre es *ousía* entonces también la esencia del hombre es *ousía*, pero no es una *ousía* distinta del hombre, sino que es el hombre mismo. Esta doctrina se rebela contra la doctrina de las Ideas de Platón, el cual, según Aristóteles, consideraba a las Ideas como esencia de las cosas y como *ousíai* separadas de aquellas cosas de las cuales son esencia.

Se puede decir también que la esencia de las *ousíai* es su forma (*eidos*), o sea aquello que determina a su materia. Según Aristóteles, ese *eidos* no deviene sino que es inengendrable e incorruptible: lo que se genera y se corrompe, de hecho, no es la forma ni tampoco la materia sino el compuesto (*synolo*) de ambas. La forma de las *ousíai*, es, por lo tanto, ella misma *ousía*, porque posee ambos requisitos de la sustancialidad: es una realidad determinada (un *tode ti*), porque confiere determinación a la materia, y es separable, no en sentido que pueda ser separado del compuesto del cual ella es la forma (como Platón pretendía que fueran las Ideas) sino puesto que, coincidiendo con el compuesto, existe en sí y no en otra cosa. Es más: la forma es la *ousía* primera, o sea es sustancia con mayor razón que el sustrato (el cual no posee la determinación) y que el mismo *synolo* (el cual recibe la determinación precisamente de la forma).

En este contexto, como se ve, la expresión *ousía* primera aparece con un significado diferente tanto del que esta expresión tiene en las *Categorías*, donde se la utiliza para distinguir a la *ousía* individual de las especies y de los géneros (*ousíai* segundas), como del significado que tiene en los libros  $\Gamma$ ,  $\Delta$  y  $\Lambda$  de la *Metafísica*, donde esta expresión se refiere a la *ousía* inmóvil. Pero esto, contrariamente a lo que sostuvieron algunos intérpretes, que por esta razón inclusive negaron la autenticidad de las *Categorías*, no revela una incongruencia o una contradicción de parte de Aristóteles. Porque en los diferentes casos, el término "primero" se utiliza en referencia a realidades diferentes. La *ousía* individual es *ousía* primera respecto de las especies y al género, la *ousía* inmóvil es primera respecto de las móviles, y la forma es *ousía* primera respecto del sustrato y del compuesto.

Un problema muy debatido entre los estudiosos es si la forma con la cual Aristóteles identifica a la *ousía* en el libro Z de la *Metafísica* es universal o individual.

Por un lado, de hecho, su identificación con la esencia, esto es, con la especie última, parecería conferirle un carácter de universalidad, mientras que por otro lado, su identificación con el compuesto (*synolo*) parecería conferirle un carácter de individualidad. La solución a este problema podría, quizás, encontrarse en la distinción que en otro sentido Aristóteles realiza entre la unidad numérica y la unidad específica, por la cual se puede sostener que la forma es específicamente idéntica en todas las sustancias (*ousiai*) de la misma especie, pero numéricamente distinta en cada una de ellas.

Finalmente Aristóteles examina también a los universales, como posibles *ousiai*, pero el resultado es negativo por los mismos motivos por los cuales critica a la teoría de las Ideas. Por las mismas razones no son *ousia*, según él, ni el ser ni el uno, como pretendían los platónicos. Así, pudo concluir que la *ousia* es principalmente la esencia, es decir la forma (*eidos*), ya que ella, en cuanto causa del ser, o sea causa formal, es también causa de la sustancialidad. O sea: la forma es la que hace que una determinada cosa sea esa *ousia* determinada.