

# ¿ES ARISTÓTELES NOMINALISTA?

*IS ARISTOTLE A NOMINALIST?*

JORGE ALEJANDRO FLÓREZ RESTREPO

Universidad de Caldas, Colombia. jorgealejandro.florez@ucaldas.edu.co

RECIBIDO EL 2 DE AGOSTO DE 2008 Y APROBADO EL 15 DE NOVIEMBRE DE 2008

## RESUMEN      ABSTRACT

La tradicional disputa medieval de los universales es tratada aquí desde el punto de vista antiguo, específicamente desde la postura aristotélica. Se revisa su posición frente al platonismo y de allí se intenta analizar hasta donde pudo llegar su rechazo del idealismo de su maestro. De llegar a rechazarlo por completo sería un nominalista; en caso contrario habría que revisar en qué puntos continuó manteniendo la existencia de la forma sobre la materia.

The traditional debate on universals is treated here from the ancient point of view, specifically from the Aristotelian perspective. Aristotle's view on Platonism is reviewed here, and an attempt to analyze how strong is his rejection of his master's idealism is made. If Aristotle rejected completely Plato's idealism he will become a nominalist, otherwise we would have to investigate in which aspects Aristotle continued maintaining the existence of form over matter.

## PALABRAS CLAVE      KEY WORDS

Disputa de los universales, hilemorfismo, substancia, hypokeimenon, esencialismo.

Debate on universals, hylemorfism, substance, hypokeimenon, esencialism.

Antes que nada, el título merece una explicación, debido a que podría parecer un anacronismo calificar una postura aristotélica con una corriente de cuño medieval. No obstante, aunque el problema de los universales fue una polémica de gran envergadura durante la edad media, su preocupación ha sido constante desde tiempos de Platón hasta ahora. Al preguntarse si Aristóteles es nominalista no se pretende encuadrar a éste dentro de una escuela medieval, lo que temporalmente sería imposible; se pretende comprender cuál fue la respuesta que él dio ante la cuestión filosófica de gran importancia: ¿dónde radican las esencias? ¿En los universales, en los particulares o en ambos, al tiempo o separados?

Esta relación entre Aristóteles y el problema de los universales se trae a colación debido a que su respuesta a esta pregunta es a modo de ver algo problemática, dado que no brinda una respuesta satisfactoria. Por una parte, la teoría hilemórfica del fundador del Liceo plantea que es posible la presencia de la esencia universal en los entes particulares, pero nunca fuera de ellos, así como también al hablar de los universales los llama sustancias (οὐσίαι) de la misma forma que a los particulares, aunque a éstos los llama sustancias primeras y a los universales sustancias segundas. Por ello no debería catalogarse como nominalista, pero es cierto además, que en varios pasajes de sus obras afirma que la única sustancia propiamente dicha y, en sentido estricto, son los individuos particulares; además Guillermo de Ockham, el nominalista más renombrado y recalcitrante de la historia de la filosofía, utiliza al Estagirita como la principal autoridad para fundamentar su postura nominalista. En la *Summa Lógicae* de este filósofo medieval se citan dos pasajes de la *Metafísica* para apoyar esta idea<sup>1</sup>. Queda por aclarar si el hecho de negar la existencia de los universales por parte de Aristóteles lo convierte en un nominalista al estilo de Ockham.

Para intentar dar una respuesta a esta problemática seguiremos la siguiente vía. En primer lugar se describirá en qué consiste la disputa de los universales y cuáles son las posibles soluciones que se le han dado. Luego, se expondrán las reflexiones de Aristóteles acerca de esta cuestión y tratar de definir su postura y las consecuencias de sostenerla. En tercer y último lugar, se harán algunas reflexiones en torno a las consecuencias que traería sostener la postura aristotélica actualmente.

---

<sup>1</sup> Ockham, G. *Summa de Lógica*. Bogotá: Editorial Norma. 1994, Vol. I. Cap. 15. 52, p. 68.

## I. LA DISPUTA DE LOS UNIVERSALES

Las preguntas ya presentadas a cerca de los universales (¿dónde radica la substancia? ¿En los universales, en los particulares o en ambos?), parecen a simple vista fáciles de responder y de una simpleza casi insignificante, porque cualquiera podría responder que las substancias son las cosas mismas. Pero qué son las cosas, qué y cuáles son los entes, se convierte esto en un asunto profundo de ontología. Veámoslo desde este otro punto de vista. Se pregunta, ¿es 'el hombre' una substancia, es decir, existe, es un ente? Un nominalista respondería que no; que 'el hombre' no es, no existe, no es una entidad. Pero no se alarmen los humanistas, ni los que consideren que es absurdo negar la evidencia fáctica de la existencia del hombre, pues lo ven, lo tocan, somos cada uno de nosotros. Al preguntar de esta manera, se cuestiona sobre el concepto 'hombre' en general, que se predica de todos los hombres particulares. Un hombre particular es 'hombre', así se predica sin que necesariamente se esté haciendo una tautología. Pero retórnese a la pregunta ¿es 'el hombre', en cuanto universal, una entidad?, ¿es el hombre particular una entidad?, ¿pueden serlo ambos a la vez?, ¿y si lo fueran serían lo mismo o entes diferentes?

Ésta es la problemática de los universales que tuvo su auge durante el medioevo, pero que surgió en la confrontación de Aristóteles con su maestro fundador de la Academia. Así es, el principal reparo que tuvo Aristóteles con su maestro, el cual lo llevó a desligarse de él y quizá fundar su propia escuela, tiene que ver con la respuesta a esta pregunta. Crítica que además lo llevó a afirmar que era amigo de Platón, pero más amigo de la verdad<sup>2</sup>.

Antes de esto, permítasenos una digresión hacia el medioevo, pues es allí donde puede aclararse mejor el estado y la magnitud del problema. Los primeros planteamientos de la discusión comienzan a leerse en la *Isagogé* de Porfirio. El problema fue planteado por él a través de tres preguntas básicas, ¿los universales existen en la realidad o en el pensamiento?, ¿si existen realmente son corpóreos o incorpóreos?, ¿si existen están implicados en las cosas sensibles o separados de ellas?<sup>3</sup> Estas preguntas

<sup>2</sup> Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Lib. I, 6. 1096<sup>a</sup>12-16.

<sup>3</sup> La historiografía filosófica ha adjudicado a Porfirio la autoría de estas preguntas. Sin embargo, me atrevería a poner en duda esto a partir de las preguntas que hace Aristóteles en *Metafísica M*, 1, al cuestionar si las ideas y cosas matemáticas ¿existen o no? si existen ¿cómo son? si existen ¿estarán o bien en las cosas sensibles o separadas de ellas? (*Metafísica*. Madrid: Gredos. 1982, 1076a. 24-37.)

surgen ante la diferenciación entre los conceptos mentales y las cosas a las cuales hacen referencia. Estos conceptos mentales que se simbolizan a su vez con la palabra hablada y la palabra escrita son en su mayoría términos que no se predicán ni se corresponden con un único ente, sino que se predicán de varios similares o semejantes. De ahí la confusión que crea el hecho de hablar de 'hombre', pues no es un término que corresponda a un único ente sino que se predica de muchos entes que cumplen esas condiciones. Por ejemplo, si se considera que la definición de hombre es animal racional, todos aquellos que cumplan esa condición se les pueden predicar el ser hombre.

'Hombre' es, entonces, un género, es decir, un universal, un término que abarca a varios individuos de un conjunto. Pero no sólo el concepto hombre tiene estas características, sino casi todo el lenguaje posee esta propiedad, que puede ser llamada economía del lenguaje, porque ¿cómo podría alguien recordar el nombre de cada una de las cosas que ha conocido? Supóngase que es usted un fabricante de automóviles y que produce al día cientos de ellos del mismo modelo; ¿sería usted capaz de llamar a cada uno con un nombre diferente? Del mismo modo, se intenta que cada persona posea un nombre propio, sin embargo la mayoría de las veces es posible hallar homónimos, aunque se convienen nombres y apellidos. Además ¿No le ha sucedido que le presentan a alguien con un nombre nuevo para usted y que requiere de varios encuentros para lograr memorizarlo? Es un hecho del lenguaje la utilización de términos universales o genéricos que se pueden predicar o aplicar a gran cantidad de individuos.

Estos términos universales, también llamados términos sombrilla, son la manzana de la discordia en la disputa de los universales. Las respuestas medioevales pueden ubicarse en tres posturas fundamentales frente a ellos. A) El realismo extremo que afirma su existencia real, separada e incorpórea. Postura denominada con la forma latina: *universalia ante rem*. B) El realismo moderado que afirma su existencia sólo como entidades mentales, incorpóreas, pero implicados en las cosas sensibles. Denominada *universalia in re*. C) Nominalismo, que afirma, como su nombre lo indica, que no son más que nombres, conceptos mentales que significan, pero no son cosas reales. Denominada *universalia post rem*.

### **El realismo extremo**

Platón es quien comienza esta postura y es quizá el más importante de sus representantes. Desde sus diálogos menores, en los que Sócrates es el

principal personaje, tiende a la búsqueda del universal en contraposición a los particulares que no satisfacen el intento de definición de los valores, tema principal de estos primeros diálogos. Cuando Sócrates se pregunta por la valentía (Laques), la piedad (Eutifrón), la templanza (Cármides), entre otros, no se acepta por definición ningún ejemplo particular de ellas (como definir a la belleza como una mujer hermosa), ni ningún definición demasiado amplia (como definir a la valentía como un saber) o demasiado corta (como decir que la templanza es la tranquilidad y sosiego del alma). El objetivo es definir estos valores de una manera precisa, de tal forma que abarque de la misma manera todo aquello que es llamado con tal nombre; no más cosas, ni menos cosas. El objetivo es buscar la definición exacta del universal.

En diálogos posteriores, Platón introduce su teoría de las ideas, con la cual da explicación a las dificultades que trajo el no poder lograr el objetivo propuesto en los diálogos socráticos. Era imposible hallar una definición satisfactoria<sup>4</sup> porque no se trataba de la significación de los conceptos universales, sino de que ellos son las ideas modelo que hacen posible existencia de los particulares en que se predicán. Además, no son sólo ya los valores, sino cualquier otra realidad, física o no. De ese modo, cada objeto particular posee determinados elementos o características que comparte con otros, dado que esas características son superiores a él. La nube es blanca, por ejemplo, ya que la blancura existe de forma más perfecta que lo blanco y se refleja en ella.

Para poder armonizar esta teoría, es necesario que Platón asigne a las ideas la máxima entidad de todo. En el Fedro 247c afirma que estas ideas son οὐσία ὄντως οὐσα, es decir, *una entidad que realmente es*. El uso del griego en la anterior frase no es innecesario frente a la traducción, pues la fuerza de la expresión es necesaria hacerla resaltar. Platón utiliza tres veces el verbo *ser* para hablar de las ideas. οὐσία, el sustantivo abstracto derivado de ser: *la entidad*; ὄντως el adverbio de modo del mismo verbo: *realmente, verdaderamente*; y el participio οὐσα, *que es, que está siendo*. La idea es una entidad que realmente es.

<sup>4</sup> En la Carta VII 342<sup>a</sup> 343, Platón explica directamente toda su filosofía. Allí dice que existen tres elementos con los que se puede llegar al conocimiento de las cosas: el nombre, la definición y la imagen. Aparte de ellos está el conocimiento y la cosa en sí misma. Ninguno de los tres primeros son la cosa en sí misma, por lo cual el sólo nombre (círculo) o la definición (figura cuyo centro equidista de los lados), ni la imagen física, son ella. Sólo la inteligencia se acerca con más precisión a la cosa misma. Con ello quiere decir que aquél que conciba el universal como un mero nombre, se equivoca, pues el universal es la cosa misma, aunque el nombre la indique.

Con todo esto se concluye que Platón da la máxima substancia a las ideas que sirven de modelo a las cosas particulares. Aquello que se predica de forma común de las cosas particulares, poseen para el filósofo idealista, mayor realidad que ellas. Estas cosas particulares y sensibles poseen realidad sólo en cuanto son reflejo de aquellas ideas. Si el reflejo, participación o imitación de la entidad de las ideas se corta, las cosas particulares dejarían de existir. La primacía, entonces, la tienen las ideas y secundariamente los particulares. Este es el realismo extremo en su máxima expresión. Tesis que en el Medioevo fue defendida por San Agustín, Scoto Erígena y Guillermo de Champeaux. Esta concepción, base central del platonismo, es la que enfrenta Aristóteles de forma explícita. En el libro A de la *Metafísica* al criticar la concepción de idea como causa de las cosas dice, “de ninguno de los modos en que tratamos de demostrar que existen las especies resultan evidentes”<sup>5</sup>. Si las especies, es decir los universales, existen, deberían existir la especie de la negación y de los términos relativos (que dependiendo el caso se toman de diferente manera); además que no es absolutamente claro cómo puede la sustancia hacer partícipe a las cosas sin perder o donar un poco a aquellas.

### **Realismo moderado**

Esta postura consiste en la aceptación de la entidad de los universales, pero sin negar la existencia de los particulares. O viceversa, aceptar la entidad de los universales, fundada en la de los particulares. Se trata de la aceptación de la realidad de los universales, pero sin anteponerlos a otros entes, ni como fundamento, ni como separados. Casi todas las posturas de este tipo de realismo moderado consideran que los universales son entidades implicadas en las cosas sensibles. De este parecer es Boecio quien considera que los universales son objetos del pensamiento que también existen corporizados en los individuos. Una postura similar alcanza Pedro Abelardo quien niega la existencia separada de los universales porque esto implicaría aceptar contradicciones; “si el mismo universal ‘animal’ existe realmente y todo entero en la especie ‘hombre’ y en la especie ‘caballo’, el mismo animal que es racional en la especie hombre es irracional en la especie caballo”<sup>6</sup>. El universal ‘animal’ sería racional e irracional al mismo tiempo, lo cual es imposible.

<sup>5</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos.1982, 990b 8-9.

<sup>6</sup> Gilson, E. *Historia de la filosofía medieval*. Madrid: Gredos. 1958, p. 265.

El universal, concluye Abelardo, son entes que existen en el pensamiento, no en la realidad. Son sólo conceptos del alma que significan cosas reales. Podríamos calificar su posición como un paso del realismo al nominalismo.

## Nominalismo

Ésta es la concepción opuesta al realismo, según la cual sólo existen los particulares, no los universales. El primer medieval que sostuvo esta postura fue Roscelino al afirmar que el universal es simplemente un “viento de la voz” (*flatus vocis*) creado por el entendimiento para nombrar cosas, pero él mismo sólo es cosa en cuanto palabra no en cuanto lo que nombra.

El principal defensor del nominalismo fue el Inglés Guillermo de Ockham durante el siglo XIV. En la *Summa Logicae* tiene afirmaciones como, “tal universal no es sino una intención del alma, por lo que ninguna sustancia fuera del alma ni accidente alguno fuera del alma es un universal tal”<sup>7</sup>. “Ningún universal es sustancia alguna existente fuera de alma”<sup>8</sup>. Este rechazo explícito a la realidad de los universales lo lleva a sostener que la ciencia real sólo debe darse de individuos particulares y que la ciencia de conceptos o de objetos genéricos es sólo una ciencia lógica. Por ejemplo, la antropología o la psicología como ciencias, sólo deberían estudiar al hombre concreto e individual, de ese modo generarán conocimiento real; en cambio si estudian al hombre en general, sólo estarán aclarando conceptos lógicos. El lenguaje, en este caso se convierte, por tanto, en un obstáculo pues puede hablar de muchos otros entes no existentes.

Queriendo hablar de este hombre concreto que tengo al frente debo utilizar el término hombre para referirme a él, término que utilizaré para cualquier otro hombre, inclusive imaginario. Por ello el famoso principio de economía, denominado también Navaja de Ockham: los entes no se deben multiplicar sin necesidad (*entia non sunt multiplicanda sine necessitate*). Basta con los entes concretos e individuales como para pensar que los conceptos de ellos son también entes.

Principio que también puede captarse de cierta manera en Aristóteles, quien en su rechazo de las ideas platónicas asume que ello es una

<sup>7</sup> Ockham. *Op Cit.* Vol. I. Cap. 14. 49, p. 65.

<sup>8</sup> *Ibid.* Vol. I. Cap. 15. 50, p. 66.

multiplicación de entes; lo que se ha denominado como el tercer hombre; además del hombre concreto e individual y su concepto, se tiene la osadía de aceptar un tercer hombre existente<sup>9</sup>.

A pesar de estas semejanzas de Aristóteles con Ockham y que el pensador medieval utiliza al antiguo como principal autoridad para su propuesta nominalista, consideramos que Aristóteles está lejos de aceptar de lleno las consecuencias del nominalismo. Veamos cuál es el planteamiento del Estagirita.

## II. ARISTÓTELES Y EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

En varios tratados filosóficos, Aristóteles plantea esta cuestión de la existencia o no de los universales. Para denominar a las cosas que existen, Aristóteles no utiliza la palabra que denomina a las cosas que son, de las cuales se predica el es. Nos estamos refiriendo al ὄν o los ὄντα. No utiliza estas palabras porque sabe que éstos se utilizan de múltiples maneras, y no se quisiera comenzar una investigación sobre las cosas que existen confundiéndonos entre varias posibilidades de decir que algo es. Se necesita saber cuáles son las cosas que son, pero no en cualquiera de los sentidos del ser, sino en el sentido propio, preciso y estricto de ser; de ser en cuanto ser; no en el sentido accidental de ser en cuanto cualidad, movimiento, hábito, o cualquiera de las categorías o predicamentos.

Por tal razón debemos comenzar con el análisis al tratado de la *Categorías*, perteneciente al grupo denominado *Organon* por su temática lógica y que ha sido identificado como uno de los primeros textos escritos por Aristóteles por el rudimentario trato a los temas que luego ampliará en obras posteriores. En este tratado, Aristóteles coloca como primera y fundamental categoría, la de la substancia, la del ser, denominada por él como οὐσία. Es decir, denominada de una forma diferente a las maneras con que normalmente se trata sobre el ser: el verbo εἶναι, o el participio ὄν, ὄντα. οὐσία es un sustantivo abstracto extraído de la misma raíz que las anteriores palabras emparentadas con el ser y que denomina a

<sup>9</sup> Del mismo modo, Guthrie ve en Aristóteles el principio de economía de Ockham tomado desde el punto de vista metodológico, dado que en Física 259<sup>a</sup> 8 afirma “hay que preferir el número limitado”. Cfr. Guthrie. *Historia de la Filosofía Antigua*. Madrid: Gredos. 1993, p. 256 nota. 4. Hemos encontrado también ciertas referencias en la Metafísica que llevan a pensar lo mismo: al creer en la ideas sucede como si “queriendo hacer una cuenta, creyera que, siendo pocas las cosas, no podría, y las multiplicara para contarlas”. *Met.* 1078b. 33-36.

las cosas que son en sentido estricto. Por ello la pregunta aristotélica por las cosas que son o que existen no es estrictamente el estudio del ser o de los entes, sino de la οὐσία, lo cual la tradición latina y luego la moderna, ha traducido y denominado la substancia<sup>10</sup>.

En este tratado sobre las *Categorías* establece la diferencia entre dos tipos de substancias, denominadas por él como substancia primera y segunda (πρώτως οὐσίαι - δεύτεραι οὐσίαι), lo cual equivale a decir que existen en realidad dos tipos de entes. Dentro de las varias caracterizaciones que hace de la substancia primera, tales como no admitir contrario, ni el más ni el menos, Aristóteles afirma que ella es algo individual y numéricamente uno. La forma de nombrarla es con el pronombre demostrativo y el pronombre indefinido (τόδε τι)<sup>11</sup>, es decir, algo esto. La substancia primera es algo que puede señalarse, un esto que tenemos al frente, del que no podemos ni decir su nombre, porque si utilizamos el lenguaje podremos universalizarlo. Esta silla que toco, miro y señalo es una substancia primera, pero no puedo decir silla, la silla o una silla, pues esto pertenece a los innumerables entes que tienen las mismas características que definen a una silla: mueble para sentarse.

Esta substancia primera es identificada también por Aristóteles como aquello que no está presente en un sujeto, ni es dicho o se predica de un sujeto. Todo lo que está presente en un sujeto es accidental a él y todo lo que se predica de él son las otras categorías que no lo definen en su esencia, y son conceptos universales que se pueden predicar de varias substancias primeras. Ésta es, como dice Aristóteles en las *Categorías*, “la substancia con mayor propiedad, primariamente y en más alto grado (Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μόλιστα λεγομένη”, Aristóteles, 1994: Cat. 2<sup>a</sup>. 11-12). Por esto mismo, la substancia primera es la base que hace posible la existencia del resto de substancias segundas y categorías (*Ibid.*, Cat. 2b 5-6), pues éstas se predicar de aquella o de su sujeto o están en ella como en su sujeto.

Por otro lado, la substancia segunda son los géneros y las especies que van después de las substancias primeras particulares, es decir, todos los

<sup>10</sup> Traducción errónea dado que al término latino *substantia* pertenece propiamente el término aristotélico *hypokeimenon*. Al término griego *ousía* debe pertenecer el correspondiente latino *essentia*, pero igualmente la concepción de esencia en el medioevo, contrapuesta a existencia, oculta el sentido de *ousía* para Aristóteles. Cf. Heidegger. “La Metafísica como historia del ser”. En *Nietzsche*. Barcelona: Destino, 2000, II. p. 325-371.

<sup>11</sup> Aristóteles. “Categorías”. En *Organon*. Madrid: Gredos. 1994, 3b 10-12.

términos y entidades universales que abarcan un grupo de entidades particulares, como 'hombre' que se dice y es todo hombre particular. Aristóteles concibe dos tipos de sustancias segundas, las especies y los géneros, pero lo interesante es que aplica una escala de substancialidad para ellos. De la sustancia primera dijo que era sustancia en el más alto grado (μάλιστα), de la especie dice que es más (μάλλον)<sup>12</sup> sustancia que el género<sup>13</sup>.

En conclusión podemos decir que la postura de Aristóteles en las *Categorías* es que tanto los particulares como los universales son sustancias, pues a ambos los denomina οὐσίαι. Pero hace la claridad de que hay diversos niveles de substancialidad, dado que existen la sustancia en grado sumo (μάλιστα), la sustancia en grado mayor (μάλλον) y por tanto la sustancia en grado menor. No obstante hay que aclarar que estos niveles tienen como criterio la individualidad y particularidad. Entre más individual sea un ente, más substancialidad posee, mientras que si es más universal pierde de cierta manera la substancialidad.

Varios problemas trae consigo esta postura de Aristóteles en las *Categorías*, que a nuestro modo de ver es un poco ingenua frente a la agudeza que demostrará en la *Metafísica*. En primer lugar, entra en una contradicción al plantear, por una parte, que la sustancia es una categoría que no es susceptible del más y del menos, mientras que afirma además que hay sustancia en mayor y menor grado<sup>14</sup>. ¿Cómo entender que la sustancia es sustancia siempre de igual forma, sin variaciones de más y de menos, como sí lo es la cualidad que admitiría que una cosa sea más blanca que otra, aunque se admita luego que hay diferentes niveles de substancialidad? Es claro que Aristóteles dice que diversas sustancias primeras no son más o menos que otras sustancias primeras. Esto es entendible en la sustancia primera que tiene un solo nivel, pero, ¿qué sucede con las sustancias segundas de la cual pueden obtenerse múltiples niveles? Aristóteles menciona el género y la especie; Ockham menciona cinco: género, especie, diferencia, propio, accidente<sup>15</sup>; la moderna ciencia taxonómica menciona un número mayor y más perfeccionado: reino, filo, subfilo, clase, subclase, orden,

<sup>12</sup> μάλλον es el comparativo de μάλα, en tanto que μάλιστα es el superlativo.

<sup>13</sup> En varias ocasiones recurre a este mismo lenguaje comparativo de las sustancias. Véase *Met.*1002a.26; 1029a.1; 1029a.28; 1032a.19; *De anima* 2.415b.11.

<sup>14</sup> En *Acerca de La Generación y la Corrupción* (319<sup>a</sup>1) dice también que la sustancia existe en mayor o menor grado.

<sup>15</sup> Ockham. *Op. Cit.* Vol. I. Cap. 18, pp. 62-65, 81-84.

familia, subfamilia, género y especie. ¿Hasta dónde puede subdividirse la substancialidad? ¿Existirán niveles de substancialidad que no alcanzamos a conocer? ¿Esos niveles pertenecen a la realidad natural o son categorías de nuestro intelecto? Pero más importante aún, ¿cómo entender que haya diversos niveles de substancialidad?

De igual modo, otra debilidad presente en las *Categorías* es que asume que la substancialidad en mayor grado pertenece a los objetos individuales, pero no clarifica cuáles son estos tales entes particulares. A lo largo del texto presenta varios ejemplos como un hombre, un caballo, un árbol, todos ellos individuales y concretos. De tales ejemplos podríamos concluir que las substancias primeras, además de las características que ya conocemos, son entes sensibles y vivos. Pero tal conclusión es muy apresurada, pues dejaría por fuera a los entes inertes, de los cuales comúnmente no dudamos de su existencia, tales como los astros, el sol, la luna y las estrellas; la tierra, el fuego y el agua. O entes no sensibles como los números, los sentimientos, los valores; o ¿podríamos suponer que Aristóteles excluiría de las substancias primeras a Dios, al alma y a las esferas celestes? No podemos entonces sacar conclusiones tan a la ligera.

Por otra parte, asumir que la substancia primera pertenece a individuos y que la substancia segunda a sus universales, género y especie, nos lleva a preguntarnos qué debemos aceptar como un individuo, pues los ejemplos que Aristóteles nos dio son entes que a su vez están compuestos de partes y éstas no entrarían dentro de ninguna de las dos categorías de substancia. Un hombre es un individuo, una substancia primera, pero él está compuesto de múltiples partes, por ejemplo una mano y ésta a su vez de dedos y uñas. Estas partes no son, según ello, ni substancias primeras, ni segundas. Si una mano es cortada y yace a un lado apartada de su antiguo propietario, ¿es una mano inexistente, insubstancial?, o al momento de ser cortada ¿llega a ser una substancia primera?

Todos estos dilemas ontológicos no son contestados, ni son motivo de interés por parte de Aristóteles en la *Categorías*, por ello, queremos dejar en claro que en esta obra, el Estagirita no dispone de unos conceptos claros y unos criterios precisos de substancialidad. En la polémica de los universales que aquí nos interesa se puede concluir que para él existen tanto los individuales, quienes son la substancia en mayor grado, pero también los universales, que son substancias pero en menor grado, y que la universalidad es una proporción indirecta a la substancialidad: a mayor universalidad menor substancia, a menor universalidad mayor

substancia. Sin embargo, tales universales poseen cierta substancialidad, por lo cual no puede tacharse hasta el momento a Aristóteles de nominalista, pues su defensa de la substancia primera no alcanza el nivel de única substancia.

### III. METAFÍSICA

El trato dado a estos problemas en la *Metafísica* es mucho más cuidadoso y por tanto, varía de forma profunda de este primer planteamiento presente en la *Categorías*<sup>16</sup>. En esta última, aunque no lo indica explícitamente, toma una postura antiplatónica, que en la *Metafísica* reiterará asiduamente. Es decir, el esquema de proporción inversa entre universalidad y substancialidad es mantenido y se rechaza cualquier tipo de intento de pensar un esquema platónico de proporción directa, en el que lo universal es la substancia en grado sumo, aunque no hay un rechazo completo del universal como postula el nominalismo.

En la *Metafísica*, el problema de la substancia es el principal, por lo cual el manejo es más profundo. Tres son los candidatos iniciales a ser erigidos como substancia: las especies (τὰ εἶδη), los entes intermedios (τὰ μέταξυ), también llamados entes matemáticos, y las cosas sensibles (τὰ αἰσθητα) (995b 14-17; 997b 1-3). Considera que en esta cuestión “no sólo es difícil descubrir la verdad, sino que tampoco es fácil plantear las dificultades razonable y convenientemente” (995b 17).

La candidatura de las especies se ve inmediatamente rechazada por las múltiples alusiones contra el platonismo dado que crea dificultades. En el libro Alfa, lanza una serie de argumentos en contra del platonismo que podríamos resumir de la siguiente forma. Si se aceptan las ideas se tendrá que aceptar que existen especies para ciertas cosas de las que no creemos que haya, como negaciones, cosas corruptibles o cosas malas. Si se aceptan las ideas tendrán que establecerse la participación como medio de comunicación entre ellas y las substancias individuales, lo cual es sólo “palabras vacías y metáforas poéticas” (*Met.* 991<sup>a</sup> 21-22; 1079b 26). Deberían permitirse que varias ideas independientes entre sí participaran del mismo individuo.

<sup>16</sup> Jaeger ha puesto en duda la autoría aristotélica de esta obra (Arist. p. 46 n. 3), pero hay consenso general en que su contenido es aristotélico. Giorgio Colli en su edición del *Organon*, argumenta a favor de que se trata de una conferencia primitiva, perfeccionada posteriormente durante su estadía en el Liceo. Rose dice que no sólo suena a aristotélica sino que es la base de la mayoría de las otras obras de Aristóteles. (Para una bibliografía más amplia sobre esta discusión véase Guthrie. *Op. Cit.* Vol. VI. p. 152. n9).

Las objeciones de Aristóteles en la *Metafísica* a las ideas platónicas las resume Alfonso Gómez Lobo en dos argumentos, a saber:

Una substancia es un sujeto último de predicaciones. Ella misma no es predicable de un sujeto. Ahora bien, un término universal o genérico es siempre y por definición predicable de uno o más sujetos. “Caballo” es predicable de búcéfalo y de muchos corceles. Por lo tanto, el universal, aquello que corresponde a un predicado o término genérico, no puede ser la sustancia de algo. Un segundo argumento refuerza el anterior: el universal es común; en cambio la substancia es algo propio y peculiar de un individuo, a tal punto que si dos cosas tiene la misma substancia, dice Aristóteles, serán lo mismo<sup>17</sup>.

Ahora bien, pasando al segundo candidato a ser substancia, es decir, los entes intermedios de las ciencias matemáticas (óptica, geometría, aritmética), se tendría que aceptar cosas intermedias de todo, por ejemplo también del hombre o de cosas concretas, y así también entonces se tendrían que aceptar las especies. Si se permite pasar de un ente sensible a su intermedio debe seguirse hacia la total insensibilidad de las especies, lo cual fue negado anteriormente.

Aristóteles en estos primeros argumentos no acepta de ninguna manera la substancialidad de las especies, ni de las cosas intermedias. Aceptarlas trae consigo un sinnúmero de dificultades y aporías que no está dispuesto a aceptar. Dice, por ejemplo, que se podría aceptar que las especies y las cosas intermedias existen solamente en las cosas sensibles, pero “se producirían los mismos absurdos ya mencionados, pues habría otro cielo, sólo que no separado de él, sino en el mismo lugar; lo cual es aún más imposible” (*Met.* 998 a 16-19).

Este rechazo a la Teoría de la Ideas en Platón es bastante justificado por él, sin embargo esto no lo lleva a rechazar del todo la realidad de los universales. En el libro Beta, conocido como el libro de las aporías, lanza varias preguntas acerca de esta problemática y su gran repercusión en la filosofía. Vistas ya sus críticas al platonismo retorna de nuevo el tema para ver cuáles son las consecuencias de rechazar del todo los universales. En primer lugar, si no se aceptan no habrá ciencia. Sus palabras son:

---

<sup>17</sup> Gómez Lobo, A. *Aristóteles y el aristotelismo antiguo*, p. 57. En Gracia, J. “Concepciones de la metafísica”. Madrid: Editorial Trotta. 1998, pp. 51- 68.

Hay una dificultad próxima a éstas, la más ardua de todas y la que más necesario es considerar, acerca de la cual se impone tratar ahora. Pues, si no hay nada fuera de los singulares, y si los singulares son infinitos ¿cómo es posible entonces conseguir ciencia de su infinitud? Todas las cosas que llegamos a conocer, las conocemos en cuanto tienen cierta unidad e identidad y cierto carácter universal. [...] será necesario que los géneros estén fuera de los singulares [...] pero que esto es imposible, lo acabamos de ver al exponer las dificultades<sup>18</sup>.

Ésta es la principal dificultad que Aristóteles le ve al rechazo de los universales<sup>19</sup>. Rechazar los universales es negar la posibilidad de adquirir conocimiento y formar ciencia (*Met.* 999b 27; 1086b 33-34), así como usar el lenguaje y realizar la definición (*Met.* 1039<sup>a</sup> 20-22)<sup>20</sup>. La filosofía primera, por ejemplo tiene por objeto de estudio al Ente y al Uno, quizá los objetos más universales de todos, pues el término ente se predica de todo, pero se pregunta ¿si estos son substancias, como lo piensan los pitagóricos, los eleatas y Platón, cómo pueden existir substancias particulares por fuera de ellos? Una solución no muy clara la expresa en *Metafísica M* donde otorga dos niveles de ciencia, la ciencia en potencia, es decir la ciencia de los universales, y la ciencia en acto, a la cual le corresponde el conocimiento de los particulares (*Met.* 1087<sup>a</sup> 15-25). Por ello afirmará que la medicina estudia al hombre pero cura a Sócrates. La medicina es ciencia en potencia al estudiar al hombre en general, y es ciencia en acto al poder curar a un hombre en concreto. No obstante, no trata demasiado el tema y se preocupa en los capítulos siguientes por encontrar una definición y unos criterios apropiados para la substancia.

Otra problemática que trae consigo la no aceptación de la substancialidad de los universales es cómo explicar la generación. Si todo lo que es, es

<sup>18</sup> Aristóteles, *Metafísica. Op. Cit.* 999<sup>a</sup> 24-33. Otras críticas al platonismo se encuentran en 997b 5-12, 1039<sup>a</sup> 24-1039b 19; 1040 b 27-1041<sup>a</sup> 5.

<sup>19</sup> Éste es también el argumento platónico para aceptar la realidad de las ideas, dado que el conocimiento (*episteme*) sólo es posible sobre entes cuya realidad es estable y eterna. En contraposición de la opinión (*doxa*), que se constituye frente a entes mutables. Argumento identificado en Platón por Aristóteles al cual llama argumento desde las ciencias (*Met.* 990b 11-14; 1078b 15-16).

<sup>20</sup> En los Analíticos segundos afirma Aristóteles que los universales existen, pero en el decir, y que por ello es posible la demostración. Cfr. Aristóteles. *Analíticos segundos*. Madrid: Gredos, 1984. 77<sup>a</sup> 5-7. Con respecto al lenguaje dice Aristóteles en *Sobre la Interpretación* que las palabras no son testimonio de que lo que se nombra existe, por ello no debe creerse que todo término universal indique la existencia de una entidad de tal tipo (*Sobre la Interpretación*. 16<sup>a</sup> 1-18; 16b 19-25).

sensible e individual, cómo puede un ente generar otro ente semejante o idéntico a sí mismo. “Si nada hay eterno –dice Aristóteles- tampoco es posible que haya generación” (*Met.* 999b 6). Es eterno porque del no ente nada se puede generar,

“[...] necesariamente entonces, habrá algo fuera del todo concreto y este algo será la forma y la especie. Mas por otra parte, si alguien admite esto, surge la duda de en qué cosas admitirá esto y en qué cosas no. Pues es claro que en todas no es posible admitirlo; no afirmaremos, en efecto, que hay alguna casa fuera de las casas concretas. Y, además, ¿será una la substancia de todas las cosas, por ejemplo la de los hombres? Pero esto es absurdo pues son una todas las cosas cuya substancia es una. ¿Serán, entonces, muchas y diferentes? Pero también esto es irrazonable. Y, al mismo tiempo, ¿cómo llega la materia a ser cada una de estas cosas, y cómo es el todo concreto estas dos cosas?” (999b 16-24).

No es posible, entonces afirmar el nominalismo en Aristóteles. No acepta la existencia de universales eternos y separados de las cosas sensibles al estilo platónico, pero tampoco rechaza del todo su existencia a favor únicamente de los entes particulares, concretos y sensibles, al estilo del nominalismo medieval. Dedicuémonos, entonces, a observar cuáles son los criterios últimos de substancialidad que establece Aristóteles y cómo hace para resolver estas cuestiones fundamentales sobre la consecución de la ciencia y la explicación de la generación de los seres vivos, problemas que le hacen retroceder en su intención de negar cualquier tipo de existencia a los universales.

En el Libro V de la *Metafísica* dedicado a las definiciones de algunos conceptos fundamentales de su filosofía, Aristóteles nos da una primera definición de substancia al decir:

Substancia se llama a los **cuerpos simples** (τὰ ἀπλῶ σώματα), por ejemplo la tierra, el fuego, el agua y todas las cosas semejantes, y, en general, los cuerpos y los compuestos de éstos, tanto animales como demonios, y las partes de éstos. Y todas estas cosas se llaman substancias porque no se predicán de un sujeto, sino que las demás cosas se predicán de estas. Y, en otro sentido, se llama substancia lo que sea **causa inmanente del ser** (αἴτιον τοῦ εἶναι) en todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto; por ejemplo el alma para el animal.

Además, [substancia es] cuantas partes inmanentes hay en tales cosas, limitándolas y significando algo determinado, destruida las cuales se destruye el todo, como destruida la superficie se destruye el cuerpo, según dicen algunos, y se destruye la superficie destruida la línea [...] Así pues resulta que la substancia se dice en dos sentidos: el sujeto último, que ya no se predica de otro, y lo que siendo algo **determinado** (τόδε τι), es también **separable** (χωριστόν). Y es tal la forma y la especie de cada cosa<sup>21</sup>.

De esta cita podemos subrayar dos criterios de substancialidad, los cuerpos sensibles y físicos; y el segundo, la causa inmanente del ser. Del primer criterio no tiene ninguna duda. Incluso añade que son admitidos por la mayoría (1042<sup>a</sup> 7), los cuerpos simples y sus compuestos son substancia. En otro lugar añade a la lista de cuerpos simples aquí mencionada “el cielo y sus partes, los astros, y la luna y el sol” (*Met.* 1028b13). De estos no hay ninguna duda; todos los cuerpos simples y sus compuestos, los astros del cielo y todos los seres vivos, tomados todos como entes concretos y determinados, son substancias. Tienen además la característica que señaló en la *Categorías* y ahora ratifica en la *Metafísica*; siempre son sujetos de los cuales el resto de cosas es posible predicarles; jamás pueden utilizarse en sentido estricto como predicados. Las diferencias comienzan a hacerse evidentes con el otro sentido que posee el término substancia como causa inmanente del ser; causas de aquellas cosas mencionadas en la primera definición de substancia. El alma, por ejemplo, es la causa del hombre, el cual es una substancia en el primer sentido, por ello es una substancia también, y quizá en un sentido mayor pues es anterior y principal que el hombre. Por eso también utiliza como ejemplo a los componentes de un cuerpo. Un cuerpo es substancia en el primer sentido indiscutible, pero sus partes, la superficie, la línea, etc., por ser anteriores y componentes básicos también deben ser substancias.

Estas conclusiones, sin embargo son parciales, dado que la segunda definición vuelve a colocar a Aristóteles en la posición de aceptar como substancia una gran cantidad de entes que individualmente no existen, pues en la búsqueda de las causas de una substancia es posible que entren de nuevo la forma, la especie y el universal. Ese fue el razonamiento de Platón, las substancias individuales son corruptibles

<sup>21</sup> *Ibíd.*, 1017b 10-25 (Comparar esta definición con 1028 b 9-16; 1042 a 7 -11; *De anima* 1. 412<sup>a</sup> 10-11).

y contingentes; las ideas son incorruptibles y necesarias, por tanto, las ideas son las causas de las sustancias individuales, entonces, las ideas son anteriores y más sustancias que sus correspondientes particulares. Por ello Aristóteles no va a aceptar la anterioridad, ni separabilidad de las formas y especies, del mismo modo que su antecesor.

Comienza el análisis de la substancialidad en sentido propio de la siguiente manera. Así como muchos otros términos, la substancia se puede decir de múltiples maneras; se trata del fenómeno de la homonimia que tanto quiso clarificar Aristóteles antes de comenzar cualquier análisis profundo de un tema. Un llamado a la claridad que tanto nos recuerda hoy la filosofía analítica. La substancia tiene cuatro sentidos en que se usa normalmente (*Met.*1028b 33-35); la substancia predicable de la esencia (τὸ τί), la quiddidad, o lo que es cada cosa expresada en su definición; en segundo y tercer lugar, la substancia entendida también por el universal o el género de algo; y en cuarto lugar, la substancia entendida como el *hypokeimenos*, sujeto o sustrato de las categorías.

La primera opción, la substancia como esencia o definición, es descartada rápidamente al comprobar que de cualquier cosa pensada es posible hacer una definición. Podríamos aceptar la definición de hombre como su propia substancia; es decir, la substancia de hombre es ser animal racional. En ese caso, sucederían dos cosas, primero, de cualquier cosa que se dé definición se tendrá la substancia y es sabido por todos que se pueden definir categorías lejanas a la substancia e inclusive el no-ser; por el hecho de definir o dar la esencia de la nada no significa que ésta exista o que haya una substancia de ella. Es posible saber la esencia de un unicornio a través de su definición como caballo con cuerno en la cabeza y a pesar de eso no ser una substancia. Segundo, aceptar la esencia como substancia implica que ésta es un concepto universal que se le aplica a todos los particulares; la definición de hombre como animal racional se aplica a todos los hombres particulares. Esta primera opción no es la substancia en sentido estricto y sólo serviría cuando se habla o define entes en particular o substancias primeras como decía en las categorías (*Met.* 1032 a 5).

La segunda y tercera opción ha sido descartada repetidamente al considerarse que establecer al universal y al género como la substancia es algo absurdo. Queda entonces por decir que la substancia en el sentido de *hypokeimenon* o sujeto, es la forma correcta de predicarla,

pues éste es la substancia en grado sumo (μάλιστα οὐσία). Aristóteles ha desplazado la denominación de substancia en grado sumo de la substancia primera de las *Categorías* al *hypokeimenon* en la *Metafísica*. Este concepto de *hypokeimenon* es una combinación entre posturas lingüísticas y ontológicas, que considera que el sujeto de la oración es el mismo ente real que recibe apropiadamente todas las categorías o modos de ser. El ente en cuanto ente es el *hypokeimenon*, en cambio todas las otras categorías de cantidad, cualidad, lugar, etc., son accidentales. En esto coincide el *hypokeimenon* con la substancia primera; a ambos se les denomina como el sujeto último de predicaciones que no puede predicarse de ninguno.

Para aceptar este concepto de *hypokeimenon*, Aristóteles recurre a su conocida teoría hilemórfica, en la cual considera que toda substancia es un compuesto de materia y forma. El *hypokeimenon* es el compuesto indisoluble de materia y forma que recibe el resto de categorías. Una esfera de bronce determinada es una substancia compuesta de la materia bronce y la forma esférica. La esfera de bronce no podría existir si separamos estos dos componentes. Si quitáramos la esfericidad por ejemplo, dejaría de ser la esfera de bronce para convertirse en otra cosa. Esto es lo esencial que lo hace ser substancia; las otras categorías son accidentales y si se las quitamos continúa siendo substancia. La esfera de bronce encima de un escritorio o debajo de él, de 20 cm de diámetro o de 40, rodando o en reposo, es la misma substancia que hemos llamado esfera de bronce.

Consideremos un ejemplo más complejo. Sócrates es una substancia determinada e individual compuesto de materia y forma. Calias es también una substancia, compuesto de una materia diferente que Sócrates, pero con su misma forma, en este caso la especie humana. Cada uno de ellos es una substancia no sólo por tener una especie determinada, y aquí sí se cuida Aristóteles de no caer en la postura platónica, dado que concibe que el ser de cada uno de los miembros de esa especie no recibe su ser únicamente de la especie común, sino también de su materia. Si la especie fuese la única que determinara la substancia de un ente, entonces, dos entes que compartieran la misma especie serían el mismo ente, pero es claro que Sócrates y Calias son diferentes, por ello la substancia la determina el compuesto entre materia y forma. Inclusive tal compartir o participar de la misma especie debe entenderse bien, pues no podemos retomar el concepto platónico de participación. Cada substancia, en cuanto *hypokeimenos*, es única e individual. Cuando

un individuo muere o se destruye, se destruye el compuesto entero; la materia que pervive ya no es él, ni siquiera en parte y lo mismo sucede con su forma. Si la forma de dos individuos fuese la misma, muerto uno de ellos debe morir el otro. La especie es indivisible de la materia y no es una substancia preexistente. La especie es una substancia sólo conformando el compuesto junto a la materia.

En este lugar es donde debemos regresar a nuestra discusión de si Aristóteles es un nominalista o no. Hemos visto que ha rechazado tajantemente a los seguidores de las ideas y de los entes matemáticos. Pero también hemos visto que tal rechazo trae consigo dos problemas fundamentales; la eliminación de las ciencias, pues estas utilizan a los universales como objetos de estudio; y el explicar satisfactoriamente el proceso de generación de un ente a través de otro. Es este último problema el que más nos interesa porque el proceso de generación o nacimiento de nuevos entes implica para Aristóteles la pervivencia de la especie o la forma más allá de la existencia en individuos particulares. ¿Cómo puede, por ejemplo, un hombre procrear a su hijo también con su forma? ¿Cuándo un artista genera una escultura de un hombre que nadie ha visto antes? ¿No debió el artista pensar primero en su obra, por lo cual la forma existió antes que componerse junto a la materia?

Existen para Aristóteles tres tipos de generación; por naturaleza, por arte o por creación espontánea. Todas ellas realizan el mismo proceso; por obra de algo y a través de algo se produce algo. Una generación natural se produce, por ejemplo, cuando un hombre desde la materia produce otro hombre. Una generación artística cuando un escultor, a través de la piedra, produce una escultura de un dios. En la generación espontánea las causas son desconocidas pero las hay. Lo que es claro para Aristóteles es que nada se produce de la nada. Del no-ser no se genera substancia alguna. La substancia generada no existía, pero es el resultado del compuesto de una materia y una forma que existían previamente. Un artista puede crear una esfera de bronce, pero no puede crear al bronce, ni a la esfera. Otro ejemplo utilizado por el Estagirita es el de la sílaba; toda sílaba es una unidad fonética indisoluble, compuesta en su forma básica de dos elementos, por ejemplo B y A. El hecho de que componamos la sílaba no indica que ya hayamos agotado los dos componentes y que no podemos volver a conformar otras sílabas con B o con A. Los componentes de materia y forma son infinitos y pueden conformarse todas las sílabas que se quieran con estos componentes. Lo que sí hay que tener en cuenta es que no podemos caer en el error platónico de suponer que esos componentes sean realidades es sí mismas (*Met.* 1086 b. 23-31).

Lo que nos inquieta acá es cómo entender la preexistencia e ingenerabilidad de la forma en los entes naturales sin caer en el platonismo. En *Metafísica* L 3, afirma Aristóteles que la forma en las cosas que se producen por naturaleza “existe aparte. Por eso no dijo mal Platón que son Especies todas las cosa naturales” (*Met.* 1070<sup>a</sup> 17-18). Las formas no son universales, ni en sí mismas, pero sí son eternas<sup>22</sup>, ingenerables e inmutables, cualidades que Platón dio a sus ideas. Si a estas cualidades unimos además las que ya se han identificado, la preexistencia y la separabilidad, debemos preguntarnos de nuevo ¿cómo son posibles un tipo de formas preexistentes, separables, eternas, ingenerables e inmutables, sin aceptar que sean sustancias universales y en sí mismas como las ideas platónicas?

La respuesta de Aristóteles es a través de otros conceptos propios de su teoría ontológica. “Es propio de la sustancia [...] que preexista en entelequia (en acto) otra sustancia que la produzca, por ejemplo un animal, si se genera un animal” (*Met.* 1034b 16- 18). “Desde lo existente en potencia, es generado lo existente en acto, por ejemplo un hombre por otro hombre, un músico por otro músico” (*Met.* 1049b 24-26). “Los universales de que hablamos no existen; pues lo individual es principio de las cosas individuales; un hombre universal, en efecto, lo sería de un hombre universal, pero no existe ninguno, sino que Peleo lo es de Aquiles, y de ti, tu padre” (*Met.* 1071<sup>a</sup> 19-23). La forma preexiste eterna, ingenerable y separable en otro ente determinado, concreto e individual. Nunca preexistió separada de un ente, ni es universal. La forma preexiste sólo en acto, nunca en potencia, es decir, la forma preexiste presente en una sustancia compuesta, nunca preexiste separada de la materia y con potencia de convertirse alguna vez en una sustancia. Siempre preexiste como compuesto esencial de una sustancia concreta en acto.

Las formas o especies no son sustancias en sí mismas, independientes y preexistentes; hacen parte del compuesto, quizá como el elemento más importante porque define la esencia de algo. El bronce puede pertenecer a cualquier objeto, pero la forma de esfera sólo a los objetos esféricos. El todo individual es la sustancia en grado sumo y no corresponde a la suma de dos sustancias independientes y diferentes que azarosamente se unen.

No obstante, dos preguntas siguen inquietando todo este sistema metafísico de Aristóteles; ¿cómo puede entenderse que la causa anterior

<sup>22</sup> Cfr. Katayama, E. *Aristotle on Artifacts*. New York: State University. 1999, p. 34.

o simultánea (*Met.* 1070<sup>a</sup> 21) de la substancia, es decir, la especie, no sea una substancia e inclusive en grado mayor que su resultado? Recuérdese que ya Aristóteles había propuesto ese principio en *Metafísica* 1017b 12: la causa inmanente del ser es substancia. También sigue siendo motivo de cuestionamiento el hecho de concebir que la forma existente en un ente pueda transferirse a otro ente nuevo por medio de la generación. ¿Qué le entrega un padre a un hijo? ¿Qué se desprende del padre para formar al hijo? ¿Cómo puede la forma reflejarse, encarnarse o, como quiera comprenderse este proceso, desde su poseedor hacia el nuevo ente engendrado? Errol Katayama identifica este mismo problema concluyendo que la forma en Aristóteles es una eterna actualidad, pero afirma que ahí está el asunto más complicado. ¿Cómo es posible que una substancia natural generable tenga una eterna actualidad?<sup>23</sup>

Este es a nuestro modo de ver el principal problema que no deja a Aristóteles ser un nominalista. Puede serlo con respecto a todos los entes naturales inertes e inclusive con los objetos del arte. Todos ellos son objetos con una forma y una materia determinadas, es decir, un compuesto en acto, sus transformaciones y surgimientos pueden ser entendidas fácilmente, porque el principio de su movimiento es externo. Una obra de arte, por ejemplo, tiene una materia determinada, su forma, aunque preexistente, se explica desde el entendimiento del artista (*Met.* 1070<sup>a</sup> 7-8). Pero no es nominalista en cuanto a los entes naturales que poseen vida y, por lo tanto, engendran por naturaleza entes semejantes a ellos; el principio de tal movimiento es interno y no es tan fácil de comprender. Acudir al concepto naturaleza sería darle la espalda al problema.

Katayama intenta comprender estas dificultades a partir de los trabajos de biología de Aristóteles, sobre todo el tratado titulado precisamente *Sobre la Generación de los Animales*. De allí concluye que lo que se separa del padre es su propia forma<sup>24</sup>, por lo tanto, la forma en sí mismas es separable de la materia para conformar nuevos compuestos. Katayama ejemplifica esto del siguiente modo.

Supóngase que hay dos padres, cada uno con dos hijos. Cada hombre es uno en número y todos los seis hombres tienen la misma forma en el sentido de ser ellos uno en definición. Aunque, un grupo de hermanos comparte la

<sup>23</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 60.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, Cap. 5.2.2. pp. 77-78; Cap. 6.3. p. 94.

misma forma no sólo entre ellos sino también con su padre, cuál es la forma diferente que el otro grupo de hermanos comparte entre ellos y con su padre. ¿En qué sentido es esto posible?<sup>25</sup>

Aristóteles inclusive explica esto más profundamente desde la embriología al decir que en la generación sexual el varón brinda en el semen la forma, es decir la especie, y la potencia para desarrollarse; mientras que la hembra brinda la materia. Por ello es que la hembra genera de a una vez, mientras que el varón puede generar muchas veces seguidas (*Met.* 988<sup>a</sup> 3-7). Basado en el Capítulo 4.1 de la *Generación de los Animales*, Katayama concluye que para Aristóteles “no hay diferencia entre un padre y su semen porque todas las propiedades esenciales del padre existen en el semen en las potencialidades de la forma, las cuales utiliza como influencias en los fluidos menstruales para producir descendencia”<sup>26</sup>.

Al final de todos estos intentos aristotélicos de mantener su postura hilemórfica, sin caer en el platonismo, quedan sin embargo, la misma pregunta sin responder, ¿cómo es posible que existan formas separables, eternas y en actualidad, que no son universales y en sí mismas? Aristóteles no es un nominalista, pero tampoco un realista extremo. Podemos simplificar el problema diciendo que es un realista moderado, pero aún no respondemos a la pregunta ¿cómo es esto posible?

Esta no es sólo una dificultad para la filosofía antigua y medieval, sino un problema actual para la metafísica y la biología. Por ello me permitiré para terminar unas reflexiones en torno a ello.

#### IV. EL ARISTOTELISMO EN LA ACTUALIDAD

En la concepción aristotélica y platónica las sustancias posibles ya estaban creadas. Para Aristóteles las sustancias naturales no se generan ni preexisten independientes, son eternas. Las ciencias modernas, sin embargo tienen varios retos difíciles de franquear a la teoría aristotélica. En primer lugar, no existe para él una idea de evolución, entendida en un sentido simple de cambio y creación de nuevas especies. Las especies se crean continuamente, intentan sobrevivir y se extinguen. El grupo de

---

<sup>25</sup> *Ibíd.*, pp. 94-95.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 96.

esencias fijas (fijismo) establecido por Platón y Aristóteles (idea constante hasta el siglo XVII), es roto por la teoría de la evolución, la cual ha introducido los conceptos de generación y extinción de especies.

Esta teoría de la evolución rompe directamente aquella concepción aristotélica de la especie como una eterna actualidad. Los dinosaurios por ejemplo, son especies ya extintas. No existen individuos concretos de esta especie que porten con actualidad las formas. Alguien podría objetar que el posible ADN que se encuentre conservado o creado en un laboratorio traería de nuevo a la actualidad individuos de esa especie y que por tanto no se contradice la propuesta aristotélica de una forma eterna. No obstante, no debe perderse de vista que para Aristóteles esa eternidad es sólo posible de forma actual en un individuo y no de forma potencial en un código genético. Además, la moderna ingeniería genética que podría permitir el retorno de los dinosaurios también podría crear nuevas especies que jamás han existido. ¿Se dirá también que esa especie ha existido siempre? ¿Por qué no ha existido aún? y las especies que un científico no alcance a imaginar en su laboratorio, ¿existen también?, ¿alguna vez llegará a existir un individuo concreto de esa especie inimaginada?, ¿existen especies eternas de las que nunca llegarán a haber un individuo concreto?

La teoría aristotélica y el evolucionismo no compaginan. De ese modo lo declaran entre otros, Guthrie al decir que el aristotelismo “no es una explicación satisfactoria de la realidad [...] imposibilita la evolución darwiniana”<sup>27</sup>. Grene afirma que “evolución y aristotelismo no se mezclan”<sup>28</sup>. Katayama va más lejos y dice que “no sólo el aristotelismo y la evolución no se mezclan, sino que la metafísica aristotélica misma en un mundo evolutivo es obsoleta”<sup>29</sup>. No obstante, Katayama es conciente del enorme aporte terminológico que brinda la metafísica aristotélica.

Sin embargo, la pregunta metafísica sobre la forma o más exactamente la especie aún persiste. Está excluido el dilema de si es eterna, independiente y en sí misma. Pero aún es motivo de reflexión qué es eso de la especie; qué es lo que hace que determinado grupo de individuos compartan unas mismas características; son esenciales o accidentales esas características, o es sólo convencional decir que determinados individuos pertenecen a una especie.

<sup>27</sup> Guthrie. *Op. Cit.* p. 234.

<sup>28</sup> Citado por Katayama. *Op. Cit.* p. 106

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 106

A partir del código genético es aparentemente sencillo resolver este asunto de las especies diciendo que la forma que un ser vivo hereda a otro es producto de este código y no hay necesidad de recurrir a una tendencia platónica de considerar las especies como un tipo de ente por fuera de los entes particulares o aristotélica de una forma eterna actual. El código genético es esa forma común que comparten un determinado grupo de individuos que unificamos dentro de una especie particular de acuerdo a unas características propias. Por ejemplo, los pingüinos o las cebras. Todos los individuos de estas especies son agrupados debido a unas características propias que les son comunes. La pregunta es si ese modo de agruparlos reside en una decisión humana o si es natural. Aristóteles diría que es natural dado que todos ellos comparten la misma forma. Hoy también diríamos que es natural gracias al código genético, un tipo de forma común con una base biológica. Pero para Aristóteles no había tal recurso biológico, por eso debía recurrir a la idea de una forma diferente de la materia, pero unida intrínsecamente con ella.

En la filosofía actual existen corrientes metafísicas esencialistas y antiesencialistas, de la cual no soy conocedor, pero indican que el problema aún es vigente. Pero no sólo en filosofía se discute el problema, también en biología existen diferentes posturas que intentan explicar qué es eso de especie, posturas que también oscilan entre el nominalismo y el esencialismo. Entre los conceptos disponibles de especie mencionaré algunos que ayuden a vislumbrar el problema. La especie puede ser entendida como un grupo de individuos que comparten un sistema común de reconocimiento sobre todo en los cortejos sexuales; otra tendencia es a considerar la especie como un grupo con cohesión fenotípica; especie puede ser también un grupo con cohesión filogenético. En conclusión entre los conceptos biológicos de especie no hay aplicación y aceptación universal, dado que no están exentos de dificultades.

## CONCLUSIONES

1. La filosofía primera de Aristóteles tiene entre sus preocupaciones principales responder a la problemática que se denominará, siglos después, como la de los universales.
2. La respuesta de Aristóteles intenta evitar los resultados absurdos de aceptar un mundo de las ideas, superior y diferente al mundo sensible; sin embargo se encuentra con que rechazar por completo la existencia de los universales le hace problemático explicar las ciencias y la generación.
3. En el tratado de la *Categorías*, Aristóteles no cuenta con un criterio claro de substancialidad, sólo cuenta con la problemática división entre sustancia primera y sustancia segunda.
4. En la *Metafísica* el tema principal es el de los universales. Su criterio principal de substancialidad es el de *hypokeimenon*, el cual se toma como una unidad indisoluble de materia y forma (hilemorfismo). La forma es una especie de universal, indisoluble de la materia, eterna, pero siempre en acto.
5. Tanto el Idealismo (realismo extremo) como el Nominalismo son insostenibles en Aristóteles. La existencia de las ciencias y la posibilidad de la generación de entes naturales necesitan una explicación que remita a su teoría hilemórfica que se apoya en la existencia de la forma, de cierta manera separada de la materia.
6. El problema de los universales es aún vigente en la ontología contemporánea y en la biología.

REFERENCIAS

- ARISTÓTELES. (1982). *Metafísica*. Edición trilingüe por: Valentín García Yebra. 2ª ed. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Tratados de lógica (Organon)*. Biblioteca Clásica Gredos, No. 51. Madrid: Gredos.
- COHEN, Marc. *Aristotle's Metaphysics*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/>
- GILSON, Etienne. (1958). *Historia de la filosofía medieval*. Madrid: Gredos.
- GÓMEZ LOBO, Alfonso. (1998). "Aristóteles y el Aristotelismo antiguo." En GRACIA, Jorge. (1998). *Concepciones de la metafísica*. Madrid: Trotta.
- GUTHRIE. (1993). *Historia de la Filosofía Antigua*. Tomo VI. Madrid: Gredos.
- HEIDEGGER. (2000). "La Metafísica como historia del ser". En *Nietzsche*. Barcelona: Destino. II. pp. 325-371.
- KATAYAMA, Errol. (1999). *Aristotle on Artifacts: A Metaphysical Puzzle*. New York: State University.
- OCKHAM, Guillermo De. (1994). *Summa Logicae*. Colección Cara y Cruz. Bogotá: Editorial Norma.
- ROBINSON, Howard. *Substance*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/>
- ROSS, David. (2001). *Teoría de las Ideas en Platón*. Madrid: Cátedra.
- VERWEYWN, J.M. (1957). *Historia de la filosofía medieval*. Buenos Aires: Nova.