

# DISPERSIÓN CATEGORIAL Y METAFÍSICA EN ARISTÓTELES

**Por: Marco Zingano**

Universidad Estatal de São Paulo\*

**Traductor: Carlos Enrique Ortiz**

Desde la publicación, en 1923, del *Aristóteles* de Werner Jaeger,<sup>1</sup> mucho se discutió sobre la cronología de las obras del Estagirita. Estos debates tuvieron su apogeo en los años 50; a partir de entonces, hubo una clara disminución de las discusiones, pues, por falta de criterios externos a las doctrinas expuestas, las más diversas tesis genéticas fueron sustentadas, recurriendo todas a un corte sobre medida de las obras de Aristóteles, volviendo así al argumento filosófico dependiente de una escogencia filológica, cuando esta última ya estaba desde el principio fuertemente influenciada por una interpretación filosófica, que se veía obviamente reconfortada después por el recorte hecho por ella misma en el *corpus aristotelicum*. El resultado es que, hoy por hoy, pocos o casi nadie se aventura a dataciones de la obra con vistas a la interpretación. Resta, sin embargo, el hecho de que Aristóteles, a lo largo de su actividad intelectual, que se inicia en 367, cuando ingresa en la escuela de Platón, y termina cuando fallece en 322, debe ciertamente haber alterado sus posiciones, debe haber escrito pasajes que después no escribiría, debe haber sustentado tesis que después alteraría.

En suma, a lo largo de tantos años, y sobre todo en un período tan rico desde el punto de vista intelectual como fue la Atenas de su siglo, es prudente no tomar el *corpus aristotelicum* como la expresión de una única doctrina, pues, muy seguramente, contiene diferentes perspectivas de un pensamiento que no paró de evolucionar y de cuestionar sus propias bases. Algunas de estas perspectivas pueden eventualmente ser conflictivas; el caso más célebre es el de la *Metafísica* que, en la visión de Jaeger, contendría dos proyectos

---

\* Este artículo retoma en parte la lección inaugural del Departamento de Filosofía de la Universidad Estatal de São Paulo para el año 2002. Me gustaría agradecer al profesor Jairo Escobar por la invitación para presentar este tema en Medellín.

1 JAEGER, W. *Aristoteles – Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: 1923. En 1912 Jaeger había publicado sus *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik*. un examen detallado de dudas y problemas del texto enmarcado, sin embargo, dentro del cuadro tradicional según el cual el tema central de la *Metafísica* es el problema de lo divino, representado por excelencia por el libro Λ.

inconciliables, el de una teología o ciencia de un ser en particular, el ser eminente, representado en especial por el libro  $\Lambda$ , y el de una doctrina general del ser u ontología, presentada en particular en los libros  $Z$  y  $H$ . Todo el problema consiste en determinar cuál perspectiva genética debemos adoptar, ya que tal escogencia termina por consagrar una interpretación que se encontraba, con todo, en estado larval en la propia propuesta filológica que le servía de amparo. Además, las diferentes perspectivas genéticas reflejan posiciones generales sobre la filosofía. Esto es particularmente evidente en Jaeger: la oposición entre teología y ontología tiene su fuente en los estudios de Natorp, conocido filósofo neokantiano,<sup>2</sup> y culmina con el abandono de toda metafísica en provecho de la investigación empírica, lo cual está en armonía con los movimientos filosóficos de los años 30.

Seguramente habrá mucha discusión aún, pero pienso que podemos adoptar provisionalmente una hipótesis muy plausible que fue propuesta por Owen en 1957, en un artículo que marcó época, pues retomó un tema antiguo, el de la unidad del ser, bajo un nuevo y fascinante ropaje, el de la significación focal.<sup>3</sup> En una perspectiva corriente, Aristóteles inició su carrera como platónico, pero se distanció cada vez más del platonismo, de forma que la crítica al platonismo se profundizó y se radicalizó con los años. Según Owen, sin embargo, ocurrió un movimiento muy diferente. Aristóteles, habría, en su fase inicial, rechazado con vehemencia el platonismo en lo que concierne a la metafísica; con los años, sin embargo, el rechazo se matiza, se debilita y el Aristóteles maduro vuelve a sustentar ciertas tesis que, aunque en un diapasón no platónico, evidencian un retomar de la metafísica que había tan ásperamente rechazado. El esquema de Owen presenta varias ventajas. En primer lugar, no opera más con una eliminación a término de la metafísica, lo que parecía, con razón, altamente discutible en la reconstrucción propuesta por Jaeger. En segundo lugar, y más importante aquí, la propuesta de Owen es extremadamente iluminadora ahí donde la tesis de Jaeger igualmente suscitaba reservas y reticencias. Me refiero al hecho de que Jaeger supone un conflicto insoluble entre un proyecto teológico y una perspectiva ontológica en el seno mismo de la metafísica aristotélica. Hay razones para sustentar, sin embargo, que no hay tal conflicto, no sólo a ojos de Aristóteles sino también en la propia estructura de una metafísica que englobe la filosofía primera a título de teología y la ontología como doctrina general de la substancia. No puedo desarrollar aquí este tema.<sup>4</sup> Me gustaría,

---

2 NATORP, Paul. **Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik**, en: *Philosophische Monatshefte* 24, 1888, p. 37-65; 540-574; **Über Aristoteles' Metaphysik K 1-8**, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1, 1888, p. 178-193.

3 OWEN, G. E. L. **Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristotle**, originalmente publicado en: DÜRING & OWEN (eds). *Aristotle and Plato in the Mind-Fourth Century*. Goeteborg, 1960, p. 163-190; republicado en: BARNES, SCHOFIELD & SORABJI (eds). *Articles on Aristotle* 3. Londres, 1979, y en la colección de sus artículos editada por M. Nussbaum: *Logic, Science, and Dialectic*. Ithaca, 1986.

4 De manera general, se puede decir que, según *Metafísica E* 1, si hubiera solamente substancia sensible, entonces la física sería la filosofía primera y el campo de la sustancia se limitaría al de la experiencia; si, en cambio, fuese necesario postular la existencia de una substancia de otra naturaleza, entonces la

sin embargo, examinar un punto adyacente, a saber: la tesis de Owen no sólo nos permite ver con más agudeza la aventura intelectual de Aristóteles en su proyecto metafísico, sino que también esclarece relaciones que la metafísica tiene con otras áreas que hasta hoy pasaron inadvertidas o apenas fueron esbozadas, sin que se prestase atención real a lo que estaba en juego.

En el cuarto capítulo del libro primero de la *Ethica Nicomachea*, Aristóteles examina críticamente la doctrina platónica del bien. Este procedimiento es típico de la estrategia aristotélica, que consiste en analizar las doctrinas de los que lo precedieron antes de pasar al examen del tema mismo en cuestión, en este caso, la naturaleza del bien. En la primera parte de la *Ethica Nicomachea* I 4, Aristóteles enumera tres argumentos que hacen parte de su arsenal general contra la doctrina platónica de las Ideas. Uno de ellos, el llamado “argumento de las ciencias”, es presentado en tercer lugar (en 1096a29-34) y ya había sido formulado en uno de los primeros tratados en los cuales refutaba el platonismo, el *De ideis*, redactado probablemente cuando Aristóteles todavía hacía parte de la Academia.<sup>5</sup> Inicialmente, Aristóteles menciona el argumento “de lo anterior y lo posterior” (en 1096a17-22) y, entre estos dos, hay otro argumento, que puede ser visto como una aplicación del argumento “uno-de-muchos” al hecho de que el término en cuestión, el bien, así como el ser, es dicho en todas las categorías y no en una solamente. El argumento llamado “uno-de-muchos” pretendía establecer la presencia de Ideas a partir del hecho de que un término sea aplicado de un modo no equívoco a una multiplicidad dada y de ser distinto de los ítems de los cuales es predicado.<sup>6</sup> Aquí, en la *Ethica Nicomachea*, es puesto en relieve el hecho de que el término en cuestión es transcategorial, lo que lo volvería inevitablemente equívoco,

---

ciencia que la tiene por objeto, la teología, será la filosofía primera, de suerte que le cabrá justificar la expansión del campo de la substancia más allá de la substancia sensible. Así como la justificación al campo de lo sensible no hace parte de la física, mas la acompaña si ella fuese filosofía primera, así también la justificación de la expansión de la substancia más allá del campo sensible acompaña a la teología como filosofía primera, pero no se confunde con ella, pues sus argumentos no son teológicos sino de otro orden, a saber: metafísicos. La metafísica nace como un parásito, en cualquiera de los dos casos, y no parece poder ni deber librarse de este estatuto. Por esta razón, Aristóteles escribe que en la filosofía primera (la ciencia de un cierto ser, la substancia no sensible) no es primera en cuanto universal, mas es universal en cuanto primera (E I 1026a30: καθόλου ὅτιω ὅτι πρώτη), pues le cabe, más allá de su tarea propia (estudiar la naturaleza del primer motor), investigar también al respecto del ser en cuanto tal (1026a31: καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἄν εἶν θεωρῆσαι), pues solamente de este modo puede justificar la expansión del campo de la substancia que implica la propia existencia de una tal ciencia —esta justificación, con todo, no es de orden teológico, sino metafísico.

5 Sobre el argumento de las ciencias, ver en especial FRANK, D. H. *The arguments 'From the Sciences' in Aristotle's Peri Ideon*. New York, 1984; sobre el *De ideis*, ver en especial la edición comentada de Gail Fine, *On Ideas*. Oxford, 1993.

6 El argumento ἐν ἐπὶ πολλῶν es mencionado en el *De Ideis* como haciendo parte de los argumentos no perfeccionados, pues al pretender demostrar la existencia de Ideas a partir de que (i) todo *f* es nombrado como siendo *F* no equívocamente y de que (ii) *F* no es idéntico a ninguno de los *fs* de los cuales es predicado, el argumento únicamente prueba que hay un predicado común distinto de cada ítem del cual se predica, sin establecer, sin embargo, que tal predicado exista separadamente, como es el caso de las

imposibilitando de este modo, que algo de común y universal sea designado por él. Como el argumento me interesa particularmente, lo cito *in extenso*: “Además, dado que el bien se dice de tantos modos como el ser (pues se dice en lo que es, por ejemplo: el dios y el intelecto; en la cualidad: las virtudes; en la cantidad: la justa medida; en la relación: lo útil; en el tiempo: el momento oportuno; en el lugar: el hábitat, y así sucesivamente), es evidente que no hay algo común, universal y único, pues, si lo hubiese, no sería nombrado en todas las categorías, sino solamente en una” (EN I 4 1096a23-26).

El pasaje contiene un buen número de temas que no puedo analizar aquí. Me limito a resaltar que, aunque el argumento uno-de-muchos sea considerado por Aristóteles como no válido (esto es, que no puede concluir válidamente la existencia de Ideas separadas), no es esto lo que lo invalida aquí. El pasaje pone en alto, más bien, el hecho de que, al expandirse por todas las categorías, el bien y el ser ya no pueden funcionar como algo común, único y universal, como es el caso de las Ideas platónicas, a causa de su inevitable equivocidad. Esta constatación parece ser más importante que el problema de si, de ser aplicados dentro de una categoría solamente, el bien y el ser podrían o no valer como Ideas. Se reconoce aquí fácilmente una de las tesis fundadoras del aristotelismo: el ser se dice de muchos modos, es un *πολλαχῶς λεγόμενον*, está originalmente disperso en las categorías, que son irreductibles entre sí. En dos pasajes (uno en las *Categorías*, otro en los *Tópicos*), Aristóteles ofrece una lista de diez categorías; en la mayoría de las veces, de todas maneras, la lista contiene entre seis y ocho miembros. Cualquiera que sea, sin embargo, su número, el hecho es que su pluralidad implica una refracción del ser, lo que lleva a Aristóteles a pensar las categorías como géneros supremos del ser. Contrariamente a lo que quería Platón, que postulaba la univocidad del ser, que variaba solamente en grado (las Ideas eran plenamente, los sensibles sólo de modo parcial), la filosofía de Aristóteles postula una separación originaria del ser, su dispersión radical en las categorías.

La escena inaugural del aristotelismo, la dispersión originaria del ser en las categorías, es así reafirmada en la *Ethica Nicomachea*, con el detalle de que el bien es pensado como siguiendo igualmente tal refracción. No hay un único ser; tampoco hay un único bien. Tal lección es coherente con lo que Aristóteles afirma en su *Metafísica*. El ser es lo que hay de más común, pero no forma un género único, del cual las categorías serían sus especies; al contrario, está disperso en las categorías, irreductibles entre sí, constituyendo más una pléyade de seres que una unicidad ontológica. A pesar de esta dispersión irrevocable, es posible una ciencia única del ser, porque la substancia, que es una de las categorías, funciona como un ser primero, al cual todas las demás hacen referencia. La cualidad es cualidad de una substancia; la cantidad, cantidad de una substancia; la acción, acción de una substancia,

---

Ideas; además, Aristóteles añade que, si probase la existencia de Ideas, entonces probaría también la existencia de Ideas negativas, como la de no-hombre, lo que los platónicos expresamente rechazan. El argumento uno-de-muchos aparece también como premisa del argumento del tercer hombre. Aristóteles adopta una versión higiénica de tal argumento con respecto a los universales en los *Segundos Analíticos* I 11 77a5-9.

y así sucesivamente. Se trata de la conocida relación *πρὸς ἓν λέγεσθαι* o, en la feliz traducción de Owen, de la unidad focal de significación: perdida la ilusión de un ser único, queda el consuelo de una unidad focal, demasiado frágil para sustentar una doctrina de la univocidad del ser, pero lo suficientemente fuerte para garantizar la unicidad de la ciencia metafísica, pues las demás categorías giran en torno a la substancia, el ser primero, aunque no sean meras sombras de ella, y tengan cada una densidad ontológica propia. Hay, sin embargo, una ciencia única del ser porque todas remiten infaliblemente a un ser primero, la substancia, que hace entonces las veces del ser único disipado. El *πρὸς ἓν λέγεσθαι* es el sucedáneo de la unicidad genérica abandonada para siempre; él permite una ciencia única del ser, pero no implica que el ser sea único. Mientras Platón hablaba de un *ὄντως ὄν*, lo que realmente es, de un *εἰλικρινῶς ὄν*, del ser cristalino, y situaba la substancia sensible entre el ser y el no ser absolutos (la expresión es de la *República* 478d: *μεταξὺ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος*), Aristóteles prefiere hablar de un *πρώτως ὄν* que no es todo el ser, sino solamente aquello a lo cual todo lo demás debe hacer referencia.<sup>7</sup>

Si esto vale para el ser, *mutatis mutandis* vale también para el bien: tampoco hay un único bien, sino que, en el lugar de la unicidad genérica rechazada, debe haber alguna constelación de los sentidos del bien que, sin reducirse, permite así una ciencia única del bien. La discusión sobre cuál unidad vale para el bien existía ya en la Antigüedad. Aristóteles escribe, de modo críptico, que (*EN* I 4 1096b26-28): “<los ítems llamados ‘bien’> no parece que lo sean por simple homonimia; ¿no será entonces que lo son por el hecho de provenir de algo único o de converger todos en algo único, o más bien por analogía?”

El pasaje es una *summa crux* para el intérprete. Hay quien ha intentado identificar lo que converge en algo único con lo que proviene de algo único; como Aristóteles escribe *ἀφ’ ἑνός εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν ἢ μᾶλλον κατ’ ἀναλογίαν*, se ha pretendido, en efecto, que se puede substituir la noción de *πρὸς ἓν* por la de *ἀφ’ ἑνός εἶναι* a fin de leer tras de la bien establecida doctrina aristotélica de la significación focal el anuncio de la tesis neoplatónica de derivación del ser. Hay también quien vio aquí la defensa de la noción de analogía, lo que nos lleva a las discusiones medievales sobre el ser. Como ser y bien son simétricos, eso permitiría atribuir la relación de analogía igualmente al ser. Sin querer ser dramático, pienso que se puede decir que la interpretación de este pasaje fue decisiva para la historia de la metafísica en Occidente.

Dejemos de lado, sin embargo, temas tan grandiosos y volvamos al quehacer del pequeño filólogo. Me interesa revisar el pasaje de la *Ethica Eudemia* en el cual el mismo argumento es presentado contra la doctrina platónica del bien. En *EE* I 8, encontramos los mismos tres argumentos formulados en la *EN*. En particular, al respecto del argumento que nos interesa, se lee lo siguiente:

---

7 El pasaje se encuentra en *Met. Z* 1 1028a29-31 y es muy probablemente emblemático: *δῆλον οὖν ὅτι διὰ ταύτην κάκεινων ἕκαστον ἔστιν, ὥστε τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ’ ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη.*

El bien se dice de muchos modos y en tantos como el ser, pues, según una distinción hecha con anterioridad, el ser designa lo que es, la cualidad, la cantidad, el tiempo y, además de esto, se encuentra en el ser movido y en el mover; y el bien existe en cada uno de estos casos: en la substancia, es el intelecto y dios; en la cualidad, lo justo; en la cantidad, la justa medida; en el tiempo, el momento oportuno; lo que enseña es lo enseñado al respecto del movimiento. De manera que, así como el ser no es algo único a propósito de lo que se acaba de mencionar, tampoco lo es el bien, ni hay una ciencia única ni del ser ni del bien (*EE* I 8 1217b25-35).<sup>8</sup>

El argumento tiene exactamente la misma estructura que en *EN* I 4; salvo por una u otra excepción, incluso los ejemplos concuerdan. Sin embargo, un malestar se instala a partir de la última frase. La razón es que, sorprendentemente, Aristóteles concluye no solamente que no hay un ser o un bien único, universal y común, como lo hizo en la *Ethica Nicomachea*, sino también que, lo que es exclusivo de la *Ethica Eudemia*, no es posible una ciencia única del bien o del ser. Ahora bien, esta última afirmación es irreconciliable con lo que el Estagirita anuncia con cierta pompa en el inicio del libro  $\Gamma$  de la *Metafisica*: “existe una cierta ciencia que investiga el ser en cuanto tal y sus propiedades en sí” (1 1030a21-22). Aristóteles argumenta entonces que existe una ciencia única del ser no solamente “de los ítems que son dichos según una sola acepción <esto es, según la unidad genérica>, sino también de aquellos que son nombrados  $\pi\rho\delta\varsigma$   $\mu\acute{\iota}\alpha\nu$   $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$ , en relación a una única naturaleza” (2 1003b12-14). La alusión es más que clara a la doctrina del  $\pi\rho\delta\varsigma$   $\epsilon\nu$   $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ . ¿Cómo conciliar estas dos afirmaciones? Es verdad que nadie tiene el talismán contra el error y la contradicción, pero parece sorprendente que Aristóteles haya afirmado estas dos tesis, pues no son marginales, sino que hablan directamente respecto a la posibilidad o no de la metafísica. En la *EE*, Aristóteles no está rechazando una ciencia única del ser y del bien, como si apuntase tan sólo a bloquear la tesis platónica de una ciencia suprema simultáneamente del ser y del bien. El texto griego ( $\text{o}\acute{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}$   $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$   $\epsilon\sigma\tau\iota$   $\mu\acute{\iota}\alpha$   $\text{o}\acute{\upsilon}\tau\epsilon$   $\tau\omicron\upsilon$   $\delta\iota\kappa\tau\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon$   $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon$ ) indica más bien que se trata del rechazo categórico de una ciencia única del ser o del bien. Harold Cherniss fue así consecuente al presentar esta situación de la *EE* como la señal de su inautenticidad, pues es flagrantemente irreconciliable con el proyecto de una ciencia única del ser realizado en la *Metafisica*.<sup>9</sup>

Por diversas razones, sin embargo, parece difícil sustentar la inautenticidad de la *EE* (aunque incluso Sussemihl la editara como si fuese de Eudemo). La solución más probable fue propuesta, en mi opinión, por Owen. Este intérprete observó que la *Ethica Eudemia* ya aplicaba al ser y al bien una noción de prioridad que era, sin embargo, concebida exclusivamente como prioridad natural, según el registro de la  $\sigma\upsilon\nu\nu\alpha\nu\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  platónica. La prioridad de la substancia por el  $\pi\rho\delta\varsigma$   $\epsilon\nu$   $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  implica una prioridad natural, pero el eje mediante el cual es establecida es de naturaleza lógica, está ligado a las condiciones de significación; una prioridad natural, no obstante, fundada en la co-destrucción, no implica

---

8 Leyendo  $\pi\epsilon\rho\iota$   $\tau\acute{\alpha}$   $\epsilon\iota\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$  en 1217b34, junto con los principales manuscritos.

9 CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore, 1944; p. 327, n. 143.

la significación focal. Lo más sorprendente de todas maneras es que la *Ethica Eudemia* posee igualmente una noción de unidad πρὸς ἓν de significación. Ella es usada para explicar la diversidad de tipos de amistad, examinada en el libro VII. No obstante existente en la *EE*, la unidad πρὸς ἓν quedó restringida a la noción de amistad, sin ser en ningún momento aplicada al ser.

Cuando Aristóteles examina, en la *EE*, el fenómeno humano de la amistad, este cimiento de nuestras relaciones de intimidad, estima que sus más variados casos concretos se pueden reducir a tres tipos básicos: amistad según el placer, según la utilidad y según la virtud. Todos estos tres tipos satisfacen lo que caracteriza a la amistad: en todos ellos hay reciprocidad y conciencia acompañadas de convivencia; en todos ellos los amigos procuran para sí y para el otro el bien que los une y, con el pasar del tiempo, se asemejan cada vez más unos a otros, hasta que el amigo puede ser considerado como otro yo. No obstante, el objeto de amistad (lo que Aristóteles llama φιλητόν) difiere en cada caso, y esto de modo irreductible, pues o es el placer o es la utilidad o es la virtud, y placer, utilidad y virtud difieren irreductiblemente como bienes. La doctrina aristotélica de la amistad es extremadamente sofisticada, y no puedo aquí más que resaltar sus trazos principales, sin poder examinar sus detalles. Lo que me interesa es que, a la cuestión de si hay solamente una y verdadera amistad (obviamente la amistad según la virtud, pues los otros dos tipos son solamente amistades por semejanza a ella, sin serlo realmente), o de si cada tipo es de hecho una amistad sin que haya un género único del cual ellos serían las especies (que tampoco supone que el término amistad sea simplemente equívoco), Aristóteles, en la *EE*, responde adoptando la segunda posibilidad y la justifica a través de una noción innovadora en filosofía: la unidad πρὸς ἓν. Todos son tipos de amistad; aquella según la virtud no es la única o verdadera, sino la primera amistad, pues las otras dos hacen de algún modo referencia en su modo propio de ser. Es de observar que, mientras que, en el resto del *corpus aristotelicum*, Aristóteles se limita a usar la noción de πρὸς ἓν, aquí, en la *Ethica Eudemia*, él busca explicarla en un párrafo, lo cual es un indicio de que la está introduciendo en el discurso filosófico. Cito la conclusión del párrafo en cuestión: “Por consiguiente, hay necesariamente tres tipos de amistad, y todas ellas no se enuncian según un solo sentido ni como especies de un único género, tampoco de manera totalmente equívoca, pues se enuncian en relación con una y primera, así como el <término> ‘médico’” (*EE* VII 2 1236a15-18).

La *Ethica Eudemia* posee así la noción de πρὸς ἓν λέγεσθαι, e incluso, muy probablemente, es en ella en donde surge por primera vez, pero Aristóteles la aplica únicamente al fenómeno de la amistad, dejando el ser a merced de la noción de prioridad natural, según la versión platónica de la co-destrucción. Es más, según la *EE*, no es posible una ciencia única ni del ser ni del bien, pues ni uno ni otro son un género, y aparentemente ninguna unidad distinta a la genérica permite una ciencia única de su objeto. Cuando leemos la *Ethica Nicomachea*, sin embargo, el cuadro es completamente distinto. En primer lugar, Aristóteles ya no concluye la imposibilidad de una ciencia única del ser o del bien, y vuelve así su argumento compatible con el proyecto impreso en el libro Γ de la *Metafísica*. En segundo lugar, en el tratado sobre la amistad, que ocupa ahora dos libros (los libros VIII y

IX) y no sólo uno, como ocurría en la *EE*, el Estagirita ya no sustenta que los tres tipos de amistad sigan una relación *πρός ἕν*, sino que vuelve a la antigua noción de semejanza y defiende que la amistad según la virtud es la amistad verdadera, los otros dos tipos solamente se asemejan a ella, sin ser, sin embargo, propiamente amistades. El fenómeno humano de la amistad es visto ahora desde el ángulo de la relación de semejanza, *καθ' ὁμοιότητα*, una noción bien conocida del discurso filosófico, utilizada con predilección por Platón, pues establece entre el modelo y las copias un abismo que ninguna imitación, por más perfecta que sea, consigue superar.

¿Se trata de un retroceso de Aristóteles? Mejor sería decir: se trata de una corrección. Aristóteles reconoce que su primer ensayo se malogró, pues no parece plausible que la amistad según el placer o aquella según la utilidad hagan algún tipo de remisión a la amistad según la virtud, como es exigido por la relación de unidad focal.<sup>10</sup> Por esta razón, él sustenta ahora, en la *Ethica Nicomachea*, que la amistad debe ser examinada a la luz de la noción tradicional de semejanza.<sup>11</sup> Sin embargo no todo fue esfuerzo en vano. La noción de *πρός ἕν* revela inesperadamente su fecundidad en otro dominio, a saber: la metafísica. Aparentemente, todo pasa como si Aristóteles, al escribir la *EE*, no vislumbrase todavía la posibilidad de una ciencia única del ser, pues el ser, así como el bien, están irremediabilmente dispersos en las diferentes categorías. En algún momento de su carrera, sin embargo, se dio cuenta de que es posible una ciencia única del ser, fuera del diapason platónico, si el ser es tomado como un *πολλαχῶς λεγόμενον* cuya unidad está dada por la relación *πρός ἕν*. La metafísica, justamente esta ciencia única del ser, vuelve a ser posible. El célebre pasaje inicial de *Γ 2* está directamente calcado en el trozo que citamos de la *EE*: “El ser se dice de muchos modos, pero se dice relativamente a un <sentido> y a una única naturaleza, y no de modo homónimo, sino como todo saludable <se dice> relativamente de la salud” (*Γ 2* 1003a33-35).

Aristóteles, como se sabe, acostumbra ejemplificar la relación *πρός ἕν* bien sea con la noción de médico, bien sea con la de salud; en la *EE*, él escogió la primera; en la *Metafísica*, la segunda. La semejanza entre los dos pasajes es patente y parece razonable suponer que el pasaje de la *Metafísica*, si no fue calcado del de la *EE*, por lo menos quiere hacer una remisión expresa a él. Y, coherentemente con la aplicación al ser de la noción de *πρός ἕν*, Aristóteles, en la *Ethica Nicomachea*, ya no concluye la imposibilidad de toda metafísica o ciencia única del ser, sino que solamente rechaza la tesis de un ser común y universal, poniendo en evidencia el fenómeno de su transcategorialidad.

---

10 Este punto fue particularmente bien expuesto por W. Fortenbaugh en *Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance, and Focal Meaning*, en: *Phronesis* 20, 1975, p. 51-62.

11 Lo que, vuelvo a insistir, no parece representar ningún retroceso de Aristóteles a un supuesto platonismo inevitablemente vehiculado por la noción de semejanza. Ver *contra* BERTI, Enrico. *A relação entre as formas de amizade segundo Aristóteles*, que será publicado en *Análitica* VI, 1, 2002.



Estoy suponiendo aquí que la *EE* fue escrita antes de la *EN*, lo cual es sumamente probable, pues hay varias y fuertes razones, independientes del tópico que investigamos, que sustentan este orden. Me gustaría ahora concentrar mi atención en este período de la vida intelectual de Aristóteles, durante el cual él consideró imposible una ciencia única del ser. En esta época, Aristóteles estaba ciertamente desencantado de la metafísica. Su desencanto era profundo, pues él no estaba solamente desencantado de la metafísica platónica, sino que, aparentemente, consideraba imposible cualquier metafísica a título de ciencia única del ser. La razón de este desencanto se enraíza en la fuente última del propio aristotelismo: el ser está irremediabilmente disperso en las categorías, que constituyen sus géneros supremos, y no hay ningún procedimiento mágico para su reducción a uno de estos modos; no existe ninguna metafísica como ciencia única del ser capaz de unificar esta pléyade ontológica que constituye, para Aristóteles, la estructura primera del mundo. La escena original de la filosofía aristotélica, la tesis de que τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, viene pues acompañada de un *pathos* particular, el desencanto con toda metafísica, que transforma el rechazo inicial de la univocidad platónica en abandono de cualquier ciencia única del ser.

No sabemos cuánto tiempo duró este período, y menos aún cómo Aristóteles vivió tal desencanto. Tal vez lo haya vivido como un drama personal; tal vez lo haya visto como un precio a pagar por la liberación del platonismo. No hay cómo saberlo. Felizmente, sin embargo, tenemos vestigios de lo que hizo durante esos años sin metafísica general. Aristóteles hizo lo que hoy se llaman “metafísicas regionales”. Uno de sus primeros textos es el tratado de las *Categorías*, sobre el cual flota insistentemente la duda. Hay, de hecho, razones para dudar al respecto de su unidad, o, más radicalmente, de su autenticidad. Sin embargo, creo que se puede mostrar, como ya fue hecho,<sup>12</sup> que el texto del que hoy disponemos, a despecho de una evidente laguna (entre 11b8 y 11b17) y de una tentativa frustrada de llenarla por algún editor más celoso que filosófico (en efecto, la parte intercalada en 11b10-16 es claramente una interpolación), no sólo debe ser atribuido a Aristóteles, sino que también posee una unidad de composición que une los capítulos iniciales a lo que se acostumbró llamar *postpraedicamenta*. No nos es muy claro qué quería hacer exactamente Aristóteles al escribir este tratado, pero todo indica que se trataba de algo semejante a lo que buscó hacer en el libro Δ de la *Metafísica*. En ambos casos, ciertos términos, aparentemente centrales, decisivos o por lo menos frecuentes en las discusiones de carácter metafísico, son mostrados en cuanto a sus diversos significados. Nociones como substancia, cualidad, relativo, contrariedad y anterioridad son examinadas en los dos textos.<sup>13</sup> Algunas diferencias, sin

---

12 Me refiero, en especial, a los estudios de Michael Frede: *Titel, Einheit und Echtheit der aristotelischen Kategorienschrift*, en: MORAUX, P. y WIESNER, J. (eds). *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*. Berlin-New York, 1983, p. 1-29 y O'MEARA (ed). *Categories in Aristotle*, en: *Studies in Aristotle*. Washington, 1981, p. 1-24; ambos artículos aparecieron después en *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis, 1987. Para las *Categorías*, ver en especial la reciente edición de Richard Bodéüs (Paris: Belles Lettres, 2001).

13 Después de la lista de las categorías, presentada en el capítulo IV, el tratado de las *Categorías* examina las nociones de substancia (V; lo mismo en Δ 8), cantidad (VI; lo mismo en Δ 13), relativo (VII; lo

embargo, son significativas. En el libro  $\Delta$ , no parece haber un compromiso con la estricta defensa de las tesis aristotélicas; por el contrario, se tiene la impresión de una exposición general de los sentidos que tienen los términos en la filosofía, algunos de los cuales corresponden a usos propiamente aristotélicos. En las *Categorías*, por su parte, los términos son analizados con el obvio interés de imponerles una gramática filosófica, que no es más sino la aristotélica. Más allá de eso, en las *Categorías* el orden de presentación es medido inicialmente por la lista de categorías suministrada en el cuarto capítulo; en el libro  $\Delta$ , un cierto orden, no anunciado previamente, es perceptible sin embargo a propósito de los primeros miembros (principio, causa, elemento, naturaleza, necesario, uno, ser, substancia), pero se borra paulatinamente .

Se puede objetar a lo que estoy sugiriendo que el libro  $\Delta$  rompe la argumentación que venía siendo desarrollada en la *Metafísica*, lo que llevó a muchos comentaristas, como es sabido, a considerarlo como insertado posteriormente por algún editor; en este sentido, el libro no haría parte propiamente del proyecto metafísico, su presencia en la obra titulada *Metafísica* dependería de razones de tipo bibliotecario, por celo de editores antiguos.<sup>14</sup> No tengo la intención de negar la impresión de interposición, y todavía menos la de sustentar un orden rígido en los libros de la *Metafísica*.<sup>15</sup> Me basta señalar que, a pesar de su posición problemática, el libro  $\Delta$  parece cumplir una función interna al proyecto metafísico. Evidencia de esto es la remisión que a él hace el libro  $Z$  en sus primeras líneas, respecto de la diversidad de acepciones del término ser; el mismo procedimiento, de otro modo, ocurre en  $I$  a propósito de la noción de unidad.<sup>16</sup> Esta función es, por lo menos en parte, según todo indica, desvelar las diversas acepciones que poseen ciertos términos de relevancia metafísica. La posición exacta que tal tarea posee en el ámbito de la *Metafísica* no nos es inmediatamente discernible, pero es innegable que el libro  $\Delta$  cumple tal función, y que no es, por tanto, externo o ajeno al proyecto metafísico como tal.

---

mismo en  $\Delta$  15), cualidad (VII; lo mismo en  $\Delta$  14), actuar y padecer (IX, con correspondientes en  $\Delta$  20 y 21, sobre disposición y afección), contrariedad (X y XI; lo mismo en  $\Delta$  10), anterioridad (XII; lo mismo en  $\Delta$  11), simultaneidad (XIII; sin correspondiente en  $\Delta$ ), movimiento (XIV, con correspondiente en  $\Delta$  12 sobre potencia) y posesión (XV; lo mismo en  $\Delta$  23).

14 Cfr. el comentario de Werner Jaeger en su edición de la *Metafísica*. Oxford, 1957: "De libro  $\Delta$  ab editore antiquo (Andronico?) hic male inculcato cf. Entstehung der Metaphysik 118 sq. exstabat liber separatus, quo tempore Diogenis catalogus librorum Aristotelis compilatus est, sub titulo (n. 36) περί τῶν ποσαχῶς (sic) λεγομένων ἢ τῶν χατα πρόσθεσιν α. deest in versione brevioris libr. B-E, quae lib. K 1-8 continetur, ubi E recte librum  $\Gamma$  sequitur" (ad 1012b34).

15 Como intentó Giovanni Reale en *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafísica di Aristotele*. Milán, 1961 (1993).

16  $Z$  I 1028a10-11: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς;  $I$  I 1052a15-16: τὸ ἐν ὃ μὲν λέγεται πολλαχῶς, ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς διηρημένοις εἴρηται πρότερον.

El proyecto aristotélico, tal como está expuesto en la *Metafísica*, involucra así la lista de las diversas acepciones de ciertos términos. Ahora bien, el mismo procedimiento ocurre en las *Categorías*, pues, también en este tratado, Aristóteles se preocupa por presentar los diferentes sentidos de ciertos términos. Todo esto parece indicar que algo similar está siendo realizado aquí y allá. Me gustaría sugerir que este algo similar es justamente el proyecto metafísico, del cual el tratado de las *Categorías* nos proveería una versión preliminar, posteriormente perfeccionada y sofisticada en lo que nos fue transmitido con el nombre de *Metafísica*. Hay ciertos detalles que dan la impresión de que las *Categorías* constituyen una metafísica condensada, algo así como un primer esbozo cuyos contornos están todavía por desarrollar. En efecto, Aristóteles inicia el tratado con un examen de las nociones de homonimia y sinonimia, lo que seguramente es revelador, pues la escena original del aristotelismo es precisamente la dispersión del ser en las categorías. Otro detalle no debe pasar inadvertido. Después de la lista de las categorías, cada capítulo es dividido en dos partes. En la primera, son determinadas las diversas acepciones del término en cuestión; en la segunda parte, la más interesante, son examinados los rasgos o características que todo ítem debe satisfacer en su conjunto para contar como miembro del término en cuestión. Así, la cualidad, en la primera parte, se separa en por lo menos cuatro grandes títulos; en la segunda parte, se descubre que toda cualidad, a cualquier título que pertenezca, admite contrariedad (VIII 10b12-25), acepta grados (10b26-11a14) y es llamada semejante o desemejante (11a15-19). Esta es la diferencia formal más importante que veo entre las *Categorías* y el libro Δ: en este último apenas se mencionan las diferentes acepciones de los términos, esto es, lo que constituye solamente la primera parte de lo que es examinado en los distintos capítulos de las *Categorías*. Todo ocurre como si, en la *Metafísica*, la segunda parte se expandiera y se convirtiera en el resto del tratado que envuelve el actual libro Δ, libro que precisamente por esta razón da la impresión de ser pobre, de carecer de todo alcance propiamente filosófico.

Esta expansión, si estoy en lo cierto, parece ser dictada por una alteración considerable acerca de la naturaleza misma de la metafísica. Esto se puede ver más fácilmente a través de *Categorías* V, el capítulo dedicado a la substancia. En la primera parte, se introduce la célebre distinción entre substancia primera (el individuo) y segunda (la especie y el género). Como sabemos, tal doctrina será fuertemente reformulada, pues, en la *Metafísica*, la forma será substancia primera, mientras que el género será excluido del campo entero de la substancialidad. El individuo conserva su papel preponderante en la ontología aristotélica, pero su posición en el sistema es por decir lo menos matizada en función del papel que la forma pasa a tener en la *Metafísica*.<sup>17</sup> Esta discrepancia no dejó de causar espanto en más

---

17 Es bien conocido que, en las *Categorías*, el individuo no es analizado en términos de compuesto de materia y forma, como ocurre canónicamente en la *Metafísica*. Esta diferencia me parece, sin embargo, de menor impacto, si se compara con aquella que le sirve de base. En las *Categorías*, hay una tesis fuerte de reducción de todo lo que es al individuo: todo lo que es o bien es dicho de las substancias primeras, o bien está en ellas (5 2a34-35: τὰ δ' ἄλλα πάντα ἦτοι καθ' ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν ἢ ἐν ὑποκειμένοις αὐταῖς ἐστίν; la frase es repetida en 2b6, aunque los editores, siguiendo a

de un lector. Lo que me interesa, sin embargo, por el momento, tiene relación con la segunda parte, en la que Aristóteles enumera, típicamente en las *Categorías*, las características que todo ítem debe satisfacer. En el caso de la substancia estas son seis: (i) ninguna substancia está en otra cosa (3a7-32); (ii) todo lo que es dicho de ella lo es unívocamente (3a33-b9); (iii) la substancia designa algo determinado (3b10-23); (iv) no hay contrario de la substancia (3b24-32); (v) la substancia no es susceptible de grados (3b33-4a9) y (vi) ella puede recibir contrarios (4a10-b19). Tenemos aquí, de forma concentrada, una primera metafísica de la substancia.

Hay mucho que decir sobre cada punto, pues todos ellos serán reformulados en la *Metafísica*, y no pocas veces de manera drástica.<sup>18</sup> Me importa ahora examinar solamente (vi). Lo que constituye por excelencia la marca distintiva de la substancia es el hecho de ella ser receptiva de contrarios (4a10-11: *μάλιστα δὴ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταῦτόν καὶ ἐν ἀριθμῷ ὄν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν*). Nadie discute que en este tratado esto es lo propio de la substancia: *τῶν ἐναντίων δεκτικόν*. No obstante, lo sorprendente es que, si esto es lo propio de la substancia, entonces no es posible que exista una substancia de otra naturaleza que la física, pues una substancia de otra naturaleza no puede ser sino una substancia inmóvil, y esto implica que no puede recibir contrarios. Si puede recibir contrarios,

---

Simplicio, la excluyen por ditografía). Tal reducción se apoya en la distinción entre ser dicho de (la substancia segunda es dicha de la substancia primera) y estar en (los accidentes están en la substancia primera); sin embargo, tal distinción es artificial y Aristóteles la abandonará en la *Metafísica*, interpretando entonces toda proposición como un decir o predicar algo de algo, sea una predicación esencial, sea una predicación accidental. Estas alteraciones se acompañan de una reconsideración de la relación entre individuo y forma tal que, mientras que los individuos continúan siendo lo que llena el mundo, la forma pasa a tener predominancia en cuanto al ser propio de cada cosa, siendo ella misma tomada como un *τὸδε τι* (en las *Categorías*, las substancias segundas, el género y la especie, esto es, aquello que corresponde en la *Metafísica* a la forma, pueden ser vistas como *τὸδε τι* solamente en función de la forma de nominación, pero, en verdad, no lo son: V 3b13-16). En especial, la forma pasa a ser considerada, en la *Metafísica*, como substancia primera (*cf.* Z 7 1032b1-2) y, según la mayoría de los manuscritos y ediciones modernas, es primera y posee más ser que la materia y es primera **en relación al compuesto de materia y forma** (Z 3 1029a5-7, leyendo *καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν* en 1029a6; el texto dice solamente que la forma será primera en relación al compuesto, *τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται*, y no *τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν*, como ocurre con respecto a la materia, pero ser primero parece significar aquí que la forma tiene también más ser que el compuesto, será, pues, *πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν τοῦ ἐξ ἀμφοῖν*). La alteración, como se puede ver, está lejos de ser anodina.

- 18 Brevemente: (i) el criterio de inherencia en las *Categorías* se apoya en la distinción entre **ser dicho de** y **estar en**, que será abandonada después; (ii) Aristóteles introducirá posteriormente la distinción entre predicación esencial y accidental, la propiedad de transitividad vale para la primera por el hecho de que ella involucra un cierto tipo de identidad; (iii) la noción de *τὸδε τι* es revaluada y separada de la de individuo pues la forma es también un *τὸδε τι*; (v) en las *Categorías*, la especie es más substancia que el género por estar más próxima del individuo; en la *Metafísica*, todo discurso de grados del ser desaparecerá, siendo substituido por la distinción de potencia y acto. La tesis (iv), según la cual no hay contrario de la substancia, será obviamente conservada.

entonces no es inmóvil; si no es inmóvil, entonces es de la misma naturaleza que la substancia sensible. La substancia inmóvil está excluida del campo de la substancialidad tal como es instituido por el tratado de las *Categorías*.

Si ya hay, pues, una metafísica en el tratado de las *Categorías*, es una metafísica regional, la metafísica de la substancia sensible. Lo que es por excelencia propio de la substancia es justamente aquello que excluye de su campo toda substancia de otra naturaleza. El sentimiento de extrañeza que muchos comentaristas tuvieron, en diversas épocas, respecto al tratado de las *Categorías* tal vez se deba en buena parte al hecho de que este tratado propone una metafísica regional, contrariamente a lo que propone la *Metafísica*, que, como se sabe, propone una ciencia única del ser que investiga todo lo que es en cuanto es, τὸ ὄν ἢ ὄν. ¿Por qué se limitó Aristóteles a una metafísica regional? Probablemente porque en el período en que escribió las *Categorías* estaba desencantado de toda metafísica general. Aristóteles necesita no sólo descubrir aún la noción de πρὸς ἓν λέγεσθαι, sino sobre todo aplicarla al ser; antes de esto, no es posible una ciencia única del ser; antes de esto, todo sueño de una metafísica general es imposible. Le resta como consuelo señalar cada una de las diferentes regiones del ser. El tratado de las *Categorías* realiza uno de estos señalamientos al examinar el dominio de la substancia sensible.

Es tentador pensar que la misma situación ocurre también en el libro Λ, pues allí, después de haber dicho que hay tres tipos de substancia —la móvil, que a su vez se divide en corruptible e incorruptible, y la inmóvil—, Aristóteles escribe que: “La física es la ciencia de aquéllas <de la substancia móvil corruptible y de la móvil incorruptible>, pues ambas tienen movimiento, mientras otra ciencia investiga ésta <la substancia inmóvil>, si ningún principio fuera común a ellas” (Λ 1 1069a36-b2).

Si ningún principio fuera común a ellas, εἰ μηδεμίᾳ αὐτοῖς ἀρχὴ κοινή: el condicional está bien presente,<sup>19</sup> pero la respuesta bien podría ser que no hay ningún principio que le sea común. Si así fuera, entonces el libro Λ haría como un contrapeso a las *Categorías*: mientras uno hace metafísica regional de lo sensible, el otro se aísla en la metafísica parcial de lo no sensible. Mientras las *Categorías* investigarían las condiciones de existencia de la substancia sensible, el libro Λ mostraría el dominio de los primeros motores, uno y otro procediendo a la parte no tocante a los principios de la substancia, pues en ninguno habría la perspectiva de un principio común a unas y otras. Me parece que, efectivamente, el libro Λ comparte con las *Categorías* este ambiente de aislamiento, pero hay un detalle que los distingue, pues el libro Λ tiene, por así decirlo, una pretensión adicional. En Λ 4, Aristóteles

---

19 Por lo menos en nuestros manuscritos; no obstante, como observó M. Frede, “Temístio (p. 4, 9) parafrasea el texto como si hubiese entendido o incluso leído ἐπεὶ; por tanto hay alguna evidencia textual para adoptar una lectura según la cual el condicional es satisfecho” (FREDE, M y CHARLES, D. (eds). *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Oxford, 2000, p. 73-74). Frede reivindica así el que tomemos en serio la posibilidad de que la condición sea satisfecha, aunque muestre que hay razones para creer que, en Λ, hay principios comunes a todos los seres.

indica que todos los seres tienen los mismos principios por analogía (4 1070b16-18: τούτων μὲν οὖν ταῦτα στοιχεῖα καὶ ἀρχαί (ἄλλων δ' ἄλλα), πάντων δὲ οὕτω μὲν εἶπειν οὐκ ἔστιν, τῷ ἀνάλογον δέ, ὡστερ εἴ τις εἴποι ὅτι ἀρχαὶ εἰσὶ τρεῖς, τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις καὶ ἡ ὕλη). No se trata todavía, sin embargo (*pace* Ross),<sup>20</sup> de principios comunes a las sustancias sensibles y no sensibles. Como Λ 5 vuelve a enfatizar, el examen se limita a la unidad de principio entre las sustancias sensibles: el punto en cuestión es que las sustancias sensibles tienen los mismos elementos y principios (la forma, la materia y la privación), pero no se puede decir lo mismo de los ítems de las otras categorías a no ser por analogía, pues lo relativo y la cualidad (ejemplos dados en 5 1071a30) no los tienen directamente como principios. Conviene resaltar que la posición privilegiada de la sustancia en relación a las otras categorías es obtenida todavía por el principio de la συναναίρεσις, el principio platónico de la co-destrucción.<sup>21</sup> No obstante, aparte de todos ellos se encuentra el Primer Motor (*cfr.* Λ 4 1070b34-35: ἔτι παρὰ ταῦτά τὸ ὡς πρῶτον πάντων κινουῦν πάντα). El Primer Motor determina la posición de los otros motores inmóviles, y todos ellos, a su vez, delimitan el lugar y la dirección en que giran las esferas celestes; el movimiento de las esferas condiciona los principales cambios climáticos del mundo sublunar y éstos, a su vez, dan el ritmo para los otros movimientos. Desde aquí Aristóteles puede afirmar que todo está sujeto al Primer Motor (Λ 7 1072b13-14: ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις), y este todo ahora incluye sensibles y no sensibles. El libro Λ introduce, así, un orden entre todas las cosas, sensibles y no sensibles, lo que conecta todo y constituye una perspectiva ausente de las *Categorías*.

Hay entonces un todo y no una cacofonía; sin embargo, la solución de continuidad entre un dominio y otro impide el establecimiento de principios comunes necesarios, aunque todo esté sujeto al Primer Motor y puede ocurrir que tengan ciertos principios en común. A lo único a lo que Aristóteles puede apelar en Λ es a una tesis de la co-destrucción; tal tesis instituye ciertamente una precedencia y constituye de este modo una totalidad, pero por sí sola la co-destrucción no puede unificar los dominios a través un principio en un contexto non unívoco del ser. Por un lado, la συναναίρεσις establece la precedencia de la sustancia (sensible) en relación con las otras categorías, que tienen los mismos principios solamente

---

20 ROSS, D. *Aristotle's Metaphysics* II p. 361; da el siguiente sentido a Λ 4 1070b16-18: "these things, then (*sc.* sensible substances), have the same elements and principles —*sc.* heat, cold, matter (though specifically different things have specifically different elements); but we cannot say that all things (*i. e.* non-sensible substances and things in other categories, as well as sensible substances) have the same elements in this sense, but only by virtue of an analogy"; the same elements of all are form, privation, matter, which are analogically the same wherever they occur" (subrayado mío). Sin embargo, es solamente cuestión de la analogía de principios entre las sustancias sensibles y los ítems de las otras categorías. Como nos recuerda Λ 5 al final, "expusimos cuáles son los principios de las **sustancias sensibles** <τῶν αἰσθητῶν> y cuántos son, y en qué sentido son los mismos, y en qué sentido son diferentes" (subrayado mío).

21 *Cfr.* Λ 5 1071a33-35: καὶ πάντων ὡδὶ μὲν ταῦτα τῷ ἀνάλογον, ὅτι ὕλη, εἶδος, στέρησις, τὸ κινουῦν, καὶ ὡδὶ τὰ τῶν οὐσιῶν αἰτία ὡς αἰτία πάντων, ὅτι ἀναρρεῖται ἀναρρομένων.

por analogía; destruida la substancia, los accidentes también desaparecen, pero no el contrario. Por otro lado, la *συναναίρεσις* establece la precedencia de la substancia no-sensible en relación con la sensible; destruida la primera, la otra también lo es (pues el Primer Motor es la garantía última de la eternidad ordenada del movimiento), pero, destruida esta última, la primera todavía no lo es. Así, de un lado, hay una secuencia entre la substancia (sensible) y sus accidentes (las demás categorías: primero viene la substancia, después la cualidad, después la cantidad y así sucesivamente), lo que les da un orden, pero aún no los unifica según un principio. De otro lado, tomando el universo como un todo, también la substancia aparece como la primera parte, en especial la substancia no sensible, y de este modo se establece nuevamente un orden, pero a la manera de un archipiélago que guarda en cada caso las regiones aisladas del ser.<sup>22</sup>

¿Es esto sostenible? Seguramente no; de lo contrario, un dominio seguiría el principio de no contradicción, o del tercero excluido, mientras el otro **podría** rechazarlo. Ahora bien, en sentido inverso, Γ 1 de la *Metafísica* pretende estudiar “los elementos y los principios de los seres” y por esta razón se dirige a las “primeras causas del ser en cuanto tal”, que deben valer igualmente —y **necesariamente**— para la substancia sensible y no-sensible, entre las cuales se encuentran justamente el principio de no contradicción, el principio más seguro del ser, y el del tercero excluido. Lo que falta al libro Λ es precisamente esta perspectiva unificadora de la substancialidad, a pesar de su busca de conexión del mundo; en verdad, Λ parece compartir todavía con el tratado de las *Categorías* el aislamiento del ser. En ambos hay metafísica, y mucha, pero metafísica regional: en uno, metafísica de lo sensible; en el otro, metafísica de lo no sensible. En ninguno hay la perspectiva de una metafísica general, precisamente aquella metafísica del ser en cuanto tal que la noción de *πρὸς ἓν λέγεσθαι* tornará en fin posible, a pesar de existir, en el libro Λ, la tentativa de conexión de las partes o regiones en un todo a partir del Primer Motor. No sorprende, por tanto, que Aristóteles ocupara su tiempo en hacer metafísicas regionales: era lo que tenía que hacer. Si la ciencia única del ser no es posible, quedan solamente ciencias parciales del ser: la física, la teología, la matemática, correspondiendo a cada una un apéndice metafísico en cuanto a las condiciones generales de validez y objetividad.

Para concluir, me gustaría resaltar que, aunque el problema del ser sea distinto del de la substancia, la solución al primero parece condicionar la solución al segundo. El ser se dice de muchos modos, uno de los cuales es la substancia, que es un género del ser, no cualquier género, sino el género primero, aquel al cual todos los demás hacen referencia. La dispersión del ser en las diferentes categorías, si no es domesticada, impide una metafísica general del ser; si no es domada, se puede apelar solamente al principio (platónico) de la *συναναίρεσις*, lo que instituye una precedencia, y en este sentido un todo, pero todavía no una unidad

---

22 Pienso que así se debe interpretar el pasaje, de otro modo críptico, de Λ I 1069a19-21: καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἡ οὐσία πρῶτον μέρος· καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς. καὶ οὕτως πρῶτον ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν.

principal. Una vez domesticada, sin embargo, por la noción de πρὸς ἓν λέγεσθαι, resurge la posibilidad de controlar el fenómeno del πολλαχῶς λέγεσθαι que rondaba indefectiblemente a las categorías —sino a todas, al menos a la primera y más importante, la categoría de la substancia—. Esto no quiere decir que la misma solución sea presentada para el ser y la substancia, sino tan sólo que ya no hay nada que impida una solución para la substancia, después de que el πρὸς ἓν λέγεσθαι moderó la dispersión categorial del ser. La *Metafísica* de Aristóteles puede ser vista, así lo pienso, como la tentativa de refrenar, dentro de la categoría de la substancia, la radicalidad del πολλαχῶς λέγεσθαι, después de haber adoptado no una unidad genérica, abandonada para siempre, sino una relación de significación focal, relación que hace renacer de las cenizas el proyecto de una ciencia única del ser. ¿Es esto un retorno al platonismo? Claramente no; se trata más bien del desdoblamiento consecuente de una metafísica que, teniendo como escena inaugural la dispersión originaria del ser, nace para siempre fuera del diapasón platónico, pero que no está exenta de dificultades y aporías.



## **Dispersión categorial y metafísica en Aristóteles**

**Resumen.** *Si consideramos la declaración de la Ética Eudemia I 8. Aristóteles parece estar lejos de la metafísica pues, habiendo adoptado una tesis sobre la dispersión originaria del ser en las diferentes categorías, no tenía cómo pensar una ciencia única del ser, ya que, según parece, aún no había aplicado al ser una noción de unidad focal de la significación, que fue concebida, justamente en la EE, para explicar el fenómeno de la amistad. Cuando el pros hen legesthai sea aplicado al ser, entonces será posible una metafísica o ciencia única del ser por fuera del diapason platónico. Hasta ese momento, sin embargo, Aristóteles se encuentra sin metafísica. En este artículo, procuro investigar a qué se parece tal período de desencanto metafísico de Aristóteles y qué huellas nos dejó, eventualmente, de esta época.*

**Palabras clave:** Aristóteles, ser, metafísica, categorías.

## **Categorical Dispersion and Aristotelian Metaphysics**

**Summary.** *If we consider Eudemian Ethics I 8. Aristotle seems to be far from a metaphysic reflection since, having accepted the thesis of originary dispersion of Being in different categories, he does not find how to think of a unique science of Being, a notion of focal unity of meaning, invented precisely in Eudemian Ethics in order to explain the phenomenon of friendship. When the pros hen legesthai is applied to Being, then a metaphysics or unique science of Being different of Plato's tuning fork will be possible. So, at this time, Aristotle had no metaphysics. In this article I would like to reconstruct the image of this period of Aristotelian disenchantment with metaphysics and I eventually try to find the remaining traces of this time.*

**Key Words:** Aristotle, Being, metaphysics, categories.