

El problema de la sustancia en la «metafísica» de Aristóteles

PRECISIONES TERMINOLÓGICAS

Cuando hablamos de sustancia en Aristóteles, entendemos por tal, como se ha hecho tradicionalmente en filosofía, lo que nuestro autor expresa con el término οὐσία. Sin embargo, no se puede obviar que es éste uno de los vocablos técnicos de Aristóteles que más discusiones han provocado a la hora de encontrar una palabra en castellano —y en otras lenguas modernas— que lo vierta con propiedad.

Nuestro filósofo Xavier Zubiri, en la introducción a su obra *Sobre la esencia*, observa que se da una homología que nos podría hacer creer que οὐσία significa «esencia». Esta, según Zubiri, es una homología de carácter morfológico: así como el vocablo griego οὐσία es el sustantivo abstracto del participio presente femenino del verbo εἶναι, οὖσα; el término latino *essentia* sería un término culto, a saber, el abstracto del presunto participio presente del verbo *esse, essens*. No obstante, éste no es el único significado que οὐσία tiene en griego ni tampoco el más importante, ni el que tiene cuando Aristóteles lo usa como término técnico. Como tal significa, según Zubiri, sustancia, término que, sin embargo, es la traducción exacta de ὑποκείμενον, pero nuestro filósofo justifica este trasvase terminológico apoyándose en que «para el propio Aristóteles la οὐσία, la sustancia, es sobre todo y en primera línea (μάλιστα) el ὑποκείμενον, el sujeto, lo *substante*»¹.

1. Vid. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones —Editorial Moneda y Crédito, 1972, p. 7. Admitiendo plenamente la tesis filosófica de fondo que Zubiri establece en este texto, a saber: la sustancia es, ante todo y por excelencia, el sujeto, creemos enormemente acertadas algunas de las observaciones que hace García Yebra, autor de la mejor traducción castellana de la *Metafísica* de Aristóteles, a las anteriores afirmaciones de Zubiri: cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* (2 vols.), Edición trilingüe por V. García Yebra. Madrid, Gredos, 1970; Prólogo, tomo I, pp. XXXIII s.

En la actualidad, diversos autores han abogado en favor de la palabra «entidad» para verter οὐσία, entre ellos Carlos García Gual y Tomás Calvo Martínez². «Entitas», «entidad» es un sustantivo formado sobre «ens, entis», «ente», término introducido para traducir el participio griego ὄν, ὄντος. Por este motivo, «entidad» desde un punto de vista estricta y puramente filológico, es un término adecuado para traducir οὐσία. A pesar de ello, nosotros preferimos hablar de «sustancia» por dos razones: 1.^a) El fuerte arraigo y la amplísima implantación de que goza el término «sustancia» en la tradición filosófica occidental, que lo hacen preferible a cualquier otro término, porque, aun cuando exista el riesgo, denunciado por muchos autores, de que esa larga y poderosa tradición pueda deformar el auténtico pensamiento de Aristóteles, también cabe la posibilidad de que esa tradición nos pueda ayudar a aclarar y profundizar ese pensamiento. 2.^a) El término castellano «sustancia» tiene una riqueza significativa que le hace especialmente apto para traducir el griego οὐσία, término también muy rico en matices significativos, como lo muestra el capítulo 8 del libro Δ de la *Metafísica*. En efecto, nosotros utilizamos «sustancia» para referirnos a los componentes o elementos materiales de una cosa, por ejemplo: «Este ungüento contiene sustancias curativas»; también para indicar la esencia de algo, por ejemplo: «¿Qué dice ese libro en sustancia?», y también el fondo o sustrato que sustenta algo, por ejemplo: «Ese pilar resulta sustancial para el edificio». Por todo ello, consideramos que es «sustancia» la mejor (o la menos mala) de las traducciones posibles del griego οὐσία.

1. CONTEXTUACION DEL TEMA DE LA SUSTANCIA EN ARISTÓTELES

Vamos a realizar esta contextualización a un doble nivel: por un lado, a un nivel sistemático y, por otro, a un nivel histórico-evolutivo, centrandó así el lugar propio de la doctrina de la sustancia en la producción filosófica de Aristóteles sobre dos ejes, sincrónico el uno y diacrónico el otro.

1.1. Centralidad del tema de la sustancia en el sistema filosófico de Aristóteles

Consideramos que el tema de la sustancia es central en el pensamiento filosófico aristotélico. A continuación, vamos a mostrar esta centralidad siguiendo una serie de pasos sucesivos:

2. Cfr. C. GARCÍA GUAL, «La traducción y la *Metafísica* de Aristóteles», en: *Emerita*, 35 (1967), pp. 91-104; T. CALVO MARTÍNEZ, Introducción a la traducción del *Acerca del alma* de Aristóteles (introducción, traducción y notas de T. Calvo). Madrid, Gredos, 1978, pp. 100 y ss.

- 1.º La primacía del saber metafísico.
- 2.º Determinación del objeto de la metafísica.
- 3.º La sustancia como centro unificador de la metafísica de Aristóteles.

1.1.1. *La primacía del saber metafísico*

La metafísica o filosofía primera es, para Aristóteles, el conocimiento supremo. Aristóteles abre su gran obra, la *Metafísica*, haciendo constar que el deseo de saber está fundado en la misma naturaleza humana. Pero continúa señalando que hay múltiples formas de conocer: la sensación (αἴσθησις), propia de todos los animales; la memoria (μνήμη), propia de algunos animales tan sólo; la experiencia (ἐμπειρία), poseída parcialmente por algunos animales y plenamente sólo por el hombre; finalmente, el arte (τέχνη) y la ciencia (ἐπιστήμη), tipos de saber exclusivos del hombre. Aristóteles distingue dos grados o niveles básicos del saber o conocimiento. El primer grado, la experiencia (ἐμπειρία), es una simple constatación de una cosa (τὸ ὅτι) sobre una base sensible empírica, lo que la convierte en un conocimiento de lo particular. El segundo grado, integrado por el arte (τέχνη) y la ciencia (ἐπιστήμη), sería el verdadero conocimiento, caracterizado por la intervención del raciocinio y la superación del plano puramente empírico, conocimiento que busca determinar el principio (ἀρχή), la causa (αἰτία), el «porqué» (τὸ διότι, τὸ διὰ τί) de una cosa, es decir, la razón de ser, las condiciones o fundamentos de las cosas, bien con vistas a la producción de un fin determinado como hace el arte, o bien con vistas a la contemplación desinteresada de la verdad, como en el caso de la pura especulación o ciencia. Esta última se revela, pues, superior al arte, y entre las ciencias goza de preferencia la filosofía primera o metafísica, a la que Aristóteles califica de «ciencia divina» y de la que dice: «Todas las ciencias son más necesarias que ésta; pero superior, ninguna»³.

En el capítulo 1 del libro E de la *Metafísica*, Aristóteles precisa lo expuesto en los dos primeros capítulos del libro A, fijando el lugar que la metafísica ocupa en el conjunto de las ciencias. Divide, en primer lugar, las ciencias en ciencias prácticas, productivas o poiéticas y teoréticas o especulativas. Las ciencias prácticas tienen que ver con aquellas acciones que tienen su comienzo y su término en el sujeto mismo que obra, por ejemplo, las acciones morales; las ciencias poiéticas se refieren a esas acciones que tienen su inicio en el sujeto, pero tienen como fin producir al-

3. ARISTÓTELES, *Metafísica*. A 2, 983 a 10 s (en adelante *Met*).

go fuera del mismo, por ejemplo, todas las operaciones y producciones del arte. Las ciencias teóricas o especulativas, por el contrario, no atañen a las acciones ni a las producciones, sino que su fin es la pura especulación, esto es, el puro conocer como tal. Las ciencias especulativas son superiores a las prácticas y productivas. La metafísica o πρώτη φιλοσοφία se cuenta entre las ciencias teóricas, y añade que es la más valiosa y noble de todas ellas⁴.

Pero lo importante y decisivo en este punto es averiguar por qué la metafísica es la ciencia suprema. La respuesta de Aristóteles a esta pregunta es muy clara y repetida en múltiples ocasiones: el valor de una ciencia depende del valor de su objeto. La ciencia más digna será la que se ocupe del más digno de los objetos⁵. Este será, pues, el caso de la metafísica. La cuestión fundamental es, por tanto, determinar cuál es el objeto de estudio de la metafísica. Ahora bien, ésta no es en modo alguno una pregunta fácil de responder en Aristóteles. De ella nos vamos a ocupar en el paso siguiente.

1.1.2. Determinación del objeto de la metafísica

Acabamos de ver que la primacía del saber metafísico se debe a la dignidad suprema de su objeto. Vamos a seguir de cerca a Aristóteles en la determinación de este objeto. En un primer acercamiento al tema nos encontramos con que Aristóteles nos ofrece cuatro definiciones en apariencia completamente distintas de la filosofía primera o metafísica:

A) Metafísica es —según el libro A— la ciencia de las causas y de los principios primeros o supremos, que constituyen las condiciones o fundamentos de las cosas, que dan la razón de ser de las mismas⁶. La metafísica es, pues, *etiología*.

B) Metafísica es —según el libro Γ— la ciencia del ser en cuanto ser (τὸ ὄν ἢ ὅν), es decir, la ciencia que no se restringe a la consideración de una parte determinada del ser, sino que indaga las causas y principios del ser en su totalidad, la totalidad de la realidad⁷. La metafísica es, por tanto, *ontología*.

4. Cfr. *Met.*, E 1, esp. 1026 a 10-32.

5. Cfr. *Met.*, E 1, 1026 a 21 s.

6. Vid. *Met.*, A 1-2.

7. Este sería el sentido de la fórmula «ὄν ἢ ὅν», según los análisis de Augustin Mansion (Vid. «L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote. Métaphysique, E 1». In: AA.VV., *Etudes aristotéliennes: Métaphysique et Théologie*. Paris, Vrin, 1985, pp. 40-42) y de Giovanni Reale (Vid. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*. Milano, Vita e Pensiero, 1984, pp. 100 s., y *La Metafisica*. A

C) Metafísica es —según los libros Z, H y Θ— la teoría de la sustancia (οὐσία). Los libros centrales de la *Metafísica* investigan las causas y principios de la sustancia, problema que se encuentra en el corazón de la filosofía primera. La metafísica es, por consiguiente, *usiología*.

D) Finalmente, la metafísica es —según los libros E y Λ fundamentalmente— ciencia de la sustancia inmóvil, separada y eterna, de la sustancia suprasensible, es decir, de Dios (θεός). La metafísica es, en consecuencia, *teología*.

De todo ello se desprende, a primera vista, una cierta perplejidad y confusión en torno al objeto de la metafísica —¿lo son las causas y principios?, ¿lo es el ente?, ¿lo será la sustancia?, ¿lo será Dios?—, confusión que puede incluso llevarnos a dudar de la unidad de esta ciencia. Sin embargo, examinada la cuestión con más detenimiento, nos percatamos de que las anteriores definiciones no son tan dispares y extrañas entre sí. Aristóteles muestra cómo todas ellas remiten, en última instancia, a un punto común que las unifica.

1.1.3. La sustancia como centro unificador de la metafísica

¿Cuál es ese centro común que unifica las diferentes explicaciones de la metafísica expuestas anteriormente? Veámoslo en cada una de ellas.

— La primera definición presenta la metafísica como la ciencia de los primeros principios y causas. Ahora bien, ¿de qué son principios y causas? Evidentemente de todo lo que es (τῶν ὄντων πάντων). Sin embargo, Aristóteles precisa⁸ que no es posible indagar las causas de cualquier modo de ser, sino sólo las del ser en sentido fuerte, esto es, las causas y principios de la sustancia (οὐσία). Y ¿cuáles son estas causas? En *Metafísica* A 3 (como en *Física* B 3 y 7), Aristóteles distingue cuatro géneros de causas: la causa sustancial o formal, que es el εἶδος o τὸ τί ἦν εἶναι de las cosas; la causa material, aquello de lo que una cosa se hace y que es parte de ella; la causa eficiente de la que procede el movimiento, y la causa final que es el fin (τέλος) de cada cosa o acción, aquello en vista de lo cual cada cosa es o deviene. Ahora bien, para Aristóteles, la causa formal o

cura de G. Reale. Napoli, Luigi Loffredo editore, 1968; 2 vols.; tomo I, p. 13), y no el *ens generalissimum* —un κοινόν abstracto— como creen muchos, ni tampoco hace referencia a la sustancia suprema, a Dios como, siguiendo a Asclepio, piensan Muskens («De ente qua ens Metaphysicae Aristoteleae objecto», in: *Mnemosyne*. XIII (1947), pp. 130-140); Ph. Merlan (*From Platonism to Neoplatonism*. The Hague, 1953, p. 181) y Joseph Owens (*The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978, pp. 169-76).

8. Vid. *Met.*, A 9, 992 b 18-24.

sustancial goza de preeminencia sobre todas las otras, puesto que la causa final y la eficiente se reducen a la formal. Causa final y formal se identifican numéricamente: expresan una misma naturaleza y se distinguen sólo en cuanto al concepto. Causa eficiente y formal se distinguen numéricamente, pero son «específicamente» idénticas: un hombre engendra otro hombre. En consecuencia, todos los seres sensibles se explican en virtud de dos causas, la formal y la material, y los suprasensibles —caso de que los haya— en virtud única y exclusivamente de la causa formal. Por consiguiente, la metafísica, en cuanto *etiología*, es, por un lado, ciencia de los principios y causas de la *sustancia*, entendida ésta como la realidad de hecho, los seres concretos, individuales, el *σύνολον* y, por otro, ciencia del «primer porqué», de la primera razón de ser o primera causa, por tanto, de la causa formal (εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι) o sustancia (οὐσία), entendida en este caso como principio o fundamento metafísico de la realidad. Así pues, podemos concluir que, en este primer sentido, la metafísica es tanto ciencia de las causas de la sustancia, como ciencia de la sustancia en cuanto causa; en definitiva, es ciencia de la sustancia.

— La segunda definición de la metafísica la presenta como la ciencia del ser en cuanto ser, por tanto como la ciencia del ser en toda la multiplicidad de sus sentidos ⁹. «Ser» no es, en Aristóteles, un término unívoco, como en los eléatas, no puede entenderse *μοναχῶς*, en un único significado, sino *πολλαχῶς*, en múltiples sentidos. Pero ello no significa que «ser» sea un término equívoco, pues entre sus múltiples significados se da una cierta unidad, unidad que en modo alguno es de carácter genérico o específico. La unidad de los significados del «ser» es la unidad de los *πρὸς ἓν λεγόμενα*. Es decir: el ser expresa significados diversos, pero que tienen una relación precisa con un principio idéntico o una idéntica realidad. Las diversas cosas que se dicen «ser» expresan sentidos diversos del ser, pero al mismo tiempo implican todos la referencia a algo uno. ¿Qué es este algo único? Aristóteles lo dice con toda claridad: es la sustancia ¹⁰. Y se encarga de mostrar que el ser según lo verdadero y lo falso,

9. El estudio clásico sobre esta cuestión es el de Franz BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Darmstadt, Wissenschaftliche-Buchgesellschaft, 1960 (Or.-Ausc. Freiburg, 1862).

10. *Met.*, B 6, 1002 b 33 - 1003 a 10: «Pero el ente se dice en varios sentidos aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equivocadamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad: esto, porque la conserva; aquello, porque la produce; lo otro, porque es signo de sanidad, y lo de más allá, porque es capaz de recibirla (...) Así también el ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son sustancias; otros, porque son afecciones de la sustancia; otros, porque son camino hacia la sustancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la sustancia, o porque producen o generan la sustancia o las cosas dichas en orden a la sustancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la sustancia».

el ser según el acto y la potencia, y el ser por accidente se dicen todos en relación con el ser según las figuras de las categorías y que éste se dice en relación al ser de la primera categoría, la sustancia, no siendo otra cosa que determinaciones o modos de ésta. De forma que el primero de los significados del ser, que no es un significado particular, sino el significado por excelencia, es la *sustancia*. En consecuencia, podemos decir, resumiendo, que si todos los significados del ser suponen el ser de las categorías y, a su vez, éste supone el ser de la primera categoría y se funda en ella, entonces no cabe duda de que la pregunta radical por el sentido del ser no será otra que la pregunta: ¿qué es la sustancia?, tal como lo afirma el propio Aristóteles: «Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el ente?, equivale a: ¿qué es la sustancia?»¹¹. Así podemos concluir que la metafísica, entendida en este segundo sentido como *ontología*, es en definitiva también ciencia de la sustancia.

— La tercera definición presenta la metafísica, de entrada, como teoría de la sustancia que, con respecto a los otros modos de ser, es primera en todos los sentidos en que algo se dice primero: primera según el concepto, primera según el conocimiento y primera según el tiempo. La sustancia es primera según el concepto, porque no hay concepto de ninguna cosa que no comprenda en sí necesariamente el concepto de sustancia¹². La sustancia es primera según el conocimiento en la medida en que estimamos que conocemos bien una cosa cuando sabemos qué es y no cuando sabemos cómo es o cuán grande es¹³. Finalmente, la sustancia es primera según el tiempo, pues de todas las categorías sólo ella es separable¹⁴. Así pues, esta tercera definición muestra que la metafísica es, ante todo, prioritariamente la ciencia de la sustancia.

— Finalmente, la cuarta definición de la metafísica nos la presenta como la ciencia del ente inmóvil, separado y eterno, es decir, de Dios, que es la causa y el principio por excelencia. Ahora bien, en cuanto tal, esto es, como teología, la metafísica no es otra cosa que la teoría de una cierta sustancia, precisamente de la πρώτη οὐσία, de la sustancia primera y, por ende, de toda sustancia, en la medida en que todas las sustancias constituyen una serie jerarquizada en la que cada una depende de la anterior y todas, de la primera de la serie (unidad de consecutividad: τῷ ἐφεξῆς).

Resumiendo, podemos decir que el análisis de las distintas determinaciones del objeto de la metafísica formuladas por Aristóteles ha puesto de

11. *Met.* Z 1, 1028 b 2-4.

12. Cfr. *Met.*, Z 1, 1028 a 34-36.

13. Vid. *Met.*, Z 1, 1028 a 36 - b 2.

14. Cfr. *Met.*, Z 1, 1028 a 33-34.

manifiesto que la sustancia es el centro de todas las preocupaciones e indagaciones de la filosofía primera o metafísica. De este modo queda suficientemente probada la centralidad del tema de la sustancia en el sistema filosófico de Aristóteles: en efecto, la sustancia es el objeto privilegiado de la metafísica, que goza de primacía sobre cualquier otro saber. «La ousia —dice Paul Ricoeur— es el objeto de todas las investigaciones en la *Metafísica* de Aristóteles»¹⁵.

1.2. Lugar del tema de la sustancia en el desarrollo genético del pensamiento filosófico aristotélico

Una vez que hemos fijado el lugar que el tema de la sustancia ocupa en el sistema filosófico de Aristóteles siguiendo un eje sincrónico, debemos ahora establecer el lugar que le corresponde en la historia intelectual de Aristóteles siguiendo un eje diacrónico, con el fin de poder contar así con una visión clara de la contextualización de nuestra problemática en el pensamiento de nuestro autor. Hasta los primeros años de nuestro siglo, la interpretación tradicional lógico-sistemática de la producción filosófica de Aristóteles presuponia que sus obras eran la expresión de un sistema sólido y de un pensamiento profundamente unitario, ignorando por completo la evolución espiritual del autor. Esta imagen estática del pensamiento de Aristóteles ha sido desmontada en los primeros años de nuestro siglo, imponiéndose una interpretación histórico-genética de su filosofía, que distingue diversas etapas en el desarrollo de su pensamiento, a las que pertenecen las distintas obras de Aristóteles o determinados estratos en ellas. El primer representante de esta interpretación es Werner Jaeger¹⁶. Las investigaciones genético-evolutivas, muy particularmente las

15. RICOEUR, P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*. Paris, C.D.U., 1971, p. 111).

16. Vid. *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlín, 1912. Y del mismo autor, *Aristoteles*. Bases para la historia de su desarrollo intelectual. México-Madrid-Buenos Aires, F.C.E., 1983 (original 1923). Jaeger distingue tres etapas en el desarrollo del pensamiento aristotélico: 1) La etapa platónica, a la que pertenecerían los diálogos (excepto el *De philosophia*), las partes más antiguas de la lógica (*Tópicos*, *Refutaciones sofísticas* y *Categorías*) y el libro III del *De anima*. 2) La etapa de transición, en que se aleja progresivamente de los planteamientos platónicos y a la que pertenecen el *De philosophia*, *De caelo*, *De generatione et corruptione* y los seis primeros libros de la *Política*. A este período pertenece también el grueso de la *Metafísica*, con excepción de los libros α, Δ y Κ, que no parecen guardar relación con el resto de la obra y que habrían sido añadidos con posterioridad al cuerpo de la *Metafísica*. Por lo que respecta al resto de la obra, Jaeger distingue dos estratos: A) La *Metafísica* originaria o primitiva, de corte platónico, cuyo objeto es el estudio de un sólo tipo de ser, las entidades inmóviles, suprasensibles y de Dios como sustancia inmaterial suprema, identificándose así con la teología (libros, A, B, Λ, N y capítulos 9 y 10 de M); B) La

relativas a la *Metafísica*, fueron continuadas por numerosos estudiosos con resultados muy dispares y desiguales¹⁷.

Evidentemente el planteamiento de la cuestión de la sustancia no puede ser ajeno a esta evolución. El estudio aristotélico de la sustancia reflejará los diversos períodos que la interpretación histórico-genética disierne en el proceso general de la filosofía de Aristóteles. Naturalmente, del mismo modo que los distintos autores no se ponen de acuerdo en los varios períodos por los que atraviesa el pensamiento filosófico de nuestro autor, tampoco pueden estarlo en lo que atañe al tratamiento del problema de la sustancia. Según Werner Jaeger¹⁸, el tema de la sustancia está presente en las diversas etapas del pensamiento aristotélico. Este era ya un problema platónico y, en Aristóteles, el mismo problema teológico es, en sí mismo, problema de la sustancia suprasensible, inmóvil y eterna. Posteriormente, en los libros Z, H y Θ, el interés de Aristóteles se aleja de lo trascendente y se centra en la *ousía* sensible, buscando una síntesis de platonismo y materialismo. La última fase del pensamiento de Aristóteles no se restringe ya al ser como sustancia, sino que quiere abrazar el ser en todos sus significados. Según Paul Gohlke¹⁹, la primera concepción me-

Metafísica posterior, propiamente aristotélica, cuyo objeto es el estudio del ente en cuanto ente. En esta etapa madura, la *Metafísica* se presenta como una «fenomenología de los diversos significados del ser» y, como tal, abarca la totalidad de lo real en sus rasgos comunes y más generales, convirtiéndose así en ontología (libros Γ, E, I y cc. 1-8 de M). Entre ambos estratos se encontraría una fase intermedia, centrada en el estudio acerca de la sustancia sensible y la entelequia inmanente, buscando una síntesis de platonismo y materialismo (libros Z, H y Θ). 3) La etapa final o propiamente aristotélica, caracterizada por el abandono de la especulación metafísica y su plena dedicación a la investigación científico-empírica. A esta etapa pertenecerían las grandes obras científicas, los dos primeros libros del *De anima* y el capítulo 8 del libro Λ de la *Metafísica*, en que se introduce la teoría de los múltiples motores primeros, buscando un acuerdo con las teorías astronómicas de Calipo.

17. Vid. F. SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlin, 1929; F. NUYENS, *L'évolution de la Psychologie d'Aristote*. Louvaine, 1948; J. ZÜRCHER, *Aristoteles' Werk und Geist*. Paderborn, 1952. Este último representa la exacerbación de esta interpretación genético-evolutiva, que le lleva a negar a Aristóteles la autoría de todos los tratados del *Corpus aristotelicum*, que serían obra de Teofrasto —Aristóteles tan sólo sería autor de los diálogos—. Por lo que se refiere concretamente a la investigación genético-evolutiva de la *Metafísica* de Aristóteles, destacan los estudios de Emilio OGGIONI, *La filosofia prima di Aristotele*. Milano, 1939; Paul GOHLKE, *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*. Tübingen, 1954; Max WUNDT, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*. Stuttgart, 1953, y el más reciente de Bertrand DUMOULIN, *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*. Montreal-Paris, Bellarmin-Les Belles Lettres, 1986.

18. Vid. W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin, 1912.

19. Vid. P. GOHLKE, *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*. Tübingen, 1954.

tafísica de Aristóteles vendría dada por una teoría de la sustancia como «hypokeimenon». Esta etapa sería anterior a la *Metafísica*. Después concibió la sustancia, no como sustrato, sino como «eidos». En los primeros libros de la *Metafísica*, la doctrina de la sustancia constituiría, según Gohlke, el objeto único y total de la «prote philosophia», que se iría ampliando después gradualmente hasta abrazar los múltiples significados del ser. El $\delta\upsilon\tilde{\nu}$ η $\delta\upsilon\tilde{\nu}$, entendido primero restrictivamente sólo como sustancia, viene a abarcar posteriormente el ser como potencia y acto, el ser como accidente y el ser como verdad. Contemporánea con esta ampliación sería la apertura de la filosofía primera a la teología. Según Max Wundt²⁰, el problema de la sustancia es constante en todas las etapas del pensamiento de Aristóteles, pero en este concepto está también sujeto a una evolución. En la primera fase, en que la metafísica se entiende como ciencia de las causas y principios supremos y está impregnada de espíritu jónico, la sustancia se concibe de modo empirista como individuo concreto. En una segunda fase, en la que la metafísica es teoría del $\delta\upsilon\tilde{\nu}$ η $\delta\upsilon\tilde{\nu}$, impregnada de espíritu platónico, la sustancia se entiende como forma (eĩdos), es decir, platónicamente. En la última fase, donde la metafísica se concibe como teología, la sustancia por excelencia se identificaría con el motor inmóvil que es, al mismo tiempo, individuo y forma pura y, de este modo, enlaza sintéticamente con las dos exigencias opuestas del platonismo y del empirismo.

Esta interpretación histórico-genética tiene el mérito de haber dinamizado el pensamiento aristotélico, frente al rígido estatismo de la interpretación tradicional. Sin embargo, esta interpretación que, por lo que se refiere a la obra que en este momento nos interesa principalmente, la *Metafísica*, distingue en ella diferentes estratos pertenecientes a etapas distintas de la evolución intelectual de Aristóteles, ha de hacer frente a objeciones de peso, que muestran la necesidad de llevar a cabo importantes matizaciones en la misma. Entre estas objeciones destacaremos tres: 1) La gran disparidad y desacuerdo en los resultados a que llegan los distintos defensores de esta interpretación, desacuerdo tan ncto y desconcertante que, según Reale, provoca fácilmente un movimiento de escepticismo hacia tales intentos²¹. 2) La imposibilidad de encontrar textos en los que una de las etapas del desarrollo espiritual de Aristóteles se manifieste en estado puro, lo que obliga a «fragmentar sistemáticamente los escritos aristotélicos admitiendo añadidos, interpolaciones y retoques sin fin»²². 3) La ruptura de la unidad, no sólo literaria que es de por sí muy discutible, sino, lo que es mucho más grave, de la unidad de pensamiento de obras co-

20. Vid. M. WUNDT, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*. Stuttgart, 1953.

21. Cfr. G. REALE, *Il concetto di filosofia prima...*, ed. cit., p. 7.

22. Cfr. T. CALVO MARTÍNEZ, Introducción general a *Acerca del alma* de Aristóteles. Ed. cit., p. 35.

mo la *Metafísica*, lo que hace prácticamente inviable la comprensión de las mismas.

Ahora bien, esto no debe llevarnos a un rechazo frontal de la teoría evolucionista y a una vuelta a la interpretación sistemático-unitaria, puesto que —como dice Aubenque— la tesis evolucionista restaura «el punto de vista del buen sentido». Lo que debemos hacer, más bien, es replantearnos la significación y el alcance de la interpretación histórico-genética en el sentido apuntado por Pierre Aubenque: «La tesis de la evolución (...) conduce a la banalidad de que Aristóteles no escribió toda su obra de un tirón y que, además, a causa de su finalidad didáctica, esa obra tuvo que avanzar de un modo más concéntrico que lineal, mediante revisiones sucesivas de una totalidad inicialmente bosquejada, más que por adición de obras enteramente nuevas. La tesis de la evolución no significa, por consiguiente, que tal obra no deba ser considerada como un todo; ninguna obra filosófica, sea del autor que sea, resulta posible si no se establece como principio que ese autor sigue siendo en cada instante responsable de la totalidad de su obra, mientras no reniegue expresamente de tal o cual parte de ella. Y dicho principio se aplica en especial a Aristóteles, por cuanto que los escritos que de él conocemos no son obras destinadas a la publicación, y por ello mismo independizadas de su autor, sino un material didáctico permanente (lo que no quiere decir intangible), al que Aristóteles y sus discípulos debían referirse en cada momento como a una carta de unidad doctrinal del Liceo»²³. De acuerdo con este punto de vista carece de sentido escindir a Aristóteles en un Aristóteles platonizante, seguido de otro materialista y antiplatónico, que hace tabla rasa de todo lo dicho por el primero.

Es justamente desde esta perspectiva evolucionista debidamente redimensionada como nosotros abordamos el problema de la sustancia en Aristóteles, viendo en su desarrollo, no una serie de doctrinas incompatibles entre sí, sino el despliegue y la profundización de una sola doctrina, que se va enriqueciendo en un movimiento continuo de determinación progresiva, movimiento que va desvelando sus múltiples facetas.

2. EXPLICACION DEL CONCEPTO DE SUSTANCIA EN ARISTOTELES

Hemos visto anteriormente que el núcleo de la metafísica, que es la ciencia por excelencia para Aristóteles, lo constituye la teoría de la sustancia o usiología. Al problema de la sustancia se reduce la eterna cuestión que antiguamente, ahora y siempre ha sido, es y será objeto de investigación y de duda, a saber, la cuestión: ¿qué es el ente?

23. Cfr. P. AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. esp. V. Peña. Madrid, Taurus, 1981, p. 14.

Quienes antes de Aristóteles se han ocupado de este problema han dado las soluciones más diversas e incluso antitéticas. En efecto, para algunos la única sustancia es la sensible, mientras que para otros la verdadera sustancia se encuentra en los entes suprasensibles; en otro sentido, para algunos la sustancia es la materia y los elementos materiales, mientras que para otros es el universal y la forma, y para el sentido común, la auténtica sustancia son las cosas concretas (animales, plantas, los cuerpos naturales como el fuego, el aire, el agua y los astros, la luna y el sol). Pero a Aristóteles no le satisfacen estas respuestas, porque en ellas se encuentran mezcladas y confundidas dos cuestiones distintas que, aunque estrechamente enlazadas, es preciso discernir con nitidez, pues sólo así podrá darse una respuesta adecuada al problema de la sustancia. El capítulo 2 del libro Z de la *Metafísica* formula con claridad estas dos cuestiones. La primera de ellas reza: ¿qué es la sustancia en general? La segunda de ellas dice: ¿cuáles sustancias existen? En todas las soluciones dadas al problema de la sustancia antes de Aristóteles se confunden ambas cuestiones: se cree responder a la primera pregunta respondiendo a la segunda. Y es justamente esta confusión la responsable de la multiplicidad y disparidad de las respuestas, en la medida en que se ha pretendido identificar qué cosas son sustancias sin tener una noción clara de qué es la sustancia. Únicamente después de responder a la primera pregunta, determinando así la naturaleza o esencia, podremos con cierta garantía de éxito acometer la resolución de la segunda, pues difícilmente podremos estar seguros de haber encontrado algo si no sabemos lo que buscamos.

De acuerdo con lo anterior, nuestra exposición se estructura en dos grandes apartados, destinados a analizar la respuesta que da Aristóteles a cada una de esas dos cuestiones.

2.1. Determinación de la esencia de la sustancia, respuesta al interrogante: ¿Qué es la sustancia?

2.1.1. Observaciones previas sobre el proceder metódico de Aristóteles en esta cuestión

Antes de adentrarnos en el estudio de esta cuestión, consideramos conveniente incluso necesario, realizar unas breves observaciones sobre el núcleo aplicado por Aristóteles a la solución de la misma.

No ha dejado de llamar la atención de los comentaristas y estudiosos de la *Metafísica* el hecho de que Aristóteles, a la hora de afrontar el problema de la naturaleza de la sustancia, lo hiciera a partir del análisis de las sustancias sensibles. ¿Significa esto que serán éstas las únicas sustancias o que lo serán en sentido primordial? Ni lo uno ni lo otro en absoluto. El basar el análisis de la naturaleza o esencia de la sustancia en las sustancias sensibles obedece única y exclusivamente a exigencias de ca-

rácter metodológico²⁴. Podemos resumir estas exigencias en tres: 1.^a) La necesidad de tomar como punto de partida de la investigación algo que no esté sometido a dudas ni discusiones. En el tema de la sustancia, lo único en que prácticamente todos los que tienen buen sentido están de acuerdo, es en que algunas cosas sensibles son sustancias. 2.^a) La necesidad de no prejuzgar de antemano la solución al problema de la sustancia. Es evidente que, si se basa el análisis de la sustancia sobre realidades, por así decirlo, de carácter infrasensible, como supuestos elementos materiales constitutivos de las cosas sensibles, o bien de carácter suprasensible, como las ideas de los platónicos, se está prejuzgando la solución de la cuestión y será muy difícil llevar a buen puerto la investigación. 3.^a) La necesidad de avanzar en el conocimiento de lo más conocido para nosotros, aunque menos cognoscible en sí, a lo más cognoscible en sí por naturaleza, pero menos conocido para nosotros. En el conocimiento metafísico, como en cualquier otro, el punto de partida es inevitablemente lo accesible al hombre, las cosas que se le ofrecen directamente a él. Las realidades concretas e individuales más próximas al hombre, aunque dotadas de escasa densidad inteligible, constituirán el punto de partida de la reflexión metafísica. A partir de ellas, nuestro conocimiento avanzará progresivamente hacia niveles de inteligibilidad más elevados, evitando que la luz demasiado brillante de lo supremamente inteligible nos deslumbrase²⁵.

24. Aristóteles lo expone con toda claridad en el texto siguiente: «Se está de acuerdo en que son sustancias algunas de las sensibles, de suerte que por éstas debe comenzar nuestra indagación (...) Pues es conveniente avanzar hacia lo más fácil de conocer, ya que el aprender se realiza, para todos, pasando por las cosas menos cognoscibles por naturaleza a las que son más cognoscibles. Y así como en las acciones, partiendo de las cosas buenas para cada uno, hay que hacer que las cosas universalmente buenas sean buenas para cada uno, así también es necesario, partiendo de las cosas más conocidas para uno mismo, hacer que las cosas cognoscibles por naturaleza sean cognoscibles para uno mismo. Pero las cosas cognoscibles para cada uno y primeras son muchas veces apenas cognoscibles, y poco o nada tienen del ente. Sin embargo, partiendo de las cosas escasamente cognoscibles pero cognoscibles para uno mismo, hay que tratar de conocer las absolutamente cognoscibles, avanzando como queda dicho precisamente a través de aquéllas» (*Met.*, Z 3-4, 1029 a 33 - b 14).

25. El hombre debe comenzar sus investigaciones por objetos que esté capacitado para abordar, aunque presenten escasa densidad inteligible. En los *Segundos Analíticos*, Aristóteles se ocupa en determinar ese punto de partida que llama «lo cognoscible para nosotros», distinguiendo lo que posee prioridad de naturaleza de lo que posee prioridad en relación con nosotros. De esta distinción se sigue que, cuanto más abordable es un objeto por el conocimiento sensible, tanto más cognoscible es para nosotros y adquiere, por ello, cierta prioridad entre los objetos de nuestro conocimiento. Se trata, claro está de prioridad relativa, en relación con nuestra estructura cognoscitiva. Desde el punto de vista absoluto, los objetos más cognoscibles son los más alejados del conocimiento sensible. Por tanto, las realidades concretas e indivi-

Aristóteles repite en más de una ocasión que si la metafísica ha de ocuparse de las sustancias sensibles, cuyo estudio es tarea de la física o filosofía segunda, es por las razones metodológicas indicadas²⁶. Autores como Victor Gómez-Pin y Paul Ricoeur consideran que el análisis de la sustancia sensible desempeña un papel auxiliar y subordinado en la *Metafísica*: se trataría de un «largo rodeo» imprescindible para pasar a la sustancia suprasensible, auténtico tema de la *Metafísica*, según Ricoeur²⁷, o de un «escalón que nos permitirá alcanzar una realidad más acabada», según Gómez-Pin²⁸.

2.1.2. Núcleo fundamental de la teoría de la sustancia aristotélica: la sustancia es el sujeto

Aristóteles aborda el problema de la sustancia en toda su complejidad, y comienza el capítulo 3 del libro Z de la *Metafísica* recordando algo que ya había establecido en el capítulo 10 del libro Δ, a saber: que sustancia no es un concepto unívoco, sino multívoco: «De la sustancia se habla, al menos, en cuatro sentidos principales. En efecto, la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι), el universal (τὸ καθόλου) y el género (τὸ γένος) parecen ser sustancia de cada cosa; y el cuarto de ellos es el sujeto (τὸ ὑποκείμενον)»²⁹

De estas cuatro significaciones, las dos centrales no le plantearán ma-

duales más próximas al conocimiento sensible constituirán el punto de partida de la reflexión metafísica: ellas nos ponen en posesión de un conocimiento inmediato, de una primera luz sobre lo real (*Anal. Post.*, I 2, 71 b 33; cfr. *Ética a Nicómaco*, I 2, 1095 b 2; *De anima*, II, 2, 413 a 11). La razón reside en que, para Aristóteles, lo inteligible está presente en lo sensible y sólo puede captarse en conexión con una representación sensible. Quien no tiene conocimiento sensible, no podrá aprender nada y no alcanzará el nivel del conocimiento intelectual (*De anima*, III 8, 432 a 7-14). La dificultad del estudio de la *Metafísica* no se debe a que su objeto carezca de inteligibilidad, pues versa sobre lo supremamente inteligible: la carencia es nuestra: estamos deslumbrados por una luz demasiado brillante, estamos forzados a avanzar progresivamente y a habituarnos a niveles de inteligibilidad cada vez más elevados (*Met.*, α 1, 993 a 30 - b 11). El punto de partida constituye, por tanto, un fuerte estímulo para la investigación, en cuanto no es totalmente inteligible, está lleno de opacidad, es una mezcla de inteligibilidad y de oscuridad, que se nos ofrece como un tejido de aporías (Cfr. Gérard VERBEKE, «Démarches de la réflexion métaphysique chez Aristote», in: AA.VV. *Aristote et les problèmes de la méthode*. Communications présentées au Symposium aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 10^{er} septembre 1960. Louvain-La-Neuve, Ed. Institut Supérieur de Philosophie, 1980; pp. 107-29).

26. Cfr. *Met.*, Z 11, 1037 a 13-16.

27. Cfr. P. RICOEUR, *Op. cit.*, 112.

28. Cfr. V. GÓMEZ-PIN, *El orden aristotélico*. Barcelona, Ariel, 1984; p. 46.

29. *Met.*, Z 3, 1028 b 33-36.

yores dificultades a Aristóteles, en cuanto mostrará³⁰ que el universal y el género no reúnen los requisitos imprescindibles para optar a la sustancialidad. En cambio, si van a surgir dificultades a la hora de ordenar los otros dos sentidos uno respecto del otro, puesto que la sustancia parece ser, por una parte, aquello que le pertenece ser a una cosa, su fundamento de cognoscibilidad (τὸ τί ἦν εἶναι, por otra, lo que «yace bajo», el sustrato o sujeto (ὑποκείμενον).

Ahora bien, Aristóteles no muestra en este punto ni la menor vacilación en ninguno de los textos en que se plantea esta cuestión: sustancia es —o parece ser—, ante todo, el sujeto (ὑποκείμενον). Pero no cualquier sujeto, por supuesto. Muchos sujetos lo son tan sólo de un modo relativo, y éstos no son sustancia. Por ejemplo, en las frases: «El justo es blanco» o «El blanco es músico», «justo» y «blanco» son sujetos en esas proposiciones; sin embargo, no son sustancia porque de ellos no puede decirse que no son «jamás atributos». Tan sólo es sustancia el «sujeto primero» (πρῶτον)³¹ o «último» (ἔσχατον)³², según se considere; en definitiva, aquello «que ya no se predica de otro»³³, «aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él, por su parte, se diga de otra»³⁴.

Aquí reside, según muchos estudiosos, la gran innovación del planteamiento ontológico de Aristóteles respecto del de su maestro Platón: introduce el sujeto en la esfera ontológica. Platón ciertamente parecía olvidar el sujeto en provecho de lo que se predica de él, las Ideas³⁵. En Aristóteles se produce una revalorización ontológica del sujeto que se traduce en la atribución al mismo del término «sustancia». Aristóteles muestra que lo que merece ser llamado ente, si no exclusiva, al menos primordialmente, es el sujeto. Reconoce la primacía ontológica del sujeto concediéndole la dignidad de la sustancia.

30. Cfr. *Met.*, Z 13 y 14.

31. *Met.*, Z 3, 1029 a 1-2.

32. *Met.*, Δ 8, 1017 b 24.

33. *Ibidem.*

34. *Met.*, Z 3, 1028 b 36-37.

35. D. DUBARLE, en su trabajo «Dialectique et ontologie chez Platon» (incluido en: *Aspects de la dialectique. Recherches de la Philosophie II.* Paris, 1956, pp. 139-65), habla de la «impotencia platónica para integrar el sujeto en el ser» (p. 160). Y caracteriza la originalidad de la concepción ontológica aristotélica en los siguientes términos: «Si en el interior del orden de las categorías, se puede decir οὐσία el sistema de los predicados esenciales de la cosa, es aún más necesario decir absolutamente οὐσία la cosa que el pensamiento está obligado a tomar como el sujeto de todas las atribuciones. En esto, Aristóteles rompe con el platonismo para el cual la realidad primera y verdadera, la οὐσία, es ante todo la idea, el universal, haciendo por así decir la consagración ontológica del predicado. Para él, Aristóteles, la realidad primera es sustancia singular y no esencia filosófica» (D. DUBARLE, «La doctrine aristotélicienne de l'analogie et sa normalisation rationnelle», in: *Rev. Sc. Philos. Théolog.*, LIII (1969), pp. 3-40; p. 23 s).

Ahora bien, con explicar que para Aristóteles sustancia es primordialmente el sujeto, no hemos hecho más que colocarnos en el punto de arranque del movimiento aristotélico de determinación progresiva del concepto de sustancia. Para avanzar por este camino es preciso responder a dos cuestiones:

1.^a) ¿Qué significa la primordialidad del sujeto en la explicación de la sustancia?

2.^a) ¿En qué sentido el $\delta\text{ποκείμενον}$ es sustancia?

2.1.2.1. *Primordialidad de la determinación de la sustancia como sujeto*

La importancia de la primera cuestión fue puesta de relieve por primera vez con fuerza por Rudolf Boehm ³⁶ a través del análisis minucioso del capítulo 3 del libro Z de la *Metafísica*. Según Boehm, en contra de lo que suponen los defensores de la interpretación tradicional de la *Metafísica* aristotélica, para quienes es algo irrefutable que la sustancia es el sujeto último del que se predica todo lo demás, Aristóteles parece cuestionar la identidad del concepto de sustancia y del concepto de sujeto. La noción de sujeto se presenta en la elucidación del concepto de sustancia como la primera noción a tratar, pues el sujeto primero es el que parece ser más sustancia; pero Aristóteles añade inmediatamente después que no podemos conformarnos con definir así la sustancia, pues resulta insuficiente. Así pues, parece que Aristóteles reconoce prioridad al concepto de sujeto en la determinación de la sustancia y, al mismo tiempo, le niega la suficiencia. Sus intérpretes, según Boehm, no se han tomado nunca en serio las afirmaciones de Aristóteles en el capítulo 3 del libro Z de la *Metafísica*, cuestionando la suficiencia del concepto de sujeto para expresar la sustancia. Y la razón de ello ha sido la fortuna y el prestigio de que ha gozado el *Tratado de las categorías*, merced a los avatares de la transmisión del aristotelismo a Occidente. Es este tratado el que, en su capítulo 5, establece el concepto de sujeto como el concepto adecuado de la sustancia ³⁷. Al concebir el concepto de sujeto como la noción definicional adecuada de la sustancia, a pesar de las afirmaciones explícitas de Aristóteles, los defensores de la interpretación tradicional se han ocultado, según

36. Vid. su obra titulada *Das Grundlegende und das Wesentliche*. Den Haag, M. Nijhoff, 1965.

37. Esta definición de la sustancia ha influido en la idea que los intérpretes se han hecho de la misma al menos desde Santo Tomás: «Sustancia, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v. gr.: el hombre individual o el caballo individual» (*Categorías*, 5, 2 a 10-13).

Boehm, la cuestión fundamental que Aristóteles plantea en el libro Z de la *Metafísica*, a saber: ¿el concepto de sujeto es un concepto suficiente para expresar la esencia o naturaleza de la sustancia?

Sin embargo, a René Claix le corresponde el mérito de haber mostrado que esta pregunta explicitada por Rudolf Boehm, en torno al estatuto ontológico del sujeto sólo se puede responder adecuadamente después de haber dado una respuesta a esta pregunta previa: ¿Qué quiere decir realmente Aristóteles cuando califica de primero pero insuficiente el concepto de sujeto como concepto de la sustancia? ¿Concierne esta caracterización al mismo concepto de sujeto o más bien a cierto estado de elaboración de este concepto?³⁸.

La respuesta que se dé a esta pregunta determinará todo el desarrollo posterior del problema del estatuto ontológico del sujeto, del problema de su sustancialidad. En efecto, si se declara insuficiente el concepto mismo de sujeto, se relegaría este concepto al plano de una comprensión prefilosófica de la sustancia, imponiéndose la necesidad de buscar otro concepto capaz de ofrecer una explicación filosófica adecuada de ésta. Por el contrario, si es sólo un modo determinado de concebir el sujeto lo que es insuficiente, entonces el sujeto puede ser el concepto filosófico adecuado de la sustancia, aún cuando no aparezca inmediatamente como tal. Será preciso superar la definición general, imprecisa y vaga que se comienza dándole, para alcanzar un concepto debidamente aristado del sujeto, concepto que sí será apto para definir la quiddidad de la sustancia.

Rudolf Boehm no se plantea esta cuestión previa y afirma, de entrada, la insuficiencia del concepto mismo de sujeto en contra de la posición tradicional. Ve en la definición aristotélica de la sustancia como sujeto la expresión de la evidencia natural sobre las cosas que son sustancias. Pero esto no es aún una verdad propiamente filosófica, sino tan sólo una verdad del sentido común, cuya pretensión de constituir una determinación adecuada de la sustancia como tal debe ser examinada, en vez de ser considerada como una tesis segura e incuestionable. La reflexión filosófica comienza por la *epojé* o suspensión del asentimiento ingenuo a esta verdad, propia de la actitud llamada «natural». El examen ontológico de Aristóteles se ocupará de dar razón de la primordialidad del concepto de sujeto, a la vez que de su insuficiencia en la explicación de la *ousía*.

¿Cómo el concepto de sujeto puede ser a la vez primordial e insuficiente como concepto de la sustancia? Boehm responde: en cuanto el sujeto es el concepto de «lo fundamental» (*das Grundlegende*), pero no es de ningún modo el concepto de «lo esencial» (*das Wesentliche*). El concepto de lo fundamental parece dar cuenta de esos dos aspectos que, según

38. Cfr. R. CLAIK, «Le statut ontologique du concept de 'sujet' selon la *Métaphysique* d'Aristote. L'aporie de '*Métaphysique*. VII (Z), 3'», in: *Revue philosophique de Louvain*, 70 (1972), pp. 335-59; p. 336.

Boehm, Aristóteles reconoce al concepto de sujeto: su insuficiencia y su prioridad como concepto de la sustancia. De su insuficiencia, porque el fundamento no es lo esencial del ente; de su prioridad, en cuanto se trata de un fundamento. En efecto, la prioridad propia de lo fundamental es definida por Aristóteles del modo siguiente: «Anteriores (...), según la naturaleza y la sustancia, (...) son las cosas que pueden existir sin otras, mientras que éstas no pueden existir sin ellas»³⁹. Boehm aclara esta tesis mediante el ejemplo de una casa y su fundamento: del mismo modo que el fundamento de una casa (sus cimientos) es primordial para ésta, porque sin este fundamento la casa no podría existir, pero es insuficiente para que haya casa —no hay casa evidentemente con los solos cimientos—, porque el fundamento no es la esencia de la casa; así también el concepto de sujeto es primordial con respecto al concepto de sustancia, porque constituye el fundamento de lo real, sin el cual lo real no puede existir, pero es insuficiente como concepto de la sustancia porque constituye lo esencial de la sustancia.

Resulta evidente que este análisis de Rudolf Boehm se apoya en la identificación del sujeto último de predicación con el sustrato. Sin embargo, hemos de preguntarnos si tal identificación es correcta. Cuando Aristóteles afirma que «el sujeto primero parece ser sustancia en sumo grado». ¿entiende que la definición justa de «sujeto» es la de «sustrato»? Si fuera así, Boehm tendría toda la razón: el concepto de sujeto como tal será primero, pero radicalmente insuficiente para explicar la sustancia.

Por consiguiente, para poder responder a nuestra primera cuestión: ¿qué significa la primordialidad del sujeto en la explicación de la sustancia?, debemos solucionar antes la segunda: ¿en qué sentido el ὑποκείμενον es sustancia?

2.1.2.2. Especificación del sentido en que el sujeto es sustancia

En el capítulo 3 del libro Z de la *Metafísica*, después de afirmar que sustancia en sumo grado es el sujeto primero, Aristóteles añade: «Como tal se menciona, en un sentido, la materia (ὑλη) y, en otro, la forma (μορφή), y, en tercer lugar, el compuesto de ambas (ἐκ τούτων)»⁴⁰. De lo que se trata, por tanto, es de determinar en cuál de esos tres sentidos el sujeto es «sustancia en sumo grado» y por qué.

Para lograrlo se impone la necesidad de precisar y aquilatar la definición de sujeto de la que hemos partido, a saber: «aquello que no se dice de ninguna otra cosa, sino de lo que se dicen todas las demás cosas», puesto que esta definición preliminar, por su vaguedad e imprecisión, nos

39. *Met.*, Δ 11, 1019 a 2-4.

40. *Met.*, Z 3, 1019 a 2-3.

lleva a convertir en sustancia por excelencia la materia (ὕλη), conduciéndonos así a una aporía insalvable. Pero veámoslo paso a paso.

2.1.2.2.1. Estatuto ontológico de la ὕλη; ¿cuál es el grado de sustancialidad de la materia?

Aristóteles introduce la noción de sujeto en su *Física* para resolver el problema del cambio. El punto de partida del análisis del cambio es la observación de que todo cambio se realiza entre dos términos, uno inicial y otro final, uno de partida y otro de llegada; y esos dos términos tienen que ser siempre de algún modo opuestos, por ejemplo: lo alto y lo bajo, lo caliente y lo frío, lo negro y lo blanco... El cambio se produce entre dos polos de una pareja de contrarios. Así, por ejemplo, de un médico que ha aprendido a tocar el violín, no se dirá que de médico se ha hecho músico; se ha hecho músico de no-músico que era y es simplemente un accidente que, además de no-músico, fuese médico. Así pues, los contrarios son principios del movimiento: sin embargo, no basta la oposición de los contrarios por sí sola para explicar el movimiento, ya que los contrarios no pueden actuar el uno sobre el otro ni transformarse el uno en el otro. Por ello, la explicación del movimiento no requiere sólo dos principios contrarios, el uno que sirva de punto de partida y el otro, de punto de llegada, sino además un tercer principio, el sujeto o *sustrato* (ὑποκείμενον), que permanece (ὑπομένει) a lo largo del movimiento. Cuando se trata de cambios que podemos denominar accidentales, como la alteración (cambio cualitativo), el aumento o disminución (cambio cuantitativo) o la traslación de un lugar a otro (movimiento local), el sujeto o sustrato permanente de esos cambios es siempre una cosa concreta, una sustancia sensible que sufre determinadas afecciones. Pero el problema se plantea cuando se trata del cambio sustancial: ¿cuál es el sujeto o sustrato que permanece cuando nace o muere un hombre, cuando se genera o se destruye una sustancia sensible? Este sujeto último que permanece en el cambio sustancial es lo que Aristóteles denomina «materia primera» (ὕλη πρώτη)⁴¹. En virtud de este análisis llega, pues, Aristóteles a la noción de

41. De este modo Aristóteles resuelve la aporía que había conducido a los eléatas a la negación del cambio. Según estos, el ser no puede provenir ni del ser ni del no-ser. Según Aristóteles, hay que distinguir dos sentidos en la expresión «proceder de». Un objeto puede proceder de otro o bien como de su materia o su supuesto (la cama de la madera) o bien como de su opuesto (el culto del inculto). El ser no puede proceder del no-ser como de su supuesto, pero procede necesariamente de él como de su opuesto; tampoco puede proceder del ser como de su opuesto, pero procede de él como de su supuesto. La aporía de los eléatas se resuelve, por tanto, distinguiendo en el punto de partida del movimiento el supuesto del opuesto, la materia de la privación: el ser engendrado procede del no-ser, de la privación (στέρησις) como de su opuesto y de la materia como de su supuesto.

«materia»: «Llamo materia —escribe Aristóteles— al ὑποκείμενον πρῶτον (al sustrato o sujeto primero) de cada ser, a aquello de donde proviene y que le es inmanente»⁴².

Volviendo de nuevo al capítulo 3 del libro Z de la *Metafísica*, cuyo comentario nos ocupa, recordamos que aquí se dice que «sustancia en sumo grado parece ser el sujeto primero», que es aquello de lo que se dicen todas las demás cosas. Definiendo el sujeto por esta sola nota, nos encontramos con que se convierte en sustancia la materia, ya que, suprimidas todas las demás cosas —a saber: las afecciones, las acciones y potencias de los cuerpos, y la longitud, la latitud y la profundidad—, lo único que queda será «aquello primero a lo que estas cosas son inherentes»: la materia, el sustrato último que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra de las determinaciones del ente: es lo absolutamente indeterminado y, en cuanto tal, no parece que sea otra cosa sino «nada». La aporía está servida: el sujeto, que es la sustancia en sumo grado, la cual es el ser por excelencia, es la materia, la absoluta indeterminación, «nada»; con lo cual de aquello de lo que todo se dice, no se puede decir realmente nada.

La solución aristotélica a esta aporía se realiza en dos momentos:

A) En un primer momento, Aristóteles demuestra que, si bien la materia no es la sustancia por excelencia, no obstante es en cierto modo una *ousía*; al igual que, si la materia es absolutamente indeterminada, no es, a pesar de ello, la nada en sentido absoluto. En la *Física* escribe Aristóteles: «Hay que distinguir entre la materia y la privación. La una, la materia, es no-ser por accidente; la otra, la privación, es no ser *per se*, esencialmente. La una, la materia, es casi un ser y en cierto modo una sustancia; pero la privación no es de ninguna manera»⁴³. Así pues, la materia no es la nada absoluta, es «casi un ser» en cuanto es susceptible de recibir determinaciones, es pura capacidad de ser cosas y, por ello, no es una pura negación. En este sentido, la materia es en cierto modo una *ousía*, puesto que es una sustancia «en potencia». La materia sólo puede optar a un grado mínimo de sustancialidad.

B) En un segundo momento, Aristóteles demuestra que la materia, ὑποκείμενον en el sentido de sustrato último de toda inherencia y de todo cambio, no es ὑποκείμενον en el sentido de sujeto último de predicación. Semejante identificación de la materia con el sujeto último de atribución es lo que se conoce como tesis de la predicación hylemórfica, según la cual la forma (o sustancia) se predica de la materia. No obstante, como

42. *Física*, I 9, 192 a 31-32.

43. *Loc. cit.*, 192 a 3-6.

muestra muy bien Jacques Brunschwig⁴⁴, las dificultades prácticamente insalvables que plantea la identificación de las proposiciones en que la forma se predique de la materia, deberían haber llevado a la convicción de que es imposible que la materia sea sujeto de una predicación. Habría que imaginar situaciones muy artificiales, casi estrambóticas para que llegue a ser plausible que se pronuncien frases como «La piedra es umbral» o «El mármol es Minerva» o, menos aún, «Materia es Sócrates». Ya Santo Tomás tomó plena conciencia de estas dificultades y observó que no podía encontrarse una solución a este problema de la predicación hylemórfica en el cuadro de la predicación unívoca, esto es, la que atribuye a un sujeto un predicado perteneciente a la esencia de ese sujeto (por ejemplo: «El hombre es un animal»), puesto que el ser de la materia es otro que el de las determinaciones categoriales que se dicen de ella⁴⁵. Por ello, Santo Tomás considera que se debe buscar la solución en el marco de la predicación «denominativa», que corresponde a los casos en que la quiddidad del atributo es otra que la del sujeto. Santo Tomás se sirve como modelo para construir una proposición en que una forma se predique de la materia, de las proposiciones en que se predica de un sujeto un atributo accidental. En tales proposiciones, la naturaleza del atributo es marcada por la forma adjetiva y no sustantiva del mismo. Se dice: «El hombre es músico o es blanco» y no «El hombre es música o es blancura». Sin embargo, Santo Tomás hace descansar la inflexión sobre el sujeto y no sobre el predicado. De esta manera obtiene, como ilustración o ejemplificación de la predicación hylemórfica, enunciados de este tipo: «Hoc materiatum est homo»⁴⁶.

Esta solución de Santo Tomás da al traste con las pretensiones de la materia de convertirse en un sujeto último de atribución, al haberse visto desplazada del marco de la atribución en sentido estricto. Sin embargo, nos podemos plantear todavía si Aristóteles hubiera aceptado una solución tan alejada del uso ordinario del lenguaje como la propuesta por Santo Tomás. Joseph Owens⁴⁷, aceptando la solución de Santo Tomás, muestra su asombro ante un tipo de predicación «tan complicada y tan inhabitual», que permanece «enteramente ignorada por las obras lógicas» y «apenas susceptible de tener el menor sentido lógico», ya que la materia absolutamente indeterminada no podría constituir una entidad

44. Vid. J. BRUNSCHWIG, «La forme, prédicat de la matière?», in: P. AUBENQUE (ed.), *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote*. Actes du VI^e Symposium aristotelicum. Paris, Vrin, 1979, pp. 131-66.

45. Cfr. *Met.*, Z 3, 1029 a 21-23.

46. Cfr. Sto. TOMÁS DE AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Editio iam a M. R. Cathala, O.P., Roma, Marietti, 1964; commentarium *Met. Z* (VII) cap. 3 y 4, lectio II, n.º 1288-89.

47. Vid. J. Owens, *The Doctrin of Being in the aristotelian Metaphysics*. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978.

lógica capaz de recibir una predicación⁴⁸. Nosotros consideramos plenamente acertadas estas observaciones de Owens y, en coherencia con ellas, estimamos absolutamente imposible identificar la materia, como sustrato permanente del cambio, con el sujeto último de atribución⁴⁹.

Resumiendo: el sentido en que el ὑποκείμενον, el sujeto, es sustancia por excelencia no es en el sentido de la materia, porque ésta es tan sólo lo determinable, y lo determinable no puede ser nunca sujeto último de atribución. Para ello, ha de ser «algo determinado y separable».

2.1.2.2.2. *Estatuto ontológico del σύνολον y del εἶδος: la sustancia como «compuesto concreto» y como «forma»*

Puesto que la primera definición dada de sujeto: «aquello de lo que todo se dice y que no se dice de nada», se ha mostrado insuficiente y nos ha llevado a reducir la sustancia al sustrato material; es necesario precisar más el concepto de «sujeto», con el fin de sacarlo de su vaguedad y confusión y hacerlo así apto para expresar la sustancia. Esto es lo que hace Aristóteles añadiéndole dos nuevas notas: «El ser separable y el ser algo determinado» (τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι)⁵⁰. Lo separable y determinado es sujeto último de atribución, pues lo meramente determinable, no puede ser algo en sí y por sí mismo, subsistente, susceptible de existir por separado y de cargar con el peso de la predicación. El sujeto último, determinado y subsistente por sí es la expresión adecuada de la sustancia, y por eso el εἶδος y el σύνολον son sustancia en mayor grado que la materia⁵¹, la cual ni puede existir separadamente respecto de la forma, ni es algo determinado, al ser sólo en potencia, por tanto, algo determinable sin más.

48. *Op. cit.*, p. 201.

49. ¿Qué quiere decir entonces Aristóteles cuando escribe: «τὸ εἶδος κατηγορεῖται τῆς ὕλης»? Jacques Brunschwig da una respuesta tan sencilla como elegante, que consiste en romper la equivalencia tradicional κατηγορούμενον = predicado, del mismo modo que se ha roto la equivalencia ὑποκείμενον = sujeto. Así, del mismo modo que la ruptura de esta última equivalencia, que ha posibilitado ampliar el campo significativo de ὑποκείμενον a todo lo determinable, ha posibilitado dar un sentido aceptable a afirmaciones aristotélicas como «τὸ γένος ὑπόκειται ταῖς διαφοραῖς», aunque no exista ninguna proposición cuyo sujeto sea un género y el atributo una diferencia; del mismo modo, decimos, la primera ruptura hará posible dar un sentido aceptable a proposiciones como «τὸ εἶδος κατηγορεῖται τῆς ὕλης». Aquella significa en Aristóteles: «El género resulta determinable por las diferencias»: ésta significa: «La forma determina a la materia». Brunschwig llega a esta solución a través del análisis de la fórmula definicional (cfr. *op. cit.*, esp. pp. 153-57).

50. *Met.*, Z 3, 1029 a 28.

51. Cfr. *loc. cit.*, 1029 a 29-30.

— La sustancialidad del σύνολον, según Aristóteles, no exige una atención especial por dos razones. La primera, por su claridad, que se manifiesta en el hecho de que el sentido común entiende que son sustancias, ante todo, los seres individuales concretos: «Sócrates» o «Bucéfalo», tal como ya lo establecía Aristóteles en las *Categorías*. La segunda, por su posterioridad respecto de las otras dos acepciones de la sustancia, en cuanto el σύνολον es el compuesto de la materia y la forma, por lo que su comprensión exige el análisis previo de estas dos determinaciones. En efecto, siendo un compuesto, su sustancialidad habrá de depender de la de las partes que lo componen. Habrá que determinar si el compuesto es sustancia en virtud de la materia o por virtud de la forma.

En consecuencia, Aristóteles centra sus esfuerzos en la investigación de la forma y añade: «pues ésta es la más difícil»⁵². A este análisis de la sustancia como forma (εἶδος) dedica todo lo que resta del libro Z, desde el capítulo 4 al 17. Este análisis se realiza a un doble nivel: 1) desde un punto de vista lógico y 2) desde un punto de vista fisico-ontológico.

1) Desde un punto de vista lógico (λογικῶς), Aristóteles establece que la forma (εἶδος) es la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) de una cosa que se expresa en su definición. La esencia de una cosa es aquello que ésta es *por sí* (καθ' αὐτό). La esencia del hombre es lo que es el hombre considerado *por sí*, o sea, prescindiendo de los atributos que le pueden competir accidentalmente, por ejemplo: el hombre no es *por sí* músico, ni blanco, ni médico. Si se nos permite la expresión, diremos que la esencia de la cosa es su *perseidad*. Sin embargo, el concepto de esencia no coincide enteramente con el de *per se*. Este último es más amplio que el primero, en la medida en que incluye algunos aspectos de la cosa que, a pesar de no ser accidentales, no se pueden incluir en el concepto de esencia. En el capítulo 18 del libro Δ de la *Metafísica*, Aristóteles aclara los diversos sentidos de *por sí*: por sí se dice, en primer lugar, de la esencia de cada cosa; en segundo, se dice de todo lo que constituye la esencia, o sea, de todas aquellas notas que entran en la definición de la esencia, por ejemplo, animal se dice *por sí* del hombre, porque es una nota que entra en la esencia y en la definición del hombre; en tercer lugar, *por sí* se dice también de algunos caracteres que pertenecen originariamente a la cosa o a sus partes, pero sin entrar en la esencia ni en la definición de la cosa misma, por ejemplo: par e impar son propiedades por sí del número, pero no forman parte de la esencia del número. Por consiguiente, la esencia es lo que la cosa es considerada *por sí* en sentido estricto; es decir, despojada no sólo de todos sus accidentes, sino también de esos caracteres que la cosa posee como propios de ella, pero que no entran en su definición. Así pues, la *definibilidad* se convierte en el criterio decisivo de la sustancialidad, desde

52. *Loc. cit.*, 1029 a 33.

el punto de vista lógico: algo es esencia en la medida en que es definible. La esencia es aquello cuya noción es definición. Y ¿qué es la definición? La definición en Aristóteles es λόγος, pero no todo λόγος es definición. Para que sea definición, el λόγος debe expresar *algo originario* o *primero* (πρῶτον τι) y dotado de unidad. Primero es sólo aquello que no implica referencia de una cosa a otra (así hombre-blanco, donde hay algo —el blanco— referido a otra realidad —hombre—). Primera sólo puede ser la especie última de un género, esto es, la especie que expresa una de las diferencias últimas. «La definición es la enunciación (λόγος) formada a partir de las diferencias y precisamente de la última de las diferencias»⁵³. De este modo queda garantizada también la unidad de la forma o esencia, unidad que es un carácter distintivo de la sustancia. ¿Qué tipo de unidad existe entre los términos de una definición? Esta no es una unidad accidental, como la de «hombre blanco», ni tampoco por participación del género en las diferencias, pues, en tal caso, por un lado, el género participaría de los contrarios y, por otro, si todas las diferencias de una definición, como por ejemplo: «pedestre, bípedo, áptero», son una y no varias porque están en un género, entonces de todas las cosas resultaría una sola. La definición constituye una unidad estructural de género próximo más diferencia última. Esta unidad estructural se explica por dos razones: 1.^a) El género no existe fuera de las diferencias, sino sólo como materia de las diferencias y, por tanto, está contenido en y absorbido por las diferencias, no existe independiente y separadamente de las especies; 2.^a) Cuando exista la posibilidad de dividir la diferencia en diferencias de diferencias, se procederá así hasta obtener la *diferencia última*. Esta última diferencia incluye las precedentes, siendo inútil el mencionarlas porque, si se las menciona, se repite dos veces lo mismo (ejemplo: «animal con pies, bípedo», es decir, «animal con pies, con dos pies», basta con decir «animal bípedo»).

Así pues, el género está contenido en y es absorbido por las diferencias, las diferencias anteriores están contenidas en y son absorbidas por las posteriores y todas por la última. De esta forma Aristóteles puede considerar perfectamente explicada la *unidad* de la definición y, por ende, de la sustancia. Podemos concluir con Aristóteles que «la última diferencia será evidentemente la sustancia misma de la cosa y su definición»⁵⁴. La sustancia de una cosa, esto es, su forma o esencia que se expresa en la definición de la misma, es el εἶδος, la forma específica o especie última de un género.

Ahora bien, si la sustancia es el εἶδος, ¿no significa esto hacer del universal sustancia? Aristóteles lo niega rotundamente: el universal no es sustancia. Y dedica dos capítulos —el 13 y el 14— del libro Z a demostrarlo, presentando varios argumentos:

53. *Met.*, Z 12; 1038 a 28-29. Cfr. *Ibidem.* 1038 a 8.

54. *Loc. cit.*, 1038 a 19-20.

— En primer lugar, el universal no es sustancia, porque ésta constituye la esencia propia de cada cosa y que no pertenece a otra, mientras que el universal representa algo común a muchas cosas.

— En segundo lugar, el universal no es sustancia, porque ésta es lo que no se predica de otro sujeto, mientras que el universal se predica siempre de otro sujeto.

— En tercer lugar, el universal no es sustancia, porque ésta tiene como carácter propio la unidad y, en el caso de que el universal fuera sustancia, nos encontraríamos con que habría sustancias constituidas por una pluralidad de sustancias. Así, por ejemplo, la sustancia «Sócrates» estaría constituida de las sustancias animal, pedestre, bípedo, áptero..., lo cual es absurdo.

— En cuarto lugar, el universal no es sustancia, porque ésta es un τόδε τι (algo determinado), mientras que el universal es un mero τοιόνδε, un *quale quid*, es decir, algo abstracto.

— En quinto lugar, el universal no es sustancia porque ésta es siempre *en acto*, de modo que, si el universal fuera sustancia, entonces habría sustancias que procederían de otras sustancias presentes en acto en aquellas. Pero como dos realidades en acto no constituyen jamás una unidad perfecta, al ser la sustancia una unidad, no puede estar constituida de otras sustancias, esto es, de otras realidades presentes en ella en acto, sino de realidades en potencia, que en modo alguno son sustancias.

La forma (εἶδος) aristotélica no es un universal; es la cosa misma. En el capítulo 6 del libro Z, Aristóteles prueba que, en lo concerniente a las cosas que son *por sí* —y no *por accidente* como «hombre blanco»—, la forma (εἶδος) o esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) y la cosa coinciden. La forma o esencia es inmanente a las cosas: forma y cosa, esencia y cosa deben constituir un único ser, un todo único. Aquí reside la gran diferencia entre la forma específica aristotélica y las Ideas de Platón: éstas son realidades distintas y escindidas de las cosas singulares de que son Ideas. Esta escisión de la esencia respecto de la cosa es algo absurdo para Aristóteles⁵⁵.

55. Este carácter absurdo de la escisión de la esencia respecto de la cosa se prueba muy fácilmente con sólo dar a la esencia un nombre distinto del de la cosa. Llamemos a la esencia del caballo con un nombre diferente del de «caballo», por ejemplo, «caballeidad». Ahora bien, si caballeidad no es lo mismo que caballo, entonces deberá haber también una esencia de la caballeidad, a la que deberá también darse un nombre, por ejemplo, «equinidad». Y como equinidad no sería lo mismo que caballeidad, habría que proseguir del mismo modo, y así, *ad infinitum*. O sea: si esencia y

Por otra parte, esta identidad de la esencia y de la cosa singular garantiza que se pueda conocer la auténtica realidad, las sustancias concretas, pues conocer una cosa es conocer su esencia. Pero ésta ha de entenderse estrictamente: la ciencia lo es de la esencia de las cosas, de su forma (εἶδος) y no de los caracteres accidentales que hacen que la especie se multiplique en individuos que la realizan imperfectamente. No hay ciencia de los individuos singulares, pues su individualidad depende de los accidentes que le acaecen y no hay ciencia del accidente, ya que el accidente es contingente y sólo hay ciencia de lo necesario. La universalidad del conocimiento, como aclaran Rodier y Hamelin, es un simple corolario de su necesidad⁵⁶.

2) Desde un punto de vista físico-ontológico, a través del estudio de la generación y del devenir de las cosas, Aristóteles establece que la forma (εἶδος) es la causa (αἰτία) y el principio (ἀρχή) que da la razón de ser de las cosas, el fundamento metafísico de la realidad, esto es, la sustancia. Todo proceso de devenir, ya sea por generación natural, ya sea por producción artificial, acontece en virtud de cuatro causas: material, formal, eficiente y final. Pero las dos últimas, como vimos anteriormente, se reducen a la forma. En consecuencia, toda generación o producción se explica a través de dos causas: la materia y la forma, condiciones últimas de toda γένεσις (devenir, generación), que son ellas mismas ingenerables e incorruptibles⁵⁷. De estas dos condiciones de toda generación, la materia y la forma, la última goza de absoluto predominio en el proceso de generación, pues toda cosa es lo que es en virtud de su forma. La madera apilada en el taller del carpintero no se dice cama o mesa, hasta que el artesano le ha dado la forma de cama o mesa. La forma es, por tanto, «sustancia» —algo determinado, subsistente e inteligible— en mayor medida que la materia, precisamente porque una cosa es lo que es cuando está *en acto* (ἐντελέχεια), mejor que cuando está *en potencia* (δύναμις), pues una cosa es algo en potencia porque puede serlo en acto. Además, en el proce-

cosa son realidades diversas, también lo serán la esencia de la cosa y la esencia de la esencia de la cosa, y lo serán también ésta y la esencia de la esencia de la esencia de la cosa... Naturalmente, para evitar este proceso al infinito, dice Aristóteles, se podría objetar que la esencia y la cosa son realidades distintas, pero no la esencia y la esencia de la esencia; más en tal caso, añade Aristóteles: si es así, ¿qué impide que coincidan inmediatamente ya la cosa misma y su esencia?

56. Cfr. Georges RODIER, «Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de la substance», in: Mismo Autor, *Etudes de Philosophie Grecque*. París, Vrin, 1926, pp. 165-76. Etiam O. HAMELIN, *Le système d'Aristote* (publié par L. Robin). París, Félix Alcan, 1931, esp. pp. 125 ss y 258 ss.

57. Esto no significa que la forma exista separada como las Ideas de Platón: el εἶδος preexiste *en acto* en otro individuo de la misma especie, del cual lo recibe el individuo generado: el hijo recibe la forma del padre.

so de generación, la forma, en cuanto es *acto*, es anterior a la materia que es potencia⁵⁸. Aristóteles escribe: «Siempre a partir de lo que es en potencia se engendra lo que es en acto por algo que es en acto, por ejemplo, un hombre por otro hombre»⁵⁹.

Resumiendo, diremos: la sustancia es la ἀρχή, la causa o principio que da cuenta del ser de las cosas. Esta ἀρχή es la forma, el εἶδος: el alma es lo que hace que un cuerpo sea un hombre. En el capítulo 17, último del libro Z, nos dice Aristóteles: es patente que, cuando se pregunta por la sustancia, «se pregunta por qué la materia es algo determinado; por ejemplo, ¿por qué estos materiales son una casa? Porque se da en ellos la esencia de casa. Y esto, o bien este cuerpo que tiene esto, es una casa. Por consiguiente, se busca la causa por la cual la materia es algo determinado (y esta causa es la forma), y esta causa es la sustancia»⁶⁰.

Concluyendo diremos que, en virtud de este doble análisis, lógico y físico-ontológico, Aristóteles, ha demostrado que sustancia es, ante todo, en sentido estricto y primario, la forma o esencia⁶¹.

2.2. Estudio de las diversas clases de sustancia. Respuesta al interrogante: ¿Cuáles sustancias existen?

El estudio precedente de la esencia o naturaleza de la sustancia nos ha allanado y facilitado enormemente el camino para la solución de la segunda cuestión de la teoría de la sustancia o usiología aristotélica. El desvelamiento por parte de Aristóteles de la forma como la naturaleza propia de la sustancia, abre la posibilidad de que haya sustancias distintas de las sensibles, que sean forma pura, separada (χωριστή) de la materia, en cuanto que la forma es por sí más sustancia que la materia y el compuesto.

Según la *Metafísica*, no existe un solo tipo de sustancia, sino tres géneros distintos de ellas, de los que dos son sensibles y el tercero, no. Así lo expone en el capítulo 1 del libro A de la *Metafísica*:

58. Cfr. *Met.*, Θ 8, 1049 b 5, 10-11.

59. *Loc. cit.*, 1049 b 24-26.

60. *Met.*, Z 17, 1041 b 5-9.

61. Con el descubrimiento de la forma podemos decir que Aristóteles ha culminado la que constituye, según Dhondt, la tarea de la ontología: «Lo que suscita el asombro inicial de la investigación metafísica, lo que está en el corazón de la problemática ontológica, es la subsistencia y la inteligibilidad de todo ser. Buscar cómo todo ser, por el hecho de que es, posee estas dos propiedades, encontrar un principio que dé cuenta a la vez de la subsistencia y de la inteligibilidad de lo real, tal es la tarea de la ontología» (U. DHONDT, «Science suprême et ontologie chez Aristote», in: *Revue Philosophique de Louvain*, (1961), pp. 5-30; p. 29.

A) La sustancia sensible corruptible, como los animales, las plantas, etc. Su estudio es competencia de la *física*, pues implica movimiento.

B) La sustancia sensible eterna, incorruptible (los cielos, los astros). Su estudio corresponde a una parte de la física, la *astronomía*, porque también implica movimiento.

C) La sustancia suprasensible, inmóvil, eterna, cuyo estudio corresponde a la metafísica o *teología*.

Entre estas tres clases de sustancia existe una jerarquía. La sustancia por excelencia es la sustancia suprasensible; la sustancia sensible corruptible es, si se nos permite decirlo así, la menos sustancia.

2.2.1. Sustancialidad de la sustancia sensible corruptible

Aunque en el *Tratado de las categorías* Aristóteles diga que los individuos concretos, Sócrates, Calias..., constituyen las sustancias primeras; está claro que, desde el punto de vista de la metafísica, las sustancias sensibles no son sustancia en sentido plano. Su grado de sustancialidad es ínfimo, porque su unidad, su subsistencia y su inteligibilidad están lastradas, hipotecadas por su materialidad.

Las sustancias de nuestro mundo sensible son compuestas de materia y forma; por ello no pueden gozar de una perfecta unidad, aunque sí gocen de una unidad estructural, en la medida en que, como explica el capítulo 6 del libro H, una no puede existir sin la otra. La una es potencia y la otra es acto, conformando así una unidad⁶². Sin embargo, por muy perfecta que pueda ser esta unidad del σύνολον, a nadie se le oculta que jamás puede alcanzar la simplicidad propia de la sustancia por excelencia, la simplicidad de la forma pura.

Las sustancias sensibles sujetas al movimiento no logran nunca una plena determinación que garantice su subsistencia. Las sustancias sensibles no llegan nunca a ser algo plenamente determinado, pues su materialidad, de la que no pueden prescindir, les hace conservar siempre cierta potencialidad, cierta aptitud para devenir otra cosa, alterándose, creciendo o disminuyendo, trasladándose, naciendo o pereciendo. Los seres del mundo sublunar están siempre en movimiento. La movilidad (κίνησις) les resulta consustancial. La movilidad es su modo de ser porque, aun cuando en ocasiones estos entes puedan estar en cierto respecto en

62. CARLINI escribe a este respecto: «Aquí el dualismo está superado: materia y forma no se entienden, y no existen, una fuera de la relación con la otra» (*Metafísica*. Bari, Laterza, 1947; p. 275 nota 2).

reposo, no por ello dejan de ser móviles, ya que el reposo es también una forma del movimiento, a saber: es movimiento en potencia. Los seres naturales están siempre en camino de llegar a ser sí mismos, pues el movimiento es el acto de lo que está en potencia en cuanto está en potencia, el acto de lo que está en potencia en cuanto tal. El movimiento no es tanto la actualización de la potencia como el acto de la potencia, la potencia en cuanto acto, es decir, en cuanto su acto es estar en potencia. El movimiento es un acto imperfecto, ἐνέργεια ἀτελής: es un acto cuyo acto mismo consiste en no estar nunca del todo en acto. El ser físico, natural, cuyo carácter esencial es la movilidad, es un ser inacabado, contingente, cuya subsistencia está siempre amenazada, puesto que está afectado por la esencial precariedad de poder siempre convertirse en algo distinto de lo que es. Esta contingencia y precariedad de la vida se refleja en los fracasos de la naturaleza que llegan, en casos extremos, hasta la producción de monstruos⁶³.

Las sustancias sensibles singulares se encuentran limitadas en cuanto a su inteligibilidad, y su opacidad a la inteligencia se debe a su componente material⁶⁴. La sustancia sensible individual no es definible porque no realiza exactamente su forma o esencia; presenta caracteres contingentes, indeterminados, que proceden de la materia. Su individualidad sería por defecto. Los seres sensibles singulares, en particular los individuos de una misma especie, se distinguen unos de otros por los accidentes, siendo su diversidad en ocasiones puramente numérica, y de los accidentes no hay ciencia.

Así pues, las sustancias sensibles del mundo sublunar, defectuosas en cuanto a su unidad, su determinación y su inteligibilidad, poseen un grado ínfimo de sustancialidad. Por ello, no pueden dar por sí solas cuenta del ser, no pueden convertirse en las primeras causas y principios de la realidad que busca la metafísica. Se debe seguir indagando más allá de ellas.

63. Cfr. *Met.*, Z 9, 1034 b 3; 16, 1040 b 16.

64. Cfr. *Met.*, Z 15, 1039 b 27 - 1040 a 5: «Por esto tampoco es posible definir ni demostrar las sustancias sensibles singulares, porque tienen materia, cuya naturaleza es tal que puede existir y no existir; por eso todas las que entre ellas son singulares, son corruptibles. Por consiguiente, si la demostración tiene por objeto las cosas necesarias, y si la definición es un procedimiento científico, y si, así como no es posible que la ciencia sea unas veces ciencia y otras ignorancia (sino que en tal caso se tratará de una opinión); tampoco es posible que haya demostración ni definición de lo que puede ser de otro modo (sino que se tratará de una opinión), es evidente que no puede haber definición ni demostración de las cosas singulares sensibles. Pues las cosas que se corrompen, cuando se alejan de la percepción sensible, son oscuras para los que tienen la ciencia, y, aunque se conservan en el alma sus conceptos, ya no será posible definir las ni demostrarlas».

2.2.2. Sustancialidad de la sustancia sensible incorruptible

El segundo género de sustancia es la sustancia sensible eterna, que ocupa un lugar más alto que la anterior jerarquía de las sustancias. Por tanto, su grado de sustancialidad es superior al de la clase anterior; pero no es el más elevado posible, ya que las sustancias de este género siguen siendo compuestas de materia y forma, aunque sólo tengan materia *local*, la imprescindible para dar cuenta del único tipo de movimiento que les afecta: la traslación o movimiento local. Las sustancias sensibles eternas son los cielos, los planetas y las estrellas. Según la *Metafísica*, «es necesario inquirir cuáles sean sus elementos, ya sea uno o varios»⁶⁵.

Esta cuestión ha sido estudiada por Aristóteles en su *De Caelo*. Aquí demuestra la existencia y estudia los atributos del elemento constitutivo de las realidades astrales. Este quinto elemento o quintaesencia es el éter. Su existencia se demuestra a partir de los movimientos propios de los cuerpos simples (movimiento hacia su lugar natural) y de la existencia de un movimiento circular simple. Los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) se mueven por su naturaleza hacia lo lato o hacia lo bajo; pero, si existe un movimiento circular simple, es necesario que exista un quinto elemento sometido a este último movimiento⁶⁶. Se podría objetar que el cuerpo sometido al movimiento circular es uno de los cuatro elementos movido *contra natura*; sin embargo, como cada término sólo tiene un contrario, el movimiento circular no puede serlo ni del movimiento hacia arriba ni del movimiento hacia abajo, pues estos son contrarios recíprocamente. El movimiento circular es el movimiento natural del quinto elemento; puesto que, incluso si el movimiento circular fuera un movimiento *contra natura* de alguno de los cuatro elementos, sabemos por experiencia que todo movimiento *contra natura* para un cuerpo debe necesariamente ser natural para otro⁶⁷. Finalmente, Aristóteles observa que el movimiento circular es el único continuo y eterno⁶⁸, por tanto no puede ser *contra natura*, pues todo lo que es de este tipo desaparece rápidamente.

El éter y las realidades por él constituidas (estrellas fijas, planetas, esferas celestes) son caracterizadas en el *De Caelo* con atributos que les acercan a la divinidad. Así su movimiento roza el límite de la inmovilidad, pues sólo tiene movimiento local y es circular, de modo que el punto de partida es idéntico al de llegada. Se trata de un movimiento que, sin cambiar nada en la naturaleza del éter, es la condición del orden de los otros movimientos del universo y, por tanto, de la coherencia cósmica en su totalidad. En efecto, el movimiento del éter hace posible la mezcla de

65. *Met.*, A 1, 1069 a 32-33.

66. Vid. *De caelo*, I, 269 a 3-6.

67. *Loc. cit.*, 269 a 31 - b 10.

68. *Loc. cit.*, 269 b 7-8.

los elementos y la creación de realidades complejas, sometidas a impulsos opuestos. El movimiento circular del éter crea una estructura de golpes y contragolpes que explica la fusión entre realidades heterogéneas, explica la generación, la alteración, la corrupción, en una palabra, la vida. Sin este movimiento, los cuatro elementos estarían en reposo en sus lugares naturales y el universo se reduciría a una serie de capas sucesivas sin relación entre ellas.

No obstante, el hecho de que las sustancias etéreas estén sometidas al movimiento, aunque éste sea la mínima expresión del movimiento, prueba que ellas no constituyen el género de la sustancia suprema (ἀριστή οὐσία), pues han de conservar cierta forma de materialidad, que les impide alcanzar la perfecta unidad de lo simple y la plena realización de su esencia, realización que ha de buscar en un proceso de rotación incesante. El éter es una materia sumamente sutil, pero no es incorpóreo, es extenso, tiene partes. Esto es lo que explica su movimiento circular incesante: el éter goza del privilegio frente a los otros elementos de no tener un lugar determinado por la pareja alto-bajo, pudiendo ocupar de un modo natural cualquier lugar; mas este privilegio provoca el que sus partes no se encuentren nunca satisfechas ocupando un lugar y desplacen a la parte contigua con la esperanza de encontrar satisfacción en el lugar ocupado por ésta, entrando así en un movimiento de rotación eterno. El éter sólo podría detenerse si la sutileza de su corporeidad se acentuara hasta dejar de ser una esfera y convertirse en un punto inextenso. El movimiento de las sustancias etéreas no sería otra cosa que una tentativa eterna e infructuosa para desembarazarse de toda dimensión material y alcanzar así la plena sustancialidad de la total actualidad. La sustancia etérea, en cuanto no goza de completa subsistencia, no puede ser el principio (ἀρχή) que dé cuenta del origen y permanencia de los entes. Aristóteles se ve, por tanto, empujado a proseguir su búsqueda.

2.2.3. Sustancialidad de la sustancia inmóvil y eterna

El género último de sustancia es la sustancia suprasensible. Esta constituye la sustancia suprema por excelencia, dotada de completa unidad, simplicidad por ser forma pura separada de toda materia y, por consiguiente, plena actualidad sin potencialidad alguna que pueda implicar movimiento en ella. El estudio de esta sustancia inmóvil, eterna es la tarea propia y fundamental de la metafísica, ya que ésta es la ciencia de los primeros principios y causas de todos los seres y la sustancia suprasensible es el primer principio del que «penden el cielo y la naturaleza»⁶⁹.

69. *Met.*, A 7, 1072 b 14.

El estudio de la sustancia suprasensible debe responder a cuatro cuestiones básicas:

- 1.^a) ¿Existe realmente la sustancia eterna e inmóvil?
- 2.^a) Si existe, ¿es una o múltiple?
- 3.^a) ¿Qué tipo de causalidad es la de esta sustancia?
- 4.^a) ¿Cuál es su naturaleza?

2.2.3.1. Demostración de la existencia de la sustancia suprasensible

Antes de proceder al estudio de la sustancia eterna e inmóvil es preciso, según Aristóteles, demostrar que existe. Este es el objeto del capítulo 6 del libro Λ de la *Metafísica*. Aquí se demuestra la existencia de la sustancia suprasensible del modo siguiente: Sabemos que las sustancias son las realidades primeras, en el sentido de que todos los demás modos de ser dependen de la sustancia. Luego, si todas las sustancias fuesen corruptibles, no existiría absolutamente nada incorruptible. Sin embargo, el movimiento y el tiempo son ciertamente incorruptibles. El tiempo no se ha generado ni se corromperá: en efecto, previamente a la generación del tiempo, habría debido existir un «antes» y con posteridad a su destrucción debería existir un «después». Ahora bien, antes y después no son otra cosa que tiempo. Así pues, existe siempre tiempo antes o después de cualquier supuesto comienzo o término del tiempo; luego el tiempo es eterno. El mismo razonamiento vale también para el movimiento, en cuanto el tiempo no es sino una determinación del movimiento; por consiguiente, no existe tiempo sin movimiento y, consecuentemente, la eternidad del primero postula también la eternidad del segundo. ¿Bajo qué condiciones puede subsistir un movimiento (y un tiempo) eterno? Aristóteles, teniendo en cuenta los resultados del análisis del movimiento en el libro VIII de la *Física*, responde: sólo si subsiste un primer principio que sea causa del mismo⁷⁰.

¿Como debe ser este primer principio para ser causa del movimiento eterno?

En primer lugar, debe ser *eterno*: si el movimiento es eterno, eterna debe ser su causa.

En segundo lugar, el principio debe ser *inmóvil*; sólo lo inmóvil es causa absoluta de lo móvil. En la *Física*, se demuestra este punto rigurosamente⁷¹. Todo lo que se mueve es movido por otro; este otro, si es a su

70. Cfr. *op. cit.*, Λ 6, 1071 b 3-22.

71. Vid. *Física*, VII, 1, 242 a 15 - b 18.

vez movido, es movido también por otro. Por ejemplo: una piedra es movida por un bastón, el bastón a su vez mueve movido por la mano y la mano por el hombre. Para explicar cualquier movimiento es necesario llegar a un principio por sí no movido ulteriormente, al menos con respecto a lo que mueve. Sería absurdo pensar que se puede ir de motor en motor hasta el infinito, pues un proceso al infinito es siempre impensable en estos casos. Es imposible que exista una serie infinita de motores que sean ellos mismos móviles. Debe existir un Primer Motor Inmóvil absolutamente. Por otra parte, es justamente su inmovilidad lo que permite al Primer Motor, siendo finito, dar cuenta del movimiento eterno. Puede haber un movimiento eterno, porque es «producido por un motor inmóvil: éste, en efecto, no se halla obligado a cambiar con el móvil, sino que tendrá siempre fuerza para mover (pues mover así no produce fatiga alguna)»⁷².

En tercer lugar, este principio debe estar totalmente libre de potencialidad y, por tanto, de materia; debe ser acto puro, forma pura. Si tuviese potencialidad, podría también no mover en acto; pero tal cosa es imposible porque, en ese caso, no habría un movimiento eterno (de los cielos). La sustancia inmóvil es *en acto* por esencia —el acto de mover es su esencia—, puesto que, si la sustancia suprasensible pudiera ser de otra manera que en acto, lo sería algún día, porque todo lo que puede ocurrir ocurre necesariamente en la eternidad.

Resumiendo: dado que existe un movimiento eterno, es necesario que exista un principio primero que lo produzca y es preciso que ese principio sea eterno, si eterno es lo que causa; inmóvil, si la causa absolutamente primera de lo móvil es lo inmóvil, y acto puro, si el movimiento que causa es siempre en acto.

2.2.3.2. *Unidad o multiplicidad de la sustancia suprasensible*

Una vez demostrada la existencia de la sustancia suprasensible, Aristóteles se plantea la cuestión de si esta sustancia es una o hay varias.

En el capítulo 8 del libro Λ de la *Metafísica*, Aristóteles opta claramente por la existencia de una pluralidad de sustancias inmóviles. El Primer Motor inmóvil mueve directamente el primer móvil —el cielo de las estrellas fijas—, pero entre la esfera de las estrellas fijas y la Tierra existen otras muchas esferas concéntricas. ¿Quién mueve todas estas esferas? Se podrían dar dos respuestas: o son movidas por el movimiento que deriva del primer cielo, que se transmitiría mecánicamente de una a otra; o bien son movidos por otras sustancias suprasensibles, inmóviles y eternas, que mueven de modo análogo al Primer Motor. Aristóteles adopta la segunda

72. *Op. cit.*, VIII, 9, 267 b 1-2.

solución, puesto que la primera no es conciliable con la concepción de la diversidad de los movimientos de las distintas esferas. Los movimientos de las diferentes esferas son diversos y no uniformes, con el fin de poder producir, combinándose de varios modos, el movimiento de los planetas. Por tanto, no se vería cómo del movimiento del primer cielo podrían derivar diferentes movimientos, ni cómo de la atracción uniforme de un único motor podrían derivar movimientos circulares dirigidos en sentido opuesto. Por estas razones, Aristóteles introdujo una pluralidad de motores, los cuales pensó como sustancias suprasensibles, capaces de mover de un modo análogo a como lo hace Dios, esto es, como causas finales relativas a las esferas singulares. Estas inteligencias que mueven las esferas de los planetas son fijas en relación con el movimiento de su esfera, pero son impulsadas accidentalmente por el movimiento de la esfera de las estrellas fijas en cuyo interior se encuentran, careciendo, pues, de la imposibilidad absoluta del Primer Motor inmóvil. Las inteligencias de las esferas planetarias no son plenamente autónomas respecto de la Primera Inteligencia⁷³.

¿Cuántas inteligencias planetarias habrá? Como no hay motor sin función, motor que no mueva, habrá un número de principios inmóviles igual al número de las esferas. Y ¿cuántas son las esferas? Dado que toda traslación circular está ordenada al movimiento aparente de traslación de un astro, no caben más esferas que las exigidas para dar cuenta de este movimiento. Basándose en los cálculos de la astronomía de su tiempo y realizando algunas correcciones que personalmente consideraba necesarias, Aristóteles establece que el número de las esferas se eleva a cincuenta y cinco, admitiendo, no obstante, la posibilidad de una reducción a cuarenta y siete. Luego éste será el número de los motores inmóviles. Estos motores son inmateriales; por consiguiente, no pueden ser individuos de una misma quiddidad, sino que hay tantas especies inteligibles como realidades motrices siderales⁷⁴.

Pero no hay que olvidar que el Motor de la esfera de las estrellas fijas es quien rige, por lo cual todos los demás motores de las otras esferas son realidades subordinadas que, aún acercándose más o menos a la condición del primero, no consiguen alcanzarlo nunca, pues están sujetos a la obediencia: «Los entes no quieren ser mal gobernados. 'No es cosa buena el mando de muchos: uno sólo debe ejercer el mando'»⁷⁵. Al haber un jefe supremo, las inteligencias planetarias no pueden ser autónomas. Sólo es autárquico el Primer Motor del primer cielo. Así pues, un solo Dios preside el universo de Aristóteles, puesto que sólo hay una realidad plenamente autónoma, de la cual depende todo sin que ella dependa de nada.

73. Cfr. *Met.*, A 8, 1073 a 14 - b 3.

74. *Loc. cit.*, 1073 b 3 - 1074 a 38.

75. *Met.*, A 10, 1076 a 3-4.

2.2.3.3. *La causalidad de la sustancia divina*

¿Qué tipo de causalidad es la del primer principio de todos los entes? ¿Cómo puede mover el Primer Motor permaneciendo absolutamente inmóvil? ¿Hay en el ámbito de lo que nosotros conocemos algo capaz de mover sin moverse? Aristóteles responde: «De esta forma mueven lo deseable y lo inteligible: mueven sin ser movidos»⁷⁶. El objeto del deseo, lo bello y lo bueno, atraen la voluntad del hombre sin moverse él mismo de ningún modo. Igualmente lo inteligible mueve la inteligencia sin moverse ello mismo. De este tipo es la causalidad ejercida por la sustancia primera: el primer motor mueve como el objeto amado atrae al amante (ὡς ἐρώμενον κινεῖ)⁷⁷; en cambio, todas las demás cosas mueven siendo movidas. La causalidad del primer motor no es, por tanto, de tipo eficiente, sino de tipo final.

El Primer Motor mueve de hecho la esfera de las estrellas fijas, pero no está obligado a hacerlo, ya que él es ajeno a este movimiento, que no le afecta en absoluto. De este modo, depende de él sin que él dependa de nada. Si este movimiento cesara, todo se trastocaría, excepto la primera inteligencia; que permanecería impassible y proseguiría con su actividad esencial, para la que sólo precisa de su propia realidad. El primer motor mueve por amor, pero es indiferente a este amor. En esto se distingue radicalmente de los motores de los planetas que mueven también por amor, pero están supeditados a ese amor.

2.2.3.4. *Naturaleza de la sustancia divina*

Finalmente, nos resta responder a la última cuestión: ¿cuál es la esencia de este primer principio? Este principio, del que penden el cielo y la naturaleza, es *vida*. ¿Qué clase de vida? Precisamente la más excelente y perfecta de todas; esa forma de vida que a nosotros nos es dado gozar por muy breve tiempo: la vida del pensamiento puro, la vida contemplativa (θεωρία). Al llegar a este punto —como señalan Schwegler y Reale—, Aristóteles parece conmovirse, su lenguaje se torna poético y su descripción se convierte en un himno: «Así pues, de tal principio penden el cielo y la naturaleza. Y es una existencia como la mejor para nosotros durante corto tiempo (pues aquél ente siempre es así; para nosotros, en cambio, esto es imposible), puesto que su acto es también placer (y por eso el estado de vigilia, la percepción sensible y la intelección son lo más agradable, y las esperanzas y los recuerdos lo son a causa de estas actividades) (...) La contemplación es lo más agradable y lo más noble. Si, por consiguien-

76. *Met.*, A 7, 1072 a 26-27.

77. *Loc. cit.*, 1072 b 3.

te, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y El es acto. Y el acto por sí de El es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto»⁷⁸.

Ahora bien, ¿cuándo piensa y qué piensa Dios? Dios piensa siempre, es pensamiento en acto (νόησις) y no mera potencia o facultad de pensar (νοῦς). Y ¿qué piensa? Piensa la más digna y divina de las cosas. Por tanto, el objeto pensado por la inteligencia divina es su misma esencia pensante. La inteligencia divina se piensa a sí misma, porque ella es lo más excelente. Así queda delimitada la naturaleza divina: Dios es pensamiento del pensamiento, acto de pensar del acto de pensar, νόησις νοήσεως⁷⁹.

Sin embargo, Aristóteles presenta una objeción: «La ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento parecen ser siempre de otra cosa, y sólo secundariamente de sí mismos»⁸⁰. El médico conoce básicamente la manera de curar y sólo accesoriamente sabe que la medicina es el arte de la salud y de la enfermedad. ¿Cómo pretender entonces que el pensamiento divino se ocupe de sí mismo, no de modo accesorio, sino esencial? Aristóteles responde que, en ciertos casos, la ciencia se identifica con la cosa misma que constituye su objeto. La *Metafísica* explica que, en las ciencias poéticas, si se abstrae de la materia, la ciencia y el objeto coinciden en la sustancia y en la esencia; en las ciencias teóricas, la definición y el acto de pensamiento es el objeto⁸¹, y el *De anima* añade que «tratándose de seres inmateriales lo que entiende y lo inteligido se identifican toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos»⁸². Por tanto, se comprende fácilmente que la actividad intelectual de la divinidad gire en círculo, que sea νόησις νοήσεως.

Resumiendo: Dios es eterno, inmóvil, acto puro, vida espiritual y pensamiento del pensamiento. Siendo así, obviamente, «no puede tener ninguna magnitud»⁸³, sino que debe ser «sin partes e indivisible»⁸⁴. Y debe ser «impasible e inalterable»⁸⁵.

78. *Loc. cit.*, 1072 b 14-18 y 24-30.

79. *Met.*, A 9, 1074 b 34-35.

80. *Ibidem*, 1074 b 35-36.

81. Cfr. *loc. cit.*, 1074 b 38 - 1075 a 3.

82. *De anima*, III 4, 430 a 3-5 (trad. T. Calvo).

83. *Met.*, A 7, 1073 a 5 s.

84. *Loc. cit.*, 1073 a 6.

85. *Loc. cit.*, 1073 a 11.

3. CONCLUSION

Para concluir, lancemos una rápida mirada retrospectiva al largo camino que hemos recorrido de la mano de Aristóteles, en busca de lo que ha constituido, constituye y constituirá el objeto de las constantes preocupaciones humanas: la sustancia, que concita en torno a sí los múltiples sentidos del ser.

Tras unas breves precisiones terminológicas, que nos han ayudado a perfilar nuestro tema, hemos acometido la contextualización del mismo en la filosofía de Aristóteles, poniendo de relieve su centralidad tanto en el plano sistemático, como en el plano histórico-genérico de su pensamiento.

En tercer lugar, hemos expuesto el concepto aristotélico de sustancia desde una perspectiva sistemática, centrándonos en las dos grandes cuestiones que plantea esta problemática: ¿qué es la sustancia?, y ¿cuáles sustancias existen?

La respuesta a la primera pregunta nos ha deparado la aclaración de la naturaleza o esencia de la sustancia, a través de una progresiva profundización del concepto de sujeto, que nos ha llevado de una primera aproximación al mismo como sustrato último de inherencia —concepción que nos llevaba a considerar la materia como sustancia por excelencia— a su completa delimitación como algo determinado y separable. Así entendido, el verdadero sujeto y, por tanto, verdadera sustancia es, por un lado, el compuesto concreto y, por otro, la forma. Y sustancia por excelencia es la forma, pues ella es quien hace ser al compuesto algo determinado y existente por sí separadamente. Esta determinación de la forma como sustancia la hemos realizado desde una doble perspectiva: lógica y físico-ontológica. Desde el punto de vista lógico, la sustancia se ha mostrado como la esencia de una cosa que se expresa en su definición. Desde el punto de vista físico-ontológico, la sustancia es la causa o principio primero que da razón del ser de las cosas. En ambos casos, la sustancia es la forma. Esta determinación de la naturaleza de la sustancia como forma nos ha despejado el camino para la fijación de las clases de sustancias existentes, puesto que deja abierta la posibilidad de que existan sustancias suprasensibles.

Finalmente, nuestro análisis de los tres géneros de sustancia ha puesto de relieve que los géneros de sustancias sensibles, la corruptible y la eterna, presentan una sustancialidad deficitaria, lastrada por su ingrediente material que les impide realizarse plenamente, ser totalmente en acto, cumpliendo así su esencia. La sustancia suprasensible es la única que es plenamente sustancia, y dentro de este género de la sustancia suprasensible, la sustancia perfecta que cumple con todas las exigencias de la sustancialidad, es Dios, primer motor inmóvil e intelección de la intelección. Dios es el principio absolutamente primero que garantiza la existencia de todos los entes.

Este hecho revela una consecuencia importante para nuestro conoci-

miento de la divinidad. Los hombres no tenemos ni podemos tener un conocimiento de la esencia divina en y por sí misma. No poseemos un concepto propio de Dios, porque éste escapa a toda determinación conceptual. Su simplicidad absoluta le hace indefinible. Tampoco poseemos una intuición intelectual de Dios. Nuestro conocimiento de Dios es siempre indirecto, por vía de razonamiento: le conocemos en cuanto condición indispensable del mundo sensible. Si no hubiera un principio eterno e inmutable, el devenir sería imposible, el mundo sería ininteligible⁸⁶. No conocemos a Dios en sí mismo, lo inferimos como principio que garantiza el orden y la coherencia cósmicos. Sin este principio, el cielo y la naturaleza quedarían sin fundamento ni fin. El Dios de Aristóteles no es, pues, una realidad vacía e improductiva, aunque tampoco es el Dios personal —padre y juez— del cristianismo⁸⁷.

Julián CARVAJAL CORDÓN
(U.C.L.M.)

86. *Met.*, B 4, 999 b 5 s.

87. Cfr. V. GÓMEZ PIN, *Op. cit.*, p. 36.