

**UNIVERSIDAD DE SEVILLA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**UNA INTERPRETACIÓN ACERCA DEL  
CONCEPTO DE SUSTANCIA EN  
ARISTÓTELES.**

Trabajo de Fin de Grado

Grado en Filosofía

Presentado por Santiago Granado García

Dirigido por Prof. Dr. Don Jesús Francisco de Garay Suárez-Llanos

## **Resumen**

El estudio del ser o el estudio de la totalidad de las cosas que son y existen ha atravesado toda la historia de la Filosofía desde la Antigüedad hasta nuestros días. En este trabajo nos proponemos analizar el tratamiento que se da en Aristóteles teniendo como referencia fundamental el concepto de sustancia (*ousía*) expuesto en *Metafísica* VII y VIII. Para ello, nos serviremos de un análisis de la expresión «ciencia del ser» así como del Principio de No Contradicción expuestos en IV como deducción de la sustancia. Llegados a este punto, nos embarcaremos en los libros VII y VIII con el tratamiento de la sustancia sensible a través de los conceptos de materia y forma para luego concluir con la sustancia divina, a través del concepto de acto. Asimismo, la exposición general que aquí propondremos mostrará al lector una visión general tanto de la sustancia como de la Ontología aristotélica.

Palabras clave: Sustancia, materia, forma, ser, Principio de No Contradicción.

## **Abstract**

The study of being or the study of the totality of things that are and exist has spanned the entire history of Philosophy from Antiquity to the present day. In this work we propose to analyze the treatment given in Aristotle having as a fundamental reference the concept of substance (*ousía*) exposed in *Metaphysics* VII and VIII. For this, we will use an analysis of the expression "science of being" as well as the Principle of Non-Contradiction exposed in IV as a deduction of the substance. At this point, we will get into the books VII and VIII with the treatment of sensible substance through the concepts of matter and form, to conclude with the divine substance, through the concept of act. Likewise, the general exposition that we will propose here will show the reader an overview of both the substance and the Aristotelian Ontology.

Keywords: Substance, matter, Form, being, Principle of Non Contradiction

<b>I. Introducción. Aspectos generales del concepto de sustancia.....</b>	<b>5</b>
<b>II. La demostración de la sustancia en el libro IV de la Metafísica.....</b>	<b>6</b>
2.1. la metafísica como ciencia de la sustancia.....	9
2.1.1. El concepto de ciencia ( <i>episteme</i> ) de <i>Segundos Analíticos</i> .....	10
2.1.2. La problemática en cuanto al género de la ciencia del ser.....	12
2.1.3. Pluralidad de significados de ‘ser’.....	13
2.2. La exposición del Principio de No Contradicción.....	14
2.2.1. Los primeros principios. Noción de principio.....	14
2.2.2. El fenomenismo de Protágoras y otras filosofías preplatónicas.....	16
2.2.3. Los distintos planos utilizados en la refutación de los negadores del PNC.....	18
2.2.4. La sustancia como elemento vertebrador del conocimiento en general.....	25
<b>III. Tratamiento filosófico de la sustancia en Metafísica VII y VIII.....</b>	<b>26</b>
3.1. Los sentidos del ser.....	26
3.1.1. la sustancia en las categorías.....	28
3.2. la sustancia sensible.....	32
3.2.1. Los sentidos en los que la sustancia es primera.....	33
3.2.2. el sustrato o sujeto ( <i>hypokeimenon</i> ).....	37
3.2.3. la sustancia como esencia ( <i>tò te ti en einai</i> ).....	42
3.2.4. la forma es más sustancia que el compuesto.....	44
3.3. La conclusión lógica: El motor inmóvil.....	45
<b>IV. Conclusiones.....</b>	<b>47</b>
<b>V. Bibliografía.....</b>	<b>50</b>

**Índice de abreviaturas**

Met.: Metafísica

APos: Analíticos Posteriores

EN: Ética a Nicómaco

Fís.: Física

Top.: Tópicos

Cat.: Categorías

## **I. INTRODUCCIÓN. ASPECTOS GENERALES SOBRE EL CONCEPTO DE SUSTANCIA.**

El propósito de nuestro trabajo es mostrar el qué es la sustancia en la obra de Aristóteles, prestando especial atención a la exposición que hace en los libros VII y VIII, así como también el IV y XII, de la *Metafísica*. Para llevar a cabo esta ardua tarea, creemos conveniente tematizar algunos aspectos doctrinales de la obra de Aristóteles que, si bien no tratan la sustancia directamente, están relacionados con ella de un modo u otro. Para entender qué lugar ocupa este concepto en el corpus aristotélico es necesario exponer de forma sintética los aspectos concernientes a la génesis, unidad temática y edición de la obra *Metafísica*, así como el origen del término «Metafísica». Una vez realizada esta introducción nos embarcaremos en lo que propiamente es la sustancia, exponiendo primero su necesidad y demostración realizada en el libro IV, y saltando de éste a los libros VII y VIII. En estos libros se realiza el tratamiento de la sustancia sensible

Recientemente se ha traducido el término griego *ousía* por «entidad», término que posiblemente sea más correcto filológicamente (Calvo Martínez, 2014). No obstante, nos parece que en español no tiene el mismo campo semántico, ni parecido, al que tiene en la filosofía de Aristóteles. El término «entidad» en nuestro idioma se utiliza en contextos como *la entidad del club* en el caso de los equipos de fútbol o *la entidad bancaria*, en el caso de los bancos. Como vemos no tiene excesiva similitud con el uso de Aristóteles le da a *ousía*. Otra traducción que suele emplearse es por el término «esencia» (Garay, 2020), la cual nos parece más ajustada semánticamente. Sin embargo, tampoco vamos a utilizar esta traducción porque subraya demasiado la “forma” o el aspecto lógico del concepto. Así, cuando se dice “la esencia de la vida es el amor” o “en esencia, esto es absurdo” pareciera que se refiere únicamente a las partes espirituales o inmateriales de la realidad. Es por esto que en este trabajo vamos a emplear el término

«substancia» (García Yebra, 2020) o «sustancia» considerándolo más adecuado al campo semántico de *ousía*, debido a que a pesar de que Aristóteles considere más a la forma y a los elementos inmateriales como más sustanciales que los materiales, también considera, aunque en el primer sentido, al sustrato o *hypokeimenon*, que es lo que subyace debajo. Este significado queda incorporado más propiamente en el prefijo «sub-» de «substancia», indicando aquello que está debajo o que subyace. Aparte de esto, los usos en español como «este hombre no tiene sustancia» o «el potaje de garbanzos no tiene sustancia» reflejan mejor el significado de «ousía».

Como quiera que sea, la sustancia es uno de los conceptos fundamentales de la historia de la filosofía, así como de la filosofía aristotélica. Fruto de numerosas interpretaciones, ha sido desde hace un siglo despachado y desbancado (con cierta razón) por parte de las filosofías de nuestro tiempo, que se caracterizan más por subrayar las *relaciones* entre las cosas en lugar de su *sustancialidad*, o más bien, que las consideran tales cosas en virtud de sus relaciones con otras cosas, en lugar de apelar a una sustancia que tendrían por sí misma. Sin embargo, cualquier cosa que digamos quedará caricaturizada en unas pocas líneas, por lo que pedimos al lector cierta comprensión. Principalmente, es un concepto que ha viajado por diferentes vehículos a lo largo de la historia de las ideas, comenzando por los primeros aristotélicos, pasando por la Edad Media con *el comentador* Averroes en el mundo árabe y Santo Tomás de Aquino en el ámbito latino, son grandes ejemplos de cómo ha influido la obra metafísica de Aristóteles. Aunque quizás la filosofía que más cabe destacar en la Modernidad es el cartesianismo, teniendo a su creador y autor de cabecera René Descartes como baluarte en el uso y tratamiento del concepto de sustancia. Sin olvidarnos, por supuesto, del Idealismo kantiano ni del Idealismo absoluto hegeliano, los cuales receptionaron el concepto a su manera.

Son veinticuatro siglos lo que nos separan de la obra aristotélica y, sin embargo, aún no podemos escapar de su sombra dadas la cantidad de lecturas que se han hecho de ella, mas no es nuestro propósito aquí recoger en una clasificación rapsódica todas las lecturas que se han hecho de ella, sino que todo esto quede solamente como recordatorio al lector de la importancia de las ideas que aquí vamos a tratar. Dicho esto, es importante decir también que el desarrollo histórico de este concepto nos influye en nuestra mirada a la obra aristotélica. Como sabemos, no podemos situarnos en una especie espacio atemporal y científico en donde la Metafísica de Aristóteles se nos dé

ante los ojos como una célula a un biólogo, un átomo a un físico o una ley aritmética a un matemático. Los textos y las ideas contenidas en ellos dependen esencialmente de las interpretaciones que se han hecho posteriormente, queramos o no, esas interpretaciones forman parte de su naturaleza. Sin embargo, eso no significa que ellos no estén dotados de una objetividad, solo que la tienen desde un horizonte de comprensión determinado el cual no podemos eludir. Es precisamente por eso, por cómo se nos objeta el texto de la *Metafísica*, y más concretamente el concepto de sustancia en la actualidad, por lo que hemos decidido hacer una lectura. Ni que decir tiene, que siendo este trabajo un Trabajo fin de estudios, enfocado al aprendizaje del alumno, creemos que una exposición de un concepto tan clásico como el de sustancia encuadrado en la *Metafísica*, cumplirá con creces el objetivo pedagógico.

Como ya hemos dicho, la *Metafísica* es un libro clásico de la Historia de la filosofía que ha llevado y sigue llevando a numerosas interpretaciones. No solamente el contenido del texto sino la forma del texto ha sido discutida desde hace un siglo hacia aquí, concretamente desde que se supo que fue Andrónico de Rodas el que clasificó y ordenó el *corpus* aristotélico en el siglo I antes de nuestra era. Durante el periodo medieval la unidad de la obra metafísica no fue discutida, solamente se interpretaba dogmáticamente, de una forma u otra como podemos ver en Santo Tomás o en el propio Francisco Suárez, quien cuenta con un resumen al principio de sus *Disputaciones Metafísicas*, hasta llegar al desarrollo de la Filología como ciencia en el siglo XIX. Podemos mencionar sumariamente dos lecturas principales a considerar de la *Metafísica*.<sup>1</sup>

W. Jaeger y su escuela son los principales filólogos que sostienen la pluralidad temática de los diferentes libros de la *Metafísica*, tesis que enfatiza la pluralidad y desconexión de los libros que integran la obra, de manera que podrían estar agrupados de diferente forma o incluso en diferentes volúmenes siendo la agrupación de Andrónico un tanto parcial y arbitraria y por tanto dificultaría o llevaría a un imposible una lectura unitaria de la obra. Jaeger, viene a decir que los libros VII, VIII y IX formaban los tres primeros libros de una obra independiente. Su argumento es que la concepción que tenía Aristóteles de la *Metafísica* en su etapa de juventud era más bien

---

<sup>1</sup> Todos los datos pertenecientes a la concepción de la sustancia en la historia de la filosofía proceden de Robinson, Howard, "Substance", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/substance/>>.

como una especie de Teología, muy influida por la Academia platónica y es la que se dejaría ver en los libros I, II y XII, por ejemplo. Por el contrario, en su etapa madura, ya no comparte esa concepción y su proyecto es distinto y esos tres libros sobre la sustancia sensible no casan con el proyecto primero y simplemente fueron introducidos ahí debido a un caso de que se colara un papel por error entre los otros libros más antiguos en la ordenación que de la obra que hizo Andrónico de Rodas. (Jaeger, 1946) Tal es la acusación que sostiene Giovanni Reale en su *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles* aduciendo argumentos en favor de su unidad a través de conceptos como el de sustancia, así también el de sustancia suprasensible, por ejemplo. Reale se opone totalmente a la interpretación de Jaeger subrayando que sería imposible una lectura de la Metafísica sin tener en cuenta una unidad temática, a pesar de que también señala una cierta polimatía del texto, atribuido a la poliformidad de la filosofía aristotélica. Frente a estas dos posiciones, yo no tomaré partido tajantemente por ninguna de ellas, mas durante el trabajo tendré en cuenta los argumentos de ambas (Reale, 2019). A mi juicio, hay distintas posibles lecturas de la obra, no siendo por ello falsa la tesis de que se puedan leer libros salteadamente o en diferente orden. De todas formas, no es difícil de ver por la estructura de nuestro trabajo que sí tendemos a compartir en mayor medida una posición que sea capaz de armonizar los dos objetos de la metafísica, tanto el ser en general con la sustancia como primer significado, como la sustancia en general con la sustancia divina como primera en el ser. Como ya advierte Vigo, es perfectamente posible una interpretación conjunta de la mayor parte de los libros, así como una lectura con la sustancia como elemento vertebrador (Vigo y Vallejo, 2017: 465-467).

## **II. LA DEMOSTRACIÓN DE LA SUSTANCIA EN EL LIBRO IV DE LA METAFÍSICA**

Para comenzar con el tratamiento del concepto de sustancia tenemos que ceñirnos a la exposición que aparece en la *Metafísica*. Esto quiere decir que Aristóteles, antes de comenzar el estudio en sí de la sustancia, procede a realizar una demostración de la misma. Para realizar la demostración de que existen sustancias tenemos que centrarnos en el libro IV de la *Metafísica* fundamentalmente. Este libro no es uno más en la obra, sino que constituye los cimientos del edificio metafísico dado que trata de establecer el

principio de todos los principios, a saber, el Principio de No Contradicción (a partir de ahora, PNC). Esto es así porque consideramos el PNC como el suelo en el que se asienta la construcción filosófica aristotélica sobre el ser y la sustancia. Justificaremos la tesis de que es un concepto ineludible para comprender la filosofía aristotélica en general y la *usiología* en particular. Para no andarnos con rodeos, hemos de decir que el PNC implica indirectamente la demostración de que existe la sustancia, o mejor dicho, implica indemostradamente que existen sustancia. Además, la sustancia es el objeto principal de la Metafísica, ya que *lo que es* se dice en sentido fuerte y primero como sustancia (*Met.* IV 1, 1003b7-10)

Debido a esto, nos ocuparemos en la primera parte de este trabajo de la justificación de la existencia de la sustancia exponiendo el PNC como uno de los primeros principios de los que se ocuparía la Filosofía primera o la Ciencia metafísica.

## 2.1. La Metafísica como ciencia de la sustancia

Sin embargo, debemos entrar a comentar antes de entrar con el grueso de la argumentación de este libro IV y el PNC, la famosa cita en la que Aristóteles enuncia a la ciencia del ser en cuanto ser:

Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras, en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es (*Met.* IV 1, 1003a19-24)

Como vemos, este pasaje con el que comienza el libro IV de la *Metafísica* remueve algunas de las ideas más importantes del sistema aristotélico, incluso se podría decir que enuncia o elabora la Ontología como disciplina del saber, como ciencia<sup>2</sup>. Un término, *Ontología*, que no se acuña hasta el siglo XVII con Goclenius, y que significa «estudio del ser» (*ón*=«lo que es») (Vigo, 2014: 451), pero que sin embargo en su contenido ya está elaborada por Aristóteles. La Ontología es la soberana del resto de las ciencias y saberes porque es la que es primera en tanto que «se ocupa de las causas primeras y de los principios» (*Met.* 981b27-28) y podríamos decir que también última en tanto se ocupa de lo más universal. Ahora bien, para poder comprender qué quiere decir con que hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que es tenemos que atender a lo que

---

<sup>2</sup> Aunque Aristóteles no utilice el término Ontología o Metafísica, su significado histórico encaja perfectamente en la filosofía del estagirita. Así que, nosotros vamos a emplearlo indistintamente en los contextos donde su significado no altere las doctrinas que estamos exponiendo.

Aristóteles entiende por «ciencia» y por «ser». Como es típico en el estagirita, esta caracterización de la ciencia del ser como ciencia no está exenta de problemas doctrinales. Veamos ahora a qué nos referimos:

### 2.1.1. El concepto de ciencia (*episteme*) de *Segundos Analíticos*

1) En un conjunto de escritos ordenados bajo el nombre de *Órganon* en el cual se encuentran *Los primeros analíticos*, *Los Segundos analíticos*, *De Interpretatione*, *Categorías* y *Refutaciones Sofísticas* se ocupa Aristóteles de elaborar una lógica, así como tratar temas de dialéctica y de estudiar lo que es la ciencia (*episteme*). Fundamentalmente la obra que más nos interesa es *Los Segundos Analíticos*, dado que es en este tratado donde podemos observar lo que Aristóteles entiende por ciencia (*episteme*). Ésta es básicamente un sistema de enunciados que son necesariamente verdaderos y que están relacionados entre sí causalmente. De esta forma, nos lo expone:

Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico y accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera. (...) Si, pues, el saber es como estipulamos, es necesario también que la ciencia demostrativa se base en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión. (*APos* I 2, 71b9-12 y 22-24)

Cuando conocemos algo es porque sabemos la causa de ese algo, el porqué de ese algo, así que conocer la *cosa* es conocer la *causa*. Este es el paradigma occidental de lo que es el conocimiento. Por tanto, la ciencia tiene que partir de esa base hacia la demostración. Será a partir de ella, cuando podamos decir que conocemos una cosa necesariamente porque solo puede haber demostración de lo que es necesario, jamás de lo que es accidental. A esta *demostración (apódexis)* la llama Aristóteles *silogismo científico* y las características de este silogismo científico, como ya nos dice Ar son cuatro, a saber: 1. Las premisas en las que se basa el silogismo científico han de ser verdaderas; 2. Las premisas tienen que ser inmediatas o primeras; 3. Las premisas han de ser más conocidas que la conclusión y anteriores a ella en el plano de la fundamentación y 4. Las premisas tienen que ser causa de la conclusión. De esto último se deduce que solo se puede tener conocimiento de lo que se conocen sus causas. Estos requisitos de científicidad no son formales, es decir, no remiten a la validez del silogismo, ya que bien podría darse el caso de un silogismo válido y que fuese falso,

sino que se necesitan requisitos materiales para poder juzgar si algo es o no conocimiento científico<sup>3</sup> (Vigo y Vallejo, 2017: 356-358).

Pues bien, una vez enumerados los requisitos de cientificidad de los argumentos, nos corresponde tratar de dilucidar de dónde parten esas demostraciones, cuáles son esos principios a los que se refiere. Fundamentalmente, se pueden clasificar en dos tipos de principios: por un lado, se encuentran los principios inmediatos de razonamiento: este tipo de principio «es una tesis que no es posible demostrar ni es necesario que tenga <presente> el que va a aprender algo» (*APos* 72a15-17). Ejemplos de estos principios son el Principio de No Contradicción o el principio de Tercio Excluido, los cuales son de máxima universalidad y que son trascendentales a todo conocimiento y de los que nos ocuparemos más adelante. El otro tipo de principios son los que Aristóteles denomina *hipótesis* y *definiciones*. La diferencia entre ambas la sitúa en la determinación del enunciado, así «cuando digo que algo existe o no existe, es una hipótesis; sin esa <indeterminación>, sería una definición» (*APos* 72a20-21). Por ejemplo, si el matemático dice que los triángulos son figuras de tres lados los cuales tienen tres ángulos que han de sumar 180°, se está dando una definición. En cambio, una hipótesis sería si existen triángulos o no (no sé si el ejemplo es válido, pero podríamos cambiarlo). Tal y como desarrolla Aristóteles la argumentación en *APos*, podemos decir que esas definiciones e hipótesis, esas *tesis*, están integradas en la unidad de cada ciencia y constituyen los principios propios de cada ciencia. Esta unidad, la cual es necesaria para la existencia de la ciencia, viene dada por el género (*génos*), que es una clase natural de cosas de las que se ocupa cada ciencia y que constituye una región de lo que es fundando así el objeto propio de cada ciencia, de modo que todas las cosas que se dan en sí estarían encuadradas en los géneros (*APos* 75a28-31).

Por tanto, diríamos que los géneros forman parte de las ciencias y en cierto modo las constituyen siendo a su vez irreductibles unos a otros, teniendo sus propios principios, así, «la demostración aritmética siempre tiene su género, acerca del cual es la demostración, y de manera semejante las otras». El estagirita considera al género como una parte de la demostración junto con los axiomas y la conclusión. (*APos* I 7 75b27-43). Un ejemplo muy famoso de género es «animal», que abarca a todos los seres que

---

<sup>3</sup> Naturalmente, cuando utilizamos el término “ciencia” o algún otro que se diga por referencia a la ciencia, nos estamos refiriendo al concepto aristotélico. Esta advertencia es necesaria debido a que el concepto de ciencia antiguo, y en especial el aristotélico, es muy distinto del que aparece en la época moderna y contemporánea.

tienen movimiento propio, que están *animados*,<sup>4</sup> y que forma parte de la definición de cada uno de ellos porque como sabemos, las definiciones están formadas por género y especie, hasta llegar a los individuos concretos; así cuando se dice que hombre es «animal racional» se da el género al que pertenece más la diferencia específica que solamente es común a los hombres. De esta forma, la estructura de la definición nos permite definir todas las realidades desde las más generales hasta las más específicas, dado que las especies a su vez actúan como géneros de especies más últimas o cercanas a los individuos singulares.

Pues bien, lo que cabe preguntarse ahora es, ¿qué relación mantienen todas esas cosas que caen bajo cada género? ¿qué relación tienen los hombres con los caballos en tanto que animales? El estagirita nos responde en el tratado de *Categorías*, I desarrollando los conceptos de *sinonimia* y *homonimia*. La sinonimia se caracteriza por ser una relación de igualdad de significado entre distintas cosas sin que tengan el mismo nombre, mientras que la homonimia es todo lo contrario, cosas que poseen el mismo nombre, pero que tienen distinto origen y significado. La relación de sinonimia es la que poseen las especies que caen bajo un mismo género, por tanto, «hombre» y «caballo» comparten significado en tanto en cuanto ambos son seres que poseen movimiento propio, mientras que la relación de homonimia se podría dar entre «banco» entendido como entidad financiera y «banco» como objeto que sirve para sentarse.

### 2.1.2. *La problemática en cuanto al género de la ciencia del ser*

2) Llegados a este punto, y a la luz de la argumentación expuesta por Aristóteles en *APos*, cabría afirmar que «lo que es» o el *ser* es un género, porque hay una ciencia de ello y además también se podría decir que es común a una multiplicidad de cosas (a todas las cosas, ciertamente). No obstante, nos percatamos de que esto se torna imposible, porque si pensamos en «*lo que es*», no parece que cumpla las condiciones de una ciencia porque no tiene un objeto propio, no constituye un género, porque no parece que se dé la relación de sinonimia entre las realidades que caen bajo «lo que es», dado que *es* tanto una función matemática como un rinoceronte, así como también *es* Don Quijote de la Mancha. ¿cómo podría haber un género que englobase estas cosas tan dispares, al modo en el que «animal» puede abarcar todas las especies que caen bajo él?

---

<sup>4</sup> Aristóteles elabora su concepto de Alma a partir de esta idea, es decir, los que tienen alma son los que tienen movimiento propio. Esto hace que no reduzca el alma a los humanos, clasificando hasta tres especies de alma: sensitiva, apetitiva y racional. (Vigo y Vallejo, 2017: 434)

Esta aporía a la que hemos llegado ya la ha encontrado Aristóteles en el libro III de la *Metafísica*:

Pero, sin embargo, no es posible que «uno» y «lo que es» sean géneros de las cosas que son. En efecto, de una parte, es necesario que las diferencias de cada género sean y que cada una de ellas sea una; pero, de otra parte, ni las especies del género ni el género sin sus especies pueden predicarse de las diferencias propias, de modo que si «uno» o «lo que es» fueran géneros, ninguna diferencia sería una ni algo que es (*Met.* III 3, 998b22-28)

De esta forma y a esta altura de la exposición parece frustrada la pretensión del estagirita de fundar una ciencia de lo que es en tanto que es, dado que no parece posible que tenga como objeto propio un género por su pretensión también de universalidad. Sin embargo, quizás podamos ofrecer una solución viable para esta aporía, y es que en *Metafísica* IV, 2, nos ofrece un nuevo modelo de significación que amplía o modifica el ofrecido en *Categorías* I de la homonimia y la sinonimia, el cual G.L. Owen denominó como *focal meaning* (Owen, 1960). Este nuevo modelo soluciona esta aporía porque interpreta que *ser* no es unívoco ni tampoco equívoco, sino análogo. De esta forma,

La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia sino que, al igual que ‘sano’ se dice en todos los casos en relación con la salud — de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de salud, de lo otro porque ésta se da en ello—(...) así también ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas (se dice que son) por ser entidades, de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad (*Met.* 1003a34-b9)

### 2.1.3. Pluralidad de significados de «ser»

3) Esta nueva forma de relación *pròs hén* entre todos los sentidos de *lo que es*<sup>5</sup> modifica sustancialmente la doctrina expuesta en *Segundos Analíticos*, porque ahora hay que afirmar que la sustancia constituye un ámbito de significación, una especie de género, ampliando así la noción que exponía Aristóteles en otros textos, de modo que «contemplar todas las especies del Ente en cuanto ente, y las especies de las especies, es propio de una ciencia genéricamente una» (*Met.* 1003b21-23), dado que hay una

---

<sup>5</sup> Aristóteles expone también los sentidos de «ser» en *Metafísica* V 7 con una clasificación distinta, de la que luego nos ocuparemos en el capítulo sobre la sustancia sensible

relación intermedia entre la homonimia o equivocidad y la sinonimia. Y el primer significado de este tipo de relación es la sustancia<sup>6</sup>, la cual se constituye como el punto central sobre el pivota la ciencia del ser, y así todas las demás ciencias en tanto en cuanto es ontológicamente primera (Vigo, 2006: 57) frente a las otras formas de ser que son los accidentes. Por tanto, lo que está queriendo decir aquí Aristóteles es que las relaciones entre «ser» y sus diferentes significados son relaciones reales, ontológicas, no meramente lingüísticas o de nombre. (Vigo y Vallejo, 2014: 456). Este pasaje, expresa de forma nítida una de las distinciones fundamentales de la ontología de la Metafísica aristotélica, a saber, la distinción sustancia-accidente, que desarrollaremos más adelante.

Ahora bien, hay algo de lo que el estagirita tiene que ocuparse antes de proseguir con la exposición de qué sea la sustancia. Como ya vimos en el tratamiento del concepto de ciencia que hace en sus escritos del *Órganon*, la ciencia se ocupa de tres cuestiones fundamentalmente: 1) para comenzar el tratamiento del objeto de la ciencia primero hay que aclarar y conocer los principios primeros que están a la base de cada ciencia, aquellos que todos los objetos que se encuentran bajo el género comparten (Reeve, 2000: 184) 2) la demostración del género, que sería la región del ente la cual establece su existencia y 3) las afecciones en sí, es decir, las categorías (*APos* 76b12-16). De manera que nos anuncia el plan que vamos a seguir a partir de ahora.

## **2.2. La exposición del Principio de No Contradicción**

Después de las dificultades que hemos atravesado para comprobar la viabilidad de la ciencia del ser, nos disponemos ahora a demostrar sus principios, porque «conviene, en efecto, acercarse al estudio de estos temas teniendo ya un conocimiento previo (de los principios), en vez adquirirlo cuando ya se están estudiando» (*Met.* 1005b3-6)

Así que, a esta altura de la exposición nos toca ocuparnos de algunos de los primeros principios de la ciencia del ser, a saber, el Principio de No Contradicción, PNC a partir de ahora, tratando de manera breve el Principio de Tercio Excluido. Como ya hemos advertido, en todas las ciencias hay principios propios y principios que son comunes a todas las ciencias. Sin embargo, para la ciencia del ser, los principios que se pueden considerar comunes a todas las ciencias son sus principios propios, porque como ya se ha dicho «se trata de buscar los principios de las cosas que son, en tanto que cosas que

---

<sup>6</sup> Como ya advertimos en la introducción del trabajo, traducimos el término «ousía» por «sustancia» a pesar de que empleemos citas de la Metafísica traducidas por Tomás Calvo Martínez

son» (*Met.* VI 1 1025b1-2) frente a las otras ciencias que se ocupan de una región de lo que es «al estar circunscritas a algo de lo que es, es decir, a un cierto género» (*Met.* 1025b7-8). Es decir, solo la ciencia del ser se ocupa del qué-es, las demás solo se ocupan de los géneros «tomándolo como punto de partida» (*Met.* IV 1025b 10-11)

### 2.2.1. Los primeros principios. Noción de principio.

Para comenzar por los prolegómenos de la cuestión, veamos qué entiende Aristóteles por «causa» y «principio», ya que es de vital importancia acudir a las definiciones para desglosar a qué se refiere cuando define la metafísica como el «conocimiento de las causas y principios supremos» (*Met.* I, 1-2). El estagirita, como acostumbra en sus definiciones, nos ofrece varios sentidos tanto de principio (*arché*) como de causa (*Aítion*) diciendo de modo general que «todas las causas son principios»<sup>7</sup>:

(1) el extremo de una cosa a partir del cual puede uno comenzar a moverse: por ejemplo, éste es el principio de la longitud y del recorrido desde este lado, pero desde el lado opuesto es otro; (2) aquello a partir de lo cual cada cosa puede realizarse mejor: a veces, por ejemplo, ha de comenzarse a aprender, no por lo primero, es decir, no por el principio del asunto, sino desde donde sea más fácil aprender; (3) y lo primero a partir de lo cual se hace algo, siendo aquello inmanente (en esto): por ejemplo, así es la quilla principio del navío y los cimientos lo son de la casa, y hay quienes piensan que de los animales lo es el corazón, otros que el cerebro y otros que cualquier otra parte semejante, sea la que sea; (4) y lo primero a partir de lo cual se hace algo, no siendo aquello inmanente (en esto), es decir, de donde naturalmente se originan el movimiento y el cambio: el hijo, por ejemplo, tiene su principio en el padre y la madre, y la guerra en la ofensa; (5) y aquello por cuya voluntad se mueve lo que es movido y cambia lo que es cambiado: así, se dice que son principios, en las ciudades, las magistraturas, las autoridades, las monarquías y las tiranías, y también las artes y de éstas, muy especialmente, las rectoras.. (6) Además, se dice también que es principio (de una cosa) lo primero a partir de lo cual la cosa resulta cognoscible, por ejemplo, las premisas lo son de las demostraciones”. (*Met.* V 1, 1012b34-1113a23)

El desglose de la noción de *principio* tiene hasta 6 sentidos diferentes, siendo el último el que más nos interesa por ser al que se refiere cuando llama al PNC Principio de No Contradicción. Sin embargo, la parte de esta definición más interesante la da al final de todos los sentidos, cuando da la definición que aúna todos los principios, que es «ser lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce, o se conoce» (*Met.* 1013a18).

<sup>7</sup> Esto no es exactamente así, ya que hay un sentido de principio que no es causa, a saber: “*el extremo de una cosa a partir del cual uno puede comenzar a moverse*” (*Met.* V 1, 1012b34-35)

Los principios, se clasifican en dos tipos: los extrínsecos e intrínsecos, añadiendo una lista de los que se consideran principios que son a saber, «la naturaleza y el elemento, el pensamiento y la voluntad, la substancia y el para qué» (*Met.* 1013a21). Por otro lado, es obligado también citar los distintos sentidos que da de «causa», que a pesar de que ambos compartan la mayor parte del campo semántico, hay diferencias sutiles que hay que señalar, como, por ejemplo, *causa* lleva en su significado la idea de *influjo*; mientras que *principio* implica lo que es primero y prioritario. En ocasiones se considera el principio más amplio, como se ve en la primera definición de principio, y otras veces es la causa la que comporta mayor generalidad, así dice Aristóteles que no todos los principios son causas sino solamente las primeras causas (Calvo Martínez, 2014: 210-212).

No obstante, la noción de *causa* juega un papel fundamental en la Metafísica y en el resto de la obra, como ya hemos mencionado anteriormente en el caso de las premisas como causas de la conclusión. En este contexto de sus primeras obras Aristóteles elabora una teoría de las causas, distinguiendo cuatro sentidos de causa dignos de analizar por las consecuencias *históricas*<sup>8</sup> que tienen. Pretendemos hacer una exposición más detallada cuando lleguemos a la exposición de la sustancia sensible, de manera que nos bastará aquí con mencionar los sentidos de causa, a saber, 1) «aquello de lo cual se hace algo, siendo inmanente en ese algo: 2) «La forma y modelo, es decir, la definición y la esencia y los géneros de ésta», 3) «aquello de donde proviene el inicio del cambio y del reposo y 4) «además está la causa entendida como fin» (*Met.* 1013a24-32). Estas cuatro causas han sido denominadas por la tradición posterior como causa material, causa formal, causa eficiente y causa final. Las dos primeras son intrínsecas a la sustancia, es decir, la conforman siendo la materia (*hylé*) y la forma (*morfé* o *eidos*) de los compuestos (*synolon*). Por ejemplo, el acero es la materia de la espada y la figura de espada, alargada con empuñadura, etc. es la forma. En cambio, en el caso de las dos siguientes, que son la eficiente y la final, son extrínsecas, lo que quiere decir que actúan

---

<sup>8</sup> Históricas en dos sentidos: por un lado, mediante la teoría de las cuatro causas podríamos afirmar que Aristóteles funda la Historia de la filosofía, como disciplina propia de la Filosofía. Al elaborar esta teoría, trata de justificarse doctrinalmente intentando extrapolarla a los filósofos anteriores a él, de forma que ya estaría *in duce* expuesta en la tradición. Y por otro lado, esta forma de hacer filosofía justificando sus propias tesis como si ya estuvieran de algún modo en las filosofías anteriores ha influido enormemente en la Historia de la filosofía, teniendo como máximo exponente a Hegel (Vigo y Vallejo, 2017: 450) y en la actualidad a Gustavo Bueno (Bueno, 1972).

desde fuera del objeto: eficiente sería el herrero que blinda la espada y la final sería el fin de luchar o matar al enemigo, el para qué está construida esa espada (*Met. I*)

### 2.2.2. *El fenomenismo de Protágoras y otras filosofías preplatónicas*

Para comprender la argumentación que ejercita Aristóteles a lo largo de este libro IV conviene aclarar algunas posiciones *contra* las que se sitúan sus tesis<sup>9</sup>. Como sabemos, todas las filosofías están relacionadas y dependientes unas con otras, ya sea para afirmar sus tesis o para negarlas, y el caso de Aristóteles no puede ser diferente. Debido a su formación en la Academia platónica, hereda las discusiones sobre el *ser, lo uno*, si son unívocos o no, si son sustancias o no, cuestiones sobre el movimiento, así como éticas, retóricas o políticas. Naturalmente no es objeto de nuestro trabajo señalar todas las continuidades que se dan entre la filosofía platónica y anterior con Aristóteles, pero sí nos parece esencial hacer una breve exposición de algunas doctrinas contra las que reacciona Aristóteles en este Libro IV, fundamentalmente el llamado Fenomenismo de Protágoras y la doctrina del *Todo fluye (panta rei)* atribuida a Heráclito. (Kirk y Raven, 2014)

Como sabemos, Protágoras era uno de los primeros sofistas y uno de los más reconocidos. Platón, en su diálogo homónimo, lo presenta siendo mayor que Sócrates y como autor de una doctrina entorno a la virtud y con el concepto de *nomos* como principal en su argumentación. No obstante, la aparición de este personaje que más nos interesa aquí se encuentra en el diálogo *Teeteto*, dado que es donde se expone claramente su doctrina sobre la epistemología y las consecuencias que de ella se derivan. (Vigo y Vallejo, 2017: 74-75)

En primer lugar, Protágoras se presenta como defensor de una doctrina relativista con la famosa sentencia «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en tanto que no son» (Platón, *Teet.* 152a2-4). Ahora bien, hay que averiguar a qué se refiere aquí «hombre», si al hombre en general, o a este o aquel hombre particular. La interpretación que ha tenido más influencia es la de

---

<sup>9</sup> Como ya indicamos anteriormente con respecto a los sentidos del ser, Aristóteles reacciona contra las dos doctrinas preplatónicas más famosas de la Antigüedad, a saber, la que sostiene la univocidad del ser que niega el movimiento y la que niega la existencia de seres propiamente dichos, sosteniendo que todo es cambio y nada hay en la realidad que permanezca. Éstas son las de los eléatas, con Parménides como autor principal y las de los heraclíteos, con Heráclito como autor referencia. Frente a estas dos posiciones, Aristóteles se sitúa con su doctrina de los sentidos del ser y de la potencia y el acto como superador del problema del ser y por ende el del movimiento. (Vigo y Vallejo, 2017: 2)

Platón y Aristóteles, que han presentado la teoría de Protágoras como un relativismo en referencia a las cosas que son en general, y no solamente a las cosas que son en relación con las cosas humanas.

De manera que el relativismo de Protágoras «se fundamenta en (a) una teoría del saber como percepción y (b) en una ontología heraclítica, que disuelven entre ambas el conocimiento de cualquier entidad en un conjunto de cualidades sensibles» (Vigo y Vallejo, 2017: 73-74). Esta ontología se basa en la verdad de que no hay identidades fijas y permanentes en la realidad, enfatizando el movimiento constante y la mezcla de unas cosas con otras. Así Platón atribuye a Heráclito que «todas las cosas se mueven y nada está quieto y comparando las cosas existentes con la corriente de un río dice que no te podrías sumergir dos veces en el mismo río» (Platón, *Crátilo*: 402a)<sup>10</sup>.

Teniendo en cuenta esta ontología de base, Protágoras se centraría en las cualidades accidentales de las cosas y olvidaría las cosas en sí mismas, interpretando la realidad desde el subjetivismo relativista al que conduce la percepción de los fenómenos por parte de los hombres. De forma que «los que dicen tal eliminan la sustancia, es decir, la esencia. Necesariamente, en efecto, han de afirmar que todas las cosas suceden accidentalmente, y que no existe aquello precisamente en que consiste ser-hombre o ser-animal» (*Met.* 1007a21-23)<sup>11</sup>

### 2.2.3. Los distintos planos utilizados en la refutación de los negadores del PNC

Como acabamos de ver, antes de relacionar el PNC con la sustancia y con lo real Aristóteles elabora una argumentación centrándose en los significados que se dan en plano lingüístico porque «el punto de partida consiste, no en pedir al otro que diga que algo es o no es (tal proceder se consideraría inmediatamente como petición de principio), sino que *diga algo que tenga significado* para sí mismo y para el otro» (*Met.* 1006a18-22)

---

<sup>10</sup> Hay que advertir aquí que la interpretación platónica y aristotélica de la doctrina de Heráclito como un cambio constante sin que haya ninguna identidad fija en la realidad, es exagerada y deformadora de su pensamiento. (Kirk y Raven, 2014: 264).

<sup>11</sup> En este pasaje, como nos indica acertadamente Jesús de Garay, Tomás Calvo traduce “ser-hombre” y no “esencia del hombre” como lo hace García Yebra, debido a que Aristóteles se encuentra aquí en el plano de los significados y no en el científico de las sustancias y esencias. (De Garay, 2020: 55). Esta apreciación que hace Garay parece que se basa en una distinción entre significados en el lenguaje popular y esencias científicas

De esta forma, en este punto de la argumentación Aristóteles establece la tesis de que al hablar, referimos ya a unos ciertos significados, el discurso implica necesariamente tales significados para poder desarrollarse. Como es natural, se podría argumentar desde el relativismo que como los significados de las palabras son ambiguos y convencionales, una misma palabra puede significar cosas diferentes, dándole cada uno el significado que considere oportuno, como diría Protágoras.

Aceptando esto, sin embargo, se puede admitir que «nada importa si se afirma que tiene más de un significado, con tal de que éstos sean limitados: bastaría, en efecto, con poner un nombre distinto para cada uno de los enunciados correspondientes» (*Met.* 1006a24-b2). Ahora bien, si vamos más allá en la argumentación, bien se podría decir que hay tantos significados como hombres, de manera que los significados podrían ser privados e infinitos. Cabría la posibilidad, de que cada individuo le diese un significado distinto a cada palabra o concepto. De esta forma, yo por «perro» no tendría por qué significar

Pues bien, esto tampoco es posible, ya que «es evidente que no sería posible un lenguaje significativo, pues no significar algo determinado es no significar nada<sup>12</sup>, y si los nombres carecen de significado, se suprime el diálogo con los demás y, en verdad, también consigo mismo» (*Ibid.* 1006b 6-10)

Es decir, no solamente imposibilitaría el habla o el lenguaje común, sino también el propio, lo que implica que no podría haber pensamiento. de esta forma, como bien argumenta Jesús de Garay:

Si nos mantenemos en el nivel del habla y del pensamiento, parece justificada la presuposición de unos mismos significados. La identidad de dichos significados y sus diferencias recíprocas se asientan por tanto sobre la base del lenguaje y el pensamiento. Sin una cierta identidad en las palabras y en los pensamientos no hay lenguaje ni pensamiento. La cuestión que queda abierta, sin embargo, es en qué medida esas identidades significativas remiten a algún tipo de identidades reales. No es una cuestión menor, pues si el PNC valiese solo para el lenguaje y el pensamiento -para la perspectiva del logos y no para la realidad, se trataría solamente de un axioma meramente instrumental, pero que no diría nada acerca de la realidad. Por lo tanto, carecería de ese supuesto carácter incondicionado del PNC para todo saber que Aristóteles defiende. Pues ese saber sería entonces solo un saber ficticio, válido para especular y hablar, pero no para afirmar algo acerca del mundo real. (De Garay, 2020: 61)

---

<sup>12</sup> Vemos como la indeterminación se identifica con la nada. Esta aporía se dará a la hora de proponer la materia primera.

Por eso, «el problema no está en si es posible que lo mismo sea y no sea hombre de palabra, sino realmente» (*Met.* IV 4, 1006b20-22) la cuestión de si estas identidades remiten o no a la realidad o se quedan en el plano lingüístico, se resuelve argumentando, que si se agotaran en el plano de la significación del logos hablado, no podría decirse nada con verdad o con falsedad. No obstante, no parece suficientemente fundamentada la apelación a una realidad independiente, como nos advierte Irwin,

Realists must allow the logical possibility of the truth of scepticism, since they take truth to consist in the correspondence of beliefs to some reality that is logically independent of them; this logical independence implies the logical possibility that all our beliefs are false, and therefore leaves logical room for the sceptical doubt to be correct. Any justification appealing to coherence between beliefs seems to leave room for sceptical doubt; and it has sometimes seemed that only beliefs immune to doubt could be reasonable foundations for realist claims. The search for beliefs immune to doubt leads naturally to a foundationalist conception of justification, according to which all inferential justification depends on beliefs that are non-inferentially justified and self-evident. (Irwin, 1987: 9)

Pero antes de continuar con la respuesta a la objeción al realismo y con las implicaciones realistas que posee el PNC, hay que detenerse en el análisis del discurso en general.

La distinción que está ya implícita en esta argumentación es la del discurso significativo y la del discurso dotado de verdad o falsedad, o lo que es lo mismo, entre el *Logos semantikós* y *Logos apophantikós* respectivamente. La diferencia entre ambos es que uno está incluido dentro de las especies del otro. Así, «todo discurso es significativo (*los semantikos*), no como instrumento, sino como se ha dicho, por convención. Pero no todo discurso es enunciativo, sino solo aquel al que le pertenece la verdad o la falsedad, pues lo les pertenece a todos sus tipos» (*DI*, 16b35-17a4). Del resto de tipos de discursos o *logos* le corresponde al estudio de la poética y de la retórica. Porque, como sabemos, existen los ruegos, las promesas o las órdenes u otros tipos de actos de habla que no son discursos que puedan ser susceptibles de ser verdaderos o falsos, lo que significa que el significado engloba muchas más situaciones que la apophántika, la que es propiamente científica<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Lo trataremos más adelante, pero ya podemos ver cómo los planos donde se va desarrollando la argumentación no tienen que ver con la ciencia, son más amplios. Esto invita a cuestionar esa afirmación de la Metafísica como ciencia de los primeros principios y causas, en tanto en cuanto, entra en contradicción con la noción de ciencia.

Ahora bien, ya sabemos que el origen del PNC no es el discurso científico, lógico, sino que ya se da en el discurso significativo corriente. No obstante, hay que preguntarse de dónde provienen esas unidades e identidades significativas, porque ya el propio Aristóteles dice sobre el que no tiene esa capacidad de captar los significados que «un individuo así, en tanto que tal, sería ya como un vegetal» (*Met.* IV 4, 1006a14-15).

La ausencia de capacidad para captar significados se encuentra ya un plano anterior al lenguaje, que sería el ámbito de la acción<sup>14</sup>. De manera que «son unos mismos y distintos significados los que se requieren para hablar y pensar. Pero la afirmación de que esos significados tienen su referencia en la realidad se realiza en la acción» (De Garay, 2020: 63). Justamente éste es el eslabón que nos falta para enlazar los dos planos de la realidad. Es este ahora el ámbito de la argumentación en el que se moverá Aristóteles cuando se pregunta:

¿por qué se va a Megara cuando piensa que debe ir, en vez de quedarse quieto? ¿y no se dirige, recién amanecido, a un pozo o a un precipicio, si llega el caso, sino que se muestra precavido, como que no piensa que caer en ellos es bueno y no bueno por igual? Es, pues, evidente que piensa que lo uno es mejor y lo otro no es mejor. Y si piensa esto, también pensará necesariamente que lo uno es hombre y lo otro no es hombre, y que lo uno es dulce y lo otro no es dulce. Desde luego, no procura y piensa todas las cosas indiferentemente cuando, creyendo que es mejor beber agua y ver a un hombre, al punto procura estas cosas. Y sin embargo, debería actuar de aquel modo si hombre y no-hombre, por igual, fueran lo mismo. (*Met.* 1008b13-24)

Sin duda alguna, la demostración de que esas identidades y diferencias se dan en el mundo, es que nos movemos de un sitio a otro con sentido. Se va a Megara y no se tira por un pozo porque *diferencia* unas cosas de otras. Esto es gracias a todo lo que tiene que ver con la sensibilidad, es por ello que en el lenguaje popular cuando uno va desorientado se dice que va como pollo sin cabeza. En efecto, nos referimos a esta facultad, presente ya en los animales, teniendo entre sus funciones o capacidades identificar signos que nos muestran el aspecto del objeto significado y que permiten dirigir nuestro movimiento. «De ahí que, careciendo de sensación no sería posible ni aprender ni comprender» (*De anima*, III 8, 432a8-10)

Pero, ¿no sería esto un argumento en favor de los que reducen los significados a la percepción? si no existen los seres animados, no puede haber cosas vistas, ni cosas

---

<sup>14</sup> El ámbito de la acción es estudiado por Aristóteles fundamentalmente en *Ética a Nicómaco* III, 1-5 y en *Acerca del alma* III, 7-11.

oídas, ni cosas olidas, etc, «Desde luego, es seguramente verdad que no existirían sensibles ni sensaciones, pero que si no hubiera sensación no existirían las cosas (que producen la sensación), es imposible» (*Ibid.* 1010b33-34). Precisamente esta es la asunción básica de la ontología aristotélica, a saber, el realismo. El hecho de suponer la existencia de esas cosas independientemente de que las sintamos<sup>15</sup> o no, porque es necesario que haya alguna causa de esas sensaciones. De manera que «la sensación no lo es de sí misma, sino que hay además algo distinto de la sensación que es necesariamente anterior a la sensación» (1010b34-35).

Hay multitud de situaciones cotidianas en las que se da la asunción de ciertos significados en la práctica esto: por ejemplo, cuando mi perra me ve abrir el frigorífico se dirige corriendo con expresión de hambrienta para ver si puede conseguir alguna comida. Sin embargo, cuando abro el grifo de la cocina se aleja unos metros porque le da miedo el agua. Esto ocurre porque sabe diferenciar unas cosas de otras. De manera que «el alma propia de los animales se define por dos potencias, la de discernir – actividad ésta que corresponde al pensamiento y a la sensación—y la de moverse con movimiento local» (*DA*, III 9, 432a15-16). Si no pudiera identificar y diferenciar unos significados de otros, no sabría qué es comida y qué no o qué es agua y que no interrumpiendo o entorpeciendo así su movimiento. Una vez más hay que recordar, que para este tipo de significados no es necesario ni el plano lingüístico, ni mucho menos el plano científico y apodíctico, el cual determina las esencias mediante definiciones. De manera que se podría decir, si se quiere, que mi perra ejercita el PNC. Como explica Jesús de Garay,

Los significados están ya en la percepción sensible que atiende solo a lo relevante. Hay infinidad de fenómenos que aparecen ante nosotros, pero solo atendemos a algunos de ellos que consideramos relevantes, significativos. No todo fenómeno es un signo. Un fenómeno se convierte en signo solo si es objeto de nuestra atención: solo percibimos los fenómenos significativos. Si carecen de significación, si son insignificantes, si no son signos de nada, sencillamente no los percibimos. También sucede a la inversa: la acción no se da entre fenómenos sino entre signos, entre fenómenos significativos. (De Garay, 2020: 66)

Por tanto, es la acción la que constituye la base en la que se asientan esos principios indemostrables, dado que la argumentación de Aristóteles en este Libro no es demostrativa porque del PNC no cabe demostración alguna, lo único que podemos

---

<sup>15</sup> Entiéndase que este «sintamos» no se refiere al sentimiento sino a la sensación.

hacer es *mostrar* mediante la refutación su necesidad desafiando a los que quieran negarlo, mostrando cómo caen en absurdos constantemente. Así, afirma Aristóteles que «el principio de la demostración no es demostración» (*Met*, IV 6, 1011<sup>a</sup>13-14). Esto tiene serias y profundísimas implicaciones, entre ellas la de que el PNC es el principio de toda ciencia, de todo conocimiento de toda *episteme*, constituyéndose así en el principio más firme de todos. Ahora estamos en condiciones de responder a la objeción escéptica que planteábamos a través de Irwin hace un momento, dado que la acción justifica el PNC, al no estar en el plano de la lógica, no cabe duda de la existencia de las cosas por ser necesarias para la acción, siendo mediante ésta que se determinan los significados.

Recapitulando, el PNC es el primer principio del conocimiento científico y de las demostraciones, «por naturaleza, él es principio también de todos los demás axiomas» (*Met*. 1005b33-34). Pero no solo de la ciencia, sino que lo es del discurso en general, de manera que el que quiera refutarlo basta con que «diga algo» (*Met*. 1006a13). Una vez aceptado como base y condición de posibilidad del discurso nos encontramos con que «el problema no está en si es posible que lo mismo sea y no sea hombre de palabra, sino realmente» (*Met*. 1006b20-22).

Al toparnos con el problema de las identidades reales vemos la dificultad de su demostración, de nuevo. No obstante, Aristóteles apunta al ámbito práctico, considerándolo la esfera donde se aúnan tanto el ámbito de los significados como el de las cosas, precisamente por relación al movimiento que requiere de que los animales tengamos la capacidad de diferenciar unas cosas de otras. Para refutar en este punto a los adversarios, plantea la cuestión absurda de que nadie «se dirige recién amanecido a un pozo o a un precipicio, si llega el caso, sino que se muestra precavido» (*Met*. 1008b15-17) porque es «evidente que piensa que lo uno es mejor y lo otro no es mejor» (*Met*. 1008b17-18).

Sin embargo, siguiendo a los protagóricos, aún es posible argumentar que esas identidades significativas solamente están en la sensibilidad, y, por tanto, tienen una existencia subjetiva o al menos circunscrita ya no a la percepción, sino a la sensación, de modo que «si solamente existe lo sensible, nada existiría si no existieran los seres animados, ya que no habría sensación» (*Met*. 1010b30-32).

Efectivamente, si no existen los seres animados, no puede haber cosas vistas, ni cosas oídas, ni cosas olidas, etc. «Desde luego, es seguramente verdad que no existirían sensibles ni sensaciones, pero que si no hubiera sensación no existirían las cosas (que producen la sensación), es imposible» (*Met.* 1010b33-34). Precisamente esta es la asunción básica de la ontología aristotélica, a saber, el realismo. El hecho de suponer la existencia de esas cosas independientemente de que las sintamos<sup>16</sup> o no, porque es necesario que haya alguna causa de esas sensaciones. De manera que «la sensación no lo es de sí misma, sino que hay además algo distinto de la sensación que es necesariamente anterior a la sensación» (*Met.* 1010b35-36)

Por último, hay una cuestión no de menor importancia y es, de nuevo, referente al estatuto de ciencia de la Metafísica. Ya hemos visto que la “demostración” del PNC no pertenece al ámbito del conocimiento científico, en el que se dan las demostraciones mediante silogismos. Más bien, la argumentación se ha ido desarrollando en un plano precientífico, en un plano dialéctico. Las características de la dialéctica son 1) que trata sobre cualquier cosa frente a la ciencia que ocupa de un género determinado, 2) se basa en la opinión (*endoxa*) sin establecer verdades apodícticas. En este sentido, nos dice Jesús de Garay,

La racionalidad de la acción está en el terreno de la opinión (doxa). La premura y finitud de la acción no permite más. Pueden ser creencias muy firmes, certezas por las que alguien pone en juego su vida (como evitar un precipicio), pero creencias al fin y al cabo. La acción se mueve en el ámbito de las endoxa, las opiniones establecidas, y de lo verosímil. (De Garay, 2020: 65)

Partiendo de premisas probables, el silogismo dialéctico (el propio de la dialéctica) tampoco se ha de confundir con el silogismo retórico o erístico. Y 3) la dialéctica opera en un ámbito de disputa, de diálogo, frente a la ciencia que se movería en un ámbito más cerrado o tendente al monólogo. (Vigo y Vallejo, 2014: 376) De ahí que también Terence Irwin diga que la ciencia no puede demostrar sus principios

We might suppose, then, that even if Aristotle is wrong about dialectic, that does not matter much, because the task of finding objective first principles and showing that we have found them really belongs to demonstrative science. But this solution fails: for it is not clear how Aristotle can show that any discipline meets the conditions he imposes on scientific knowledge. Each Aristotelian science must assume, but cannot prove, the objective truth of its own first principles, and apparently no scientific argument can show that the principles themselves are objectively true. (Irwin, 1987:10).

---

<sup>16</sup> Entiéndase que este «sintamos» no se refiere al sentimiento sino a la sensación.

Parece pues, que nos quedan dos posibilidades interpretativas cuando se refiere Aristóteles a la ciencia del ser como “ciencia”: 1) podemos aceptar la denominación reformando el concepto de ciencia y tomándolo en sentido amplio y no muy estricto. De esta forma, la Filosofía primera sería una ciencia en sentido débil o derivado por poseer algunas características del concepto de ciencia en sentido estricto. 2) Aristóteles está cayendo en contradicción al denominar la Filosofía primera como ciencia, por dos motivos principalmente, a) el primero es el que antes sugerimos, a saber, el ser y sus atributos no pueden ser considerados un género y la relación entre las cosas que se dicen que son, a pesar de haber propuesto el *significado focal* (Owen, 1960) como solución intermedia entre la sinonimia y homonimia, no parece suficiente para que se pueda considerar un género. Y b) es el motivo que acabamos de exponer justo arriba, a saber, al tener como objeto de estudio los primeros principios indemostrables, ha de servirse o situarse en el ámbito de la opinión y de lo probable, en definitiva, de la dialéctica, con la imposibilidad de aplicar silogismos científicos y demostraciones en el sentido apodíctico y científico en el que lo hacen las demás ciencias que se ocupan de partes de lo que es como la aritmética o la geometría.

#### **2.2.4. La sustancia como elemento vertebrador del conocimiento en general**

Como quiera que sea, Aristóteles ya apunta en la refutación de los negadores del PNC a una ontología basada en dos conceptos fundamentalmente: sustancia-accidente. De esta forma, la formulación del PNC es muy sugerente: «es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido». (*Met.* IV 3, 1005b18-20). Es decir, el primer «lo mismo» se refiere a los accidentes y el segundo se refiere a la sustancia, es decir, a las identidades que hay en la realidad. La deducción de la sustancia será el ariete que utilizará contra las posiciones relativistas y escépticas. Además de la introducción del concepto de sustancia, también añade el matiz temporal de «a la vez», lo que implica que es consciente que lo que es, esto es, la sustancia no es algo fijo e inmóvil sino que puede ser en un momento de una manera y en otro momento de otra, es por eso que tratará los conceptos de Potencia y Acto en el libro IX para explicar el movimiento. De esta forma lo adelanta ya en este libro IV:

Además, si todas las contradicciones fueran verdaderas a la vez del mismo sujeto, es evidente que todas las cosas serán una sola. La misma cosa sería, en efecto, trirreme y muro y hombre, si es que un predicado cualquiera puede afirmarse o negarse de todo, como sucede necesariamente a los que afirman la doctrina de Protágoras. En efecto, si a alguien le parece

que el hombre no es trirreme, evidentemente no es trirreme y, por tanto, también lo es, supuesto que la contradicción es verdadera. Y resulta lo de Anaxágoras: todas las cosas confundidas, y, por tanto, nada existe verdaderamente. Parecen, ciertamente, hablar de lo indeterminado, y aunque creen que se refieren a lo que es, hablan acerca de lo que no es: lo que es potencialmente y no plenamente actualizado es, desde luego, lo indeterminado (*Met.* IV, 1007b18-23)

Como señala el estagirita en este pasaje, los que niegan que haya identidades en la realidad les ocurre que terminan por afirmar contradicciones, piensan que todo está en todo a la vez. Si esto es así, cualquier cosa se podría afirmar que es y que no es, siendo la contradicción válida. Las consecuencias de estos planteamientos es la confusión de todo con todo y el hecho de no poder diferenciar nada. Pues, si no se puede afirmar o negar acerca de nada, no habría diferencias y todas las diferencias estarían a la vez en todo, quedando reducido a una sola cosa. Sin embargo, hay que admitir que «sus afirmaciones son correctas, si bien en cierto modo les falta conocimiento» (*Met.* 1009a31-32). «Pues la misma cosa puede ser los contrarios en potencia, pero no en estado de plena actualización. Además, a éstos les pediremos que acepten que, entre las cosas que son, hay cierta entidad de otro tipo en la que no se da en absoluto ni movimiento ni corrupción ni generación» (*Met.* 1009a34-38)

Por tanto, la solución de la aporía requiere de la introducción de dos sentidos de ser que son lo que es en potencia y lo que es en acto. En potencia, pueden ser todas las cosas, pero no en acto. De esta forma, el movimiento se puede explicar como el paso de la potencia al acto, permitiendo la existencia de identidades fijas en la realidad, por referencia a una entidad que ni se genera ni se corrompe<sup>17</sup>. Insistimos, esta argumentación se sostiene sobre la ontología de la sustancia-accidente, y dentro de las sustancias, la sustancia divina como primera que inicia el movimiento de todo lo demás. Así, la refutación de los negadores del PNC no es una argumentación neutral, sino que tiene a la base esta ontología y como objetivo la deducción de que existen identidades

---

<sup>17</sup> Aquí tenemos el esquema de la ontología aristotélica: mediante la refutación de los negadores del Principio de No Contradicción llega a la base de su ontología: la sustancia como ser que permanece, como ser idéntico a sí mismo, y los accidentes que son los que cambian y tienen como referencia a la sustancia. Y no obstante, como también las sustancias sensibles se generan y se corrompen, tiene que haber una sustancia que sea eterna e inmóvil, y a su vez que inicie el movimiento de todo lo demás: la sustancia divina. Análogamente, así como los accidentes necesitan de la sustancia para existir, las sustancias sensibles y sometidas a movimiento necesitan la sustancia divina como primera sustancia.

sustanciales<sup>18</sup>. Por tanto, el tema que nos ocupará ahora es el estudio acerca de la sustancia en general, sus atributos, y los conceptos relacionados con ésta.

### III. TRATAMIENTO FILOSÓFICO DE LA SUSTANCIA EN MET. VII Y VIII

#### 3.1. *Los sentidos del ser*

La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos (...) De una parte, en efecto, significa el qué-es y algo determinado y, de otra parte, la cualidad, la cantidad o cualquier otra de las cosas que se predicán de este modo. Pues bien, si «lo que es» se dice tal en todos estos sentidos, es evidente que lo que es primero de (todos) ellos, es el qué-es referido a la entidad. (...) cuando queremos decir qué es, no (decimos) que es blanco o caliente o de tres codos, sino «hombre» o «dios» (*Met.* VII 1, 1028a10-18)

Como hemos dejado claro ya anteriormente en el trabajo, la sustancia (*ousía*) constituye el centro de estudio de la ciencia del «ser». Y precisamente por eso, los accidentes (*symbebekós*) forman parte también del estudio de la sustancia al ser afecciones de ella. Recordando sumariamente los sentidos de «lo que es» expuestos en *Metafísica V, 7* encontramos: 1) se dice que son los accidentes, que como tales se dan en la sustancia. De esta forma si decimos que el filósofo es nazi, tenemos que decir que ambas son determinaciones que se dan en una sustancia de forma accidental. Y son accidentes «por las razones siguientes: o bien porque ambas determinaciones se dan en la misma cosa y ésta *es*, o bien porque aquello que se da *en algo que es*, o bien porque *es aquello en lo cual se da la determinación de que aquello se predica»* (*Met.* V 7, 1017a20-22) 2) también se dice que es a las cosas que «*son por sí mismas»* (*Met.* 1017a23), es decir, tanto la sustancia como el resto de las categorías, (la cualidad, la cantidad, la posición, etc). De manera que hay una distinción entre los accidentes por sí y los accidentes meramente accidentales Así, se puede decir que Heidegger tiene que tener una altura, estar en algún sitio y tener algún color de piel<sup>19</sup>. 3) «Además, ‘ser’ y

---

<sup>19</sup> Estas figuras de la predicación son las categorías, son distintas de los predicados meramente accidentales, como hemos dicho. Por ejemplo, Sócrates puede ser músico o no músico, puede ser filósofo o no, pero no puede no estar en algún sitio, tener un color o no ser uno, en el sentido de la cantidad. (Calvo Martínez, 2014: 228). La expresión “por sí” (*Kath’ autó*) referida a las categorías la encontramos ya en *Metafísica IV 1* cuando Aristóteles dice «Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen» (1003a19-20). Por tanto, lo que es, es decir, la sustancia, no puede existir sin las categorías. Estos accidentes, como bien advierte Tomás Calvo

‘es’ significan que algo es verdadero, y ‘no ser’ que no es verdadero, sino falso» (*Met.* 1017a32-33). Por ejemplo, si se dice que Marc Márquez es el mejor piloto de todos los tiempos, significa que es verdad que lo es, y si se dice que Cataluña no es una nación, «significa que es falso que lo sea» (*Met.* 1017a34). 4) el último sentido que distingue es el de ser como potencia y como acto. En este sentido, «tanto el que puede ver como el que está viendo decimos que *es* alguien que ve, y del mismo decimos que conoce tanto el que puede utilizar su conocimiento como el que lo está utilizando» (*Met.* 1017b2-4). Esto es, un sentido se refiere al que tiene la capacidad de algo y el otro se refiere al que está ejercitando esa capacidad. Esto es, el acto ya ha ocurrido o está ocurriendo y por tanto ya se ha realizado. Este sentido de ser como potencia y acto lo trataremos más adelante para analizar el movimiento de la sustancia. Aristóteles lo desarrollará en *Metafísica IX*.

### 3.1.1. La sustancia en las categorías

El segundo sentido que refiere al ser según las categorías es el más importante en la Ontología aristotélica, constituyendo como ya se ha dicho, el objeto principal de la *Metafísica*. No obstante, la lista de las categorías aparece enumerada por Aristóteles en distintos contextos varían, ya sea en *Física*, *Categorías* y *Tópicos*. Así, en un pasaje de *Categorías*, 4, Ar expone una lista de los términos simples que significan, dando así la lista más larga de las categorías, a saber, 10: La sustancia (*Ousía*), la cantidad (*posón*), la cualidad (*poión*), la relación (*prós ti*), el lugar (*póu*), el tiempo (*poté*), la posición (*keisthai*), la posesión (*échein*), la acción (*poiein*) y la pasión (*páschein*). La misma lista aparece en el *Tópicos*, I, 9. En los demás textos no se suelen incluir las categorías de posición y posesión. En *Física*, donde supuestamente culmina su tratamiento, las clasifica de mayor a menor importancia, dejándose sin mencionar la de tiempo, posición y posesión. (Vigo y Vallejo, 2017: 470)

Hay que recordar que la filosofía de Aristóteles tiene como uno de sus puntos de partida fundamentales el lenguaje común o popular, es por eso que cuando expone los sentidos de algún concepto siempre comienza con un “se dice”. El caso del término «categoría» no es una excepción. De esta forma, «el término griego *Kategoría* significa

---

Martínez, pertenecen por sí mismos al ser en cuanto que forman parte de alguna de las categorías, lo cual no significa que formen parte del sujeto por sí mismos. Esto es, no es que ‘blanco’ sea un accidente por sí de Sócrates, sino que es la cualidad ‘color’ en tanto cualidad, a la que pertenece ‘blanco’, la que es un atributo por sí del ser.

en la lengua prefilosófica tanto como «acusación» o «cargo» que se levanta en contra de alguien» (Vigo y Vallejo, 2017: 342). Esto significa que en los juicios griegos el acusador para comprender un hecho realizaba las distintas preguntas del tipo ¿qué ocurrió? (sustancia), ¿dónde ocurrió? (lugar), ¿cuándo ocurrió? ¿en qué posición estaba el acusado?, etc. Bajo estas preguntas se puede obtener toda la información sobre la realidad de un hecho determinado, se podría comparar incluso con las W del periodismo (What, Where, Who, When, etc). Las categorías son aspectos de los hechos que siempre están presentes en ellos. Es por eso que Aristóteles sitúa a las categorías dentro de los seres por sí (*ón kathai autó*) en V 7 frente al *ser accidental*, que no se encuentra la mayoría de las veces en la sustancia, como ya hemos dicho anteriormente.

Esta noción, como apuntan Vigo y Vallejo, tiene dos características fundamentalmente, a saber, en primer lugar, tiene la función de nombrar lo que ha pasado, es decir, de aplicarle un nombre que permita una cierta clasificación posterior, y, en segundo lugar, una descripción del fenómeno. Estos dos elementos son los que favorecerían el posterior uso filosófico del concepto por parte de Aristóteles. De esta forma, las categorías tienen una función de predicación con respecto a un sujeto, que es la sustancia, y a su vez permite dirimir los diferentes tipos de términos que se dan en la acción de la predicación. (Vigo y Vallejo, 2017: 343).

Como ya hemos señalado, es precisamente en la obra homónima en la que realiza un estudio detallado de todas las categorías reuniendo las principales características de cada una (*Cat.* 5-10). Al no ser esta obra el objeto principal de nuestro estudio, vamos a proceder a exponer brevemente las definiciones de sustancia y accidentes que se encuentran en ella. Veamos pues cómo define Aristóteles la sustancia aquí:

Substancia, lo que así se llama de manera más propia, primaria y preferente, es aquello que ni es dicho de un sujeto ni está en un sujeto, como, por ejemplo, el hombre individual o el caballo individual. Se llaman sin embargo substancias segundas a las especies a las que pertenecen las llamadas primariamente substancias, tanto las especies como sus géneros; por ejemplo, hombre individual pertenece a la especie hombre, y el género de esta especie es animal; así estas substancias, como, por ejemplo, hombre y animal, se llaman substancias segundas (*Cat.* 5, 2a11-18)

Es justamente la sustancia individual la que es sustancia en sentido fuerte, precisamente porque tiene el sustrato, frente al género y las especies que son universales y por tanto no son por sí mismos, sino que se predicán de los individuos que están

incluidos bajo la red que abarca su definición. Para la sustancia individual no hay definición, es evidente por sí misma, está ahí. Yo no puedo demostrar la existencia de Ernesto Castro, simplemente *está ahí*. La única definición que puedo decir de él es su género y especie, esto es, que es un hombre o un animal racional. Es por eso que dice Aristóteles que «ni está en un sujeto ni se dice de un sujeto» (*Cat.* 5, 3a7-8). En cambio, la sustancia segunda, sí que podemos definirla como acabos de ver.

Con respecto a los géneros y las especies, dice Aristóteles que son los sujetos de predicación, porque como acaba de decir, de la sustancia primera no se predica nada, no se dice nada. La relación entre género y especie es de sinonimia<sup>20</sup>, esto es, que las especies están incluidas dentro del género y éste se predica de ellas, como por ejemplo, el género «animal» se predica de la especie hombre «hombre». Y «del mismo modo las diferencias se predicán también tanto de las especies como de los individuos» (*Cat.* 5, 3a35-39). De esta forma, los individuos últimos, es decir, las sustancias primeras, quedan bajo el paraguas de la definición del género y las especies últimas.

Justo a renglón seguido, encontramos una característica de la sustancia que también es común, como veremos más adelante, a la sustancia entendida en el modelo de *Metafísica*, a saber, «toda sustancia parece significar un cierto esto» (*Cat.* 5 3b10). El «esto» es una traducción del *tode ti* griego original, que se podría traducir también por «ser algo determinado» (Calvo Martínez, 2014: 289). Esta expresión es lo que dota a la de identidad y diferencia con las demás cosas y con las demás sustancias constituyéndose como una de las características más importantes de la sustancia. Como ya vimos en el capítulo anterior, Aristóteles argumentaba en *Metafísica IV* en contra de los negadores del PNC, que «parecen, ciertamente, hablar de lo indeterminado, y aunque creen que se refieren a lo que es, hablan acerca de lo que no es» (*Met.* IV 4, 1026b26-27). Por tanto, como vemos, lo indeterminado se identifica con lo que no es, con la nada diríamos incluso. Sin embargo, esto no se da en las sustancias segundas, porque cuando decimos que Fernando Alonso es un animal racional, ese «animal» no es distinto del «animal» que empleamos para definir a mi perra. Los géneros y las especies, «más bien, significan una cierta clasificación, pues el sujeto no es uno como en la sustancia primera» (*Cat.* 5 3b17-18). Además, «pertenece a las

---

<sup>20</sup> Las dos relaciones que existen entre términos para el Aristóteles anterior a la relación *prós hén* son la homonimia y la sinonimia, como ya señalamos más arriba. De hecho, también en *Categorías I* expone ambos tipos de relación.

substancias el que no haya nada que sea contrario de ellas» (*Cat.* 3b24-25) También es una característica el hecho de que «la substancia no admite el más y el menos» (*Cat.* 3b32-33). Y, por último, «parece ser lo más propio de la substancia» el hecho de que «sea susceptible de recibir los contrarios» (*Cat.* 4a10-12) Esto quiere decir que no hay unas substancias que lo sean más que otras<sup>21</sup> en virtud de una determinada gradación.

En síntesis, como bien enumeran Vigo y Vallejo aunando las características tanto de la substancia primera como de la segunda, tenemos que 1) la sustancia no se encuentra en un sujeto, 2) se predica mediante la relación de sinonimia, 3) significa un «esto» «*tóde ti*», es decir, algo determinado y que es uno 4) no tienen nada que sea contrario a ella, esto es, que no pertenece a la lista de los contrarios, 5) la substancia tampoco admite grados, esto es, no puede ser más o menos substancia y 6) la substancia es la única capaz de ser afectada por determinaciones contrarias, es decir, la substancia puede ser blanca y negra, puede ser grande y pequeña, etc. (Cf. Vigo y Vallejo, 2017: 471).

Una vez hemos tematizado brevemente cómo se entiende la sustancia en el modelo de *Categorías*, necesitamos elaborar un pequeño esquema de carácter más general que englobe a la substancia y los accidentes de ésta, de forma que nuestra argumentación quede redondeada. Las dos líneas de fuerza clasificatorias que sigue Aristóteles son las expresiones «decirse de» y «estar en» cruzadas con los criterios de particularidad y universalidad. Estos se suelen denominar como «criterio de predicabilidad» y «criterio de inherencia», respectivamente (*Ibid.* 344), como ya hemos sugerido a la hora de exponer las substancias primera y segunda. Si aplicamos estos criterios no solo a las substancias sino también a los accidentes nos saldría el siguiente cuadro clasificatorio:

---

<sup>21</sup> Esto es discutible en referencia a la interpretación de la substancia divina como el acto puro, siendo la actualidad la que define propiamente la substancia a través del concepto de forma. Lo veremos más adelante cuando nos ocupemos de la substancia sensible y de la substancia divina.

	Se dicen del sujeto	No se dicen del sujeto
No están en el sujeto	-Universales, es decir, especies y géneros sustanciales, que forman parte de la definición, como «hombre» o «animal». Se identifican en algún sentido con aquello de lo que se predicán.	-Accidentes tomados particularmente. por ejemplo: «este blanco» se refiere al blanco particular de alguna cosa. Pero no se puede decir <i>Sócrates es éste blanco</i>
Están en el sujeto	-Universales accidentales como «blanco» en sentido genérico (no este blanco o el otro). O en general cualquier determinación accidental tomada de forma universal.	-Son entidades que se nombran por su género o especie de modo particular. Como, por ejemplo, designar a Sócrates por «este hombre» o «este perro» cuando hablo de mi mascota.

Otra cuestión que se plantea aquí es si la clasificación que se ofrece en Categorías es de tipo lógico-gramático o más bien se refiere a entidades reales. Por una parte, Ar está claro que se refiere a expresiones lingüísticas porque se refiere a términos simples del lenguaje, que son los que no están compuestos, como «hombre» o «perro», frente a los términos compuestos, que serían «el hombre corre» o «el perro ladra». Por otra parte, como dice G. Patzig, Aristóteles habla fundamentalmente de cosas y hay que tener en

cuenta que esas expresiones lógico-lingüísticas están referidas a las cosas reales (Vigo y Vallejo, 2017: 341)<sup>22</sup>.

### 3.2. La sustancia sensible

Continuando con el objeto de nuestro estudio, la sustancia, nos introducimos ahora en los libros VII y VIII de la *Metafísica*, en la que Aristóteles expone un modelo sensiblemente distinto del que vemos en *Categorías*, aunque no totalmente distinto, por supuesto.

#### 3.2.1. *Los sentidos en los que la sustancia es primera*

Aristóteles comienza el libro VII aludiendo a la clasificación de los sentidos del ser tratada en V 7 y en IV 1 y que expusimos anteriormente. Recordándolos brevemente tenemos 1) el ser como sustancia y accidente, 2) el ser como verdadero y falso, 3) el ser como potencia y acto y 4) el ser como ser accidental. El objeto de este libro será los sentidos del ser como sustancia y accidente, y el ser accidental<sup>23</sup>, en la medida en que acompaña a la sustancia. De esta forma,

La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, según distinguimos ya con anterioridad en el tratado Acerca de cuántos sentidos (tienen ciertos términos). De una parte, en efecto, significa el qué-es y algo determinado y, de otra parte, la cualidad, la cantidad o cualquier otra de las cosas que se predicán de este modo. Pues bien, si «lo que es» se dice tal en todos estos sentidos, es evidente que lo que es primero de (todos) ellos, es el qué-es referido a la entidad. (*Met.* VII 1, 1028a10-15)

Adentrándonos ya en el tratamiento de la sustancia *sensu stricto* encontramos la primera característica, a saber, la prioridad de la sustancia frente al resto de categorías y de accidentes. El primer sentido del ser es la sustancia. Esto se traduce en que cuando preguntamos «qué es lo que es, viene a identificarse con ésta: ¿qué es la sustancia?» (*Met.* 1028b3-4), porque si preguntamos por la cualidad de algo decimos que es bueno o malo y no que es de tres codos, y a la inversa si queremos decir qué es algo no diremos

---

<sup>22</sup> Teniendo todo esto en cuenta, Ar se plantea en *De interpretatione* abordar la estructura del enunciado. Se plantea examinar qué son los nombres (*ónoma*) y el verbo (*rhema*), para a partir de esa base explicar qué es la negación (*apóphasis*) y la afirmación (*katáphasis*), la declaración (*apóphansis*) y el enunciado (*lógos*). En el ámbito de la relación S-P que es la constitutiva del enunciado, y que es donde se abre la posibilidad de verdad o falsedad, los términos simples como “hombre” o “perro” no se puede decir que sean verdaderos o falsos en sí mismos. Sí se podría preguntar si son algo determinado o no, pero solo pueden ser Vo F como parte del enunciado. (Vigo y Vallejo, 2017: 341)

<sup>23</sup> Como ya advertimos, el accidente por sí se diferencia del accidente accidental porque el primero acompaña siempre a la sustancia, mientras que el segundo a veces está y a veces no. Nos remitimos a la explicación dada en el anterior capítulo.

que es blanco o negro, sino que decimos que es un hombre o una piedra o lo que sea de ese tipo (1028a14-18) De esto se deduce, por si no había quedado claro suficientemente ya, que el objeto de la ciencia del ser ha de ser primero que nada la sustancia.

Mas, el siguiente paso que el estagirita realiza en su tratamiento es exponer qué entiende por «primero» en el sentido dicho anteriormente. Este concepto no es unívoco, sino que tiene varios significados y en todos ellos la sustancia es primera: estos significados son «en cuanto a la noción, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo» (cf. 1028b32-33). Estos sentidos de prioridad se explican y derivan de la prioridad ontológica de la sustancia, como dice en el fragmento citado justo más arriba (Vigo, 2006: 57).

El criterio que utiliza Aristóteles para diferenciar la sustancia de los accidentes es éste, a saber, la sustancia no se predica de nada, es por sí misma, mientras que los accidentes son predicaciones de la sustancia. Así, Aristóteles introduce una degradación ontológica de los accidentes, que pasan a ser más que algo que es, «algo que no es» (1028a22).

La prioridad en cuanto a la noción o definición (*lógos*) tiene como base la prioridad ontológica. Como ya mencionamos al principio del capítulo, los dos sentidos del ser que se van a tratar aquí son el qué-es (*ti estí*), el cual se identificado con la sustancia (*ousía*) y las categorías o accidentes a las que no les pertenece el qué-es (*ti estí*) en sentido propio, sino solamente en sentido derivado de la primera.

1) La sustancia es primera en la definición (*logos*) porque cuando queremos definir cualquier cosa, siempre hay que terminar por presuponer la sustancia. Al situarse en una relación de predicación con respecto a la sustancia, si por ejemplo queremos definir «blanco», tarde o temprano, vamos a terminar por decir que se encuentra en una superficie y a su vez que ésta lo es de un cuerpo, porque ontológicamente el objeto sustancial del cual el accidente es una afección, es primero y anterior. Ahora bien, la fundamentación de la prioridad en la definición en la prioridad ontológica aparece en al menos dos pasajes desmentida por Aristóteles:

Pues bien, no todas las cosas que son anteriores en cuanto a la definición son también anteriores en cuanto a la entidad. Pues anteriores en cuanto a la entidad son las que, separadas, son superiores a otras en el ser, y, en cuanto a la definición, son anteriores aquellas cuya definición entra en la definición de las otras. Pero lo uno y lo otro no van juntos. Y es que si las afecciones no existen aparte de las entidades —por ejemplo, estar en movimiento o

blanco—, «blanco» será anterior a «hombre-blanco» en cuanto a la definición, pero no en cuanto a la entidad, puesto que no puede existir separado, sino que siempre se da conjuntamente en el compuesto (y llamo «compuesto» al hombre blanco). (*Met.* XIII, 2 1077b1-8)

Y también en V 11, nos dice que «y según la noción el accidente es anterior al todo, por ejemplo «músico» es anterior a «hombre-músico», puesto que el todo de la noción no puede darse sin la parte, por más que no pueda haber músico si no hay *alguien que sea músico*» (*Met.* V 11, 1018b35-36)

Según esto, Aristóteles establece un divorcio entre ambos tipos de prioridad, no siendo una causa de la otra, porque si se quiere definir el compuesto «hombre blanco» necesariamente se habrá de recurrir a «hombre» y a «blanco» de manera que el compuesto sea posterior en cuanto a la definición de cada uno de los términos puesto que para que pueda existir el compuesto de este tipo han de existir ambos términos separadamente, pero anterior ontológicamente porque lo blanco es una afección de la sustancia.

A pesar de los problemas interpretativos que pueda generar este pasaje, hay que precisar una serie cuestiones: en primer lugar, aquí Aristóteles no se refiere a una definición en sentido estricto, sino que se refiere a una definición por ‘adición’. Por adición quiere decir que en la definición se entremezclan sustancias y accidentes, como es este el caso. Este tipo de definición solo lo es en un sentido débil, ya que la definición propiamente, como ya explicamos anteriormente a propósito de la concepción de la ciencia que tiene Aristóteles, está compuesta de género y diferencia específica y de hecho así está explicado en VII 4 cuando dice que «la definición (*lógos*), en sentido primario y absoluto, así como la esencia (*ti en einai*), es de las entidades (*ousía*). Estos dos componentes (el género y la especie) de la definición no se dan separados y luego se unen en un compuesto para formar la definición, sino que el género implica tanto a la especie como la especie al género de tal forma que ambos se dan a la vez.

En cambio, en el ejemplo de «hombre blanco» al ser ‘blanco’ un accidente la relación que se da entre ambos es de atribución, se atribuye un accidente a una sustancia, cosa que no ocurre en las definiciones en sentido estricto. Además, la definición solo es posible de las cosas que lo son por sí sin ser demostrable, es decir,

«las definiciones sólo hay que entenderlas» (*APos* I 10 76b37-38). Se trata, por tanto, de una pseudodefinition en tanto en cuanto es por adición y no posee un qué-es propio como es característico en la definición (*APos* II 3, 91a1)

En síntesis, no hay contradicción entre el pasaje del libro XIII y el del libro VII en el que afirma la prioridad en la definición, puesto que utiliza dos sentidos de definición diferentes en cada caso y en uno de ellos está incluido un ‘ser’ en sentido derivado, es decir, el accidente. Esto nos lleva a concluir que «la definición, en efecto, es un enunciado unitario y de la entidad y, por tanto, ha de ser enunciado algo unitario, puesto que la entidad significa algo que es uno y determinado (*tode ti*), como decimos» (*Met.* VII 12 1037b25-28. Siempre hay coincidencia entre la sustancia y la definición (lógos) no ser que se utilicen ‘ser’ y ‘definición’ en sentido derivado. (Vigo, 2006: 75)

2) No solamente es primera la sustancia en cuanto a la definición, sino también en cuanto al conocimiento dado que no podemos conocer *cómo es* algo sin conocer previamente *qué es* algo. Esta prioridad está expuesta de forma brillante por Platón en su diálogo el *Menón*, en el contexto en el cual Sócrates le pide una definición de qué es la virtud y Menón responde con propiedades de ésta.

Y, de lo que ignoro qué es, ¿de qué manera podría conocer precisamente cómo es? ¿O te parece que pueda haber alguien que no conozca por completo quién es Menón y sea capaz de conocer si es bello, rico y también noble, o lo contrario de estas cosas? ¿Te parece que es posible? (*Menón*, 71b 4-9)

Esto significa que cuando se conoce, se conoce *algo*, y ese algo es la sustancia antes que cualquier otra cosa. Esta prioridad también se fundamenta en la prioridad ontológica debido a que al existir la sustancia separadamente y autónomamente se ha de conocer necesariamente ésta primero antes que sus afecciones que precisamente por darse en ella son conocidas después.

No obstante, parece que la prioridad en el conocimiento expuesta en VII 1 es ampliada o matizada en V 11, ya que Aristóteles sostiene que «son diversas las cosas que son anteriores según la noción y las que lo son según la sensación» (*Met.* 1018b33-34).

Además, las dos formas de prioridad, la lógica y la gnoseológica, las trata bajo un mismo sentido en V 11, exponiendo, también en conexión con la oposición entre los órdenes de lo particular (la sensación) y lo universal (*gnosis*) en el conocimiento, la

prioridad en la definición de los términos del compuesto por adición como ya advertimos en la exposición de la prioridad lógica. Esta conexión que se establece aquí es más débil que la que se establece en el pasaje de VII 1, conectando en ese pasaje la prioridad lógica y gnoseológica mediante la referencia a la sustancia (*ousía*). (Vigo, 2006: 78)

3) Por último, Aristóteles no expone la prioridad temporal, simplemente la menciona como si ya se sobreentendiese o la hubiese tratado en otro texto. Esto nos abre varias posibilidades de interpretación porque no se entiende muy bien cómo es posible que la sustancia (*ousía*) sea primera temporalmente con respecto a los accidentes en general dado que las sustancias sensibles siempre se dan con sus respectivos atributos, pues, ¿cómo es posible que en la generación o en una línea temporal se pueda dar un hombre “puro” sin ser blanco o negro, sin estar en un lugar y otro, o sin estar sentado o de pie?

No parece que Aristóteles se esté refiriendo a la prioridad temporal en este sentido puesto que sería imposible, por tanto, hemos de dirigir la interpretación hacia precisamente la noción que justifica el tiempo, a saber, el movimiento. Y es que sí que tendría sentido referirse a una prioridad temporal en el caso de la oposición entre cambio y permanencia (Vigo, 2006: 155). Esto conecta directamente con el tratamiento que le dio el estagirita a la sustancia en *Categorías* 5, donde la caracteriza como «susceptible de recibir los contrarios» (4a10-11). Encontramos también esta oposición entre los contrarios, que son determinaciones de la sustancia y la sustancia en este pasaje: «Porque no es lo mismo el ser del hombre que el ser de lo no músico, ya que el uno permanece, mientras que el otro no permanece: lo que no es un opuesto, permanece (pues el hombre permanece); pero lo no-músico y lo a-músico no permanece, ni tampoco el compuesto de ambos, esto es el hombre a-músico» (*Fís.* I 7, 190a15-20). Por tanto, es la sustancia la que permanece frente a los contrarios o determinaciones accidentales, que conforman el plano de la sucesión, teniendo lo que permanece prioridad en la esfera temporal sobre lo que cambia. Desde este punto de vista sí parece poder sostenerse una prioridad temporal de la sustancia. (Vigo y Vallejo, 2017: 479).

### **3.2.2. El sustrato o sujeto (*hypokeimenon*).**

Una vez establecida la introducción del tratamiento de la sustancia, a saber, que es primera tanto en la realidad, en la noción, en el conocimiento y en el tiempo, Aristóteles dirige su investigación a analizar qué cosas podemos considerar bajo el nombre de

«sustancia», comenzando con lo que todo el mundo acepta, que son los cuerpos. Además, dice «con toda evidencia» (*Met.* 1028b9) porque no requiere de ninguna demostración, como antes se mostró en el tratamiento del PNC, los cuerpos se perciben, es algo que cae bajo el ámbito de la sensibilidad. Ahora bien, podríamos preguntarnos, ¿qué característica tienen los cuerpos para que sea tan evidente que son sustancias? Lo principal es que están separados unos de otros, están demarcados (*horoi*) y se pueden diferenciar unos de otros fácilmente a la vez que tocar y manipular. Por tanto, diremos que el punto de partida de Aristóteles es un empirismo práctico, desde el cual podemos percibir y manipular las cosas probando que son unas distintas de otras.

Asimismo, el estagirita comienza enumerando hasta cuatro candidatos susceptibles de cumplir las condiciones para ser sustancia, que serán el sujeto (*hypokéimenon*), la esencia (*tò tí en einai*), el universal (*tò kathólou*) y el género (*tò génos*) (*Met.* 1028b35). Estas condiciones, como veremos, van a ser expuestas conforme se vayan analizando los candidatos a ser sustancia o no, siendo el concepto empleado en algunas ocasiones de modo fuerte y otras de modo derivado, habiendo candidatos que sean sustancia de manera más propia que otros. Fundamentalmente serán los conceptos del hilemorfismo los que nos servirán para arrojar luz sobre qué es la sustancia. Éstos, que no son otros que la materia, la forma y el compuesto de ambas, aparecerán entretreídos con los cuatro candidatos mencionados (género, universal, sustrato y esencia) con la misión de esclarecer la cuestión. De nuevo, Aristóteles advierte que estas doctrinas discutidas y refutadas parecen ya en parte encontrarse ya expuestas en las filosofías precedentes o contemporáneas, por ejemplo, en Espeusipo y Jenócrates (*Met.* 1028b20).

Debido a la presencia concomitante que tienen los conceptos del hilemorfismo, materia y forma en el tratamiento de la sustancia, nos vemos en la necesidad de exponer brevemente una introducción de los mismos a través de la famosa doctrina de las cuatro causas, la cual mencionamos anteriormente cuando tratamos las nociones de principio y causa.

Ahora bien, antes de ocuparnos de lo que sea la esencia y de lo que sea el ser y de sus sentidos, tenemos que desarrollar una cuestión preliminar que el propio Aristóteles señala y que consideramos como una de las partes introductorias de la *Metafísica*, a saber, la doctrina de las cuatro causas expuesta en el libro A.

Alguien podría preguntarse qué sentido tiene tratar o introducir la doctrina de las cuatro causas en un tratado sobre la sustancia o más bien: ¿cuál es la relación de la sustancia y las cuatro causas? ¿Acaso la doctrina de las cuatro causas no es una doctrina de la *Física*? Como ya nos advierte el propio Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, «cuando uno está convencido de algo y le son conocidos sus principios, sabe de algo» (EN. 1139b34-35). Hacen falta conocer los principios y las causas para que haya ciencia, digamos que son esenciales para entender qué es la ciencia.

Aristóteles, en un ejercicio histórico filosófico da cuenta de las cuatro causas atribuyéndolas a los filósofos anteriores<sup>24</sup> (*Met.* I 3-7) por un lado, justificando así que no haya más de cuatro porque los que se han ocupado de esas cuestiones señalan las mismas que él, cosa que no es un argumento, y por el otro, también realiza un estudio empírico de las mismas, que son las siguientes: Causa material, Causa formal, causa eficiente y causa final. Así es como las expone Aristóteles:

Pero de «causas» se habla en cuatro sentidos: de ellas, una causa decimos que es la entidad, es decir, la esencia (pues el porqué, se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio) la segunda, la materia, es decir, el sujeto; [la tercera, de donde proviene el inicio del movimiento y la cuarta causa opuesta a esta última, aquello para lo cual, es decir, el bien (éste es, desde luego, el fin a que tienden la generación y el movimiento) (*Met.* 983a25-32)

Las dos primeras causas son las que corresponden con la doctrina aristotélica del hilemorfismo. Cabe mencionar también que tanto la causa material como la formal serían intrínsecas a la cosa misma y la eficiente y la final últimas extrínsecas o exteriores a la cosa. A continuación, veremos la importancia que tienen para la explicación del movimiento del cambio sustancial, de su producción, etc.

Entrando ya en el análisis de VII 3, para entender el tratamiento del sustrato o sujeto (*hypokéimenon*)<sup>25</sup> es necesario advertir la transición que realiza Aristóteles de *Categorías* a *Metafísica* pasando por *Física*. Y es que, en los *Tratados de lógica* no

---

<sup>24</sup> Aristóteles es capaz de “ver” cómo su doctrina ya estaba *in duce* en la tradición, la cual incluso se podría decir que él mismo crea al hacer una especie de canon filosófico, así como por ejemplo hace Hegel en su *Historia de la filosofía* interpretando a los filósofos anteriores como monistas. (véase nota 16)

<sup>25</sup> Este término griego *hypokéimenon* significa “lo que subyace” a la cosa. Por tanto, Aristóteles se refiere a esa parte material que soporta los contrarios y que permanece a lo largo del cambio de una cosa.

concibe todavía la distinción de materia (*hylé*) y forma (*Eidos*), la cual es introducida en *Física I* en conexión con el cambio, como acabamos de señalar.

En el libro VII de este escrito, se expone la doctrina considerando la característica que cambia de la cosa como la forma y lo que permanece como la materia. (Bostock, 1994: 73).

Esta aclaración la hemos hecho porque Aristóteles comienza su análisis del sujeto entendiéndolo como «aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo (se diga), a su vez, de ninguna otra» (*Met.* 1028b37-38) el cual parece compartir las características atribuidas a la sustancia en *Categorías 5*.

Porque como todo cambio es desde algo hacia algo, y cuando una cosa está en aquello hacia lo cual ha cambiado no cambia ya más, y cuando está en aquello desde lo cual cambia, tanto en sí mismo como en todas sus partes, la cosa todavía no cambia (porque lo que está en una misma condición, tanto en sí mismo como en sus partes, no está cambiando), se sigue entonces que la 15 cosa que cambia tiene que estar parcialmente en aquello hacia lo cual cambia y parcialmente en aquello desde lo cual cambia (*Fís.* VI 4, 234b10-15)

Ahora bien, no podemos quedarnos solamente en esa definición porque tampoco nos dice gran cosa, así Aristóteles va a comenzar por decir que a priori al sustrato o la materia es a lo que más le pertenece el nombre de sustancia. para ejemplificar esto, imaginemos una estatua de bronce, en la cual el bronce es la materia y el contorno de la estatua es la forma. Si seguimos la definición dada de que la sustancia es lo que no se puede predicar de otra cosa, tenemos que sostener que el sustrato o la materia es la sustancia, puesto que si le quitamos cualquier predicación, cualquier determinación, lo que nos queda es el sustrato (*hypokéimenon*) o la materia, porque es lo que subyace a toda predicación o determinación. «Y llamo materia a la que, por sí misma, no cabe decir ni que es algo determinado, ni que es de cierta cantidad, ni ninguna otra de las determinaciones por la que se limita lo que es» (*Met.* 1029a20-21).

Según esta definición, ¿sería el bronce de la estatua la materia? en cierto sentido se puede responder afirmativamente porque si la forma es la que constituye la figura de la estatua, el material o sustrato de la que está hecha, tiene que ser la materia. Sin embargo, si solamente consideramos la materia, es decir, el bronce, nos percatamos de que para poder ser «bronce», es obligatorio que tenga una forma, sino no podríamos distinguir esa materia *determinada* de otra. Además de esto, se nos plantea también el problema de *a partir de lo cual* se generan las cosas como el bronce, el hierro o el

mármol, obligándonos a postular una materia que sea común a todos estos *materiales* o elementos. Aristóteles responderá a esto con su teoría (que se encuentra ya en Empédocles) de los cuatro elementos, a saber, el agua, el aire, la tierra y el fuego (*Fís.* I 4 187a26). Estos son los elementos simples de las cosas que tienen materia<sup>26</sup> y para explicar el cambio de una materia a otra, se recurre a ellos, por ejemplo, el vino deviene vinagre convirtiéndose en agua en mitad del proceso<sup>27</sup>. No obstante, nos encontramos con el mismo problema, pero a escala de los cuatro elementos porque si cada uno es capaz de cambiar y de combinarse con otros, ¿cuál es la materia común que todos poseen? Ésta será denominada por Aristóteles como *materia primera* (*proté hylé*) (*Física* 193a28) y estará dotada de eternidad e indeterminación porque si no, nos llevaría a una aporía. Ahora bien, esta concepción de la materia primera nos lleva a una serie de problemas sistemáticos, porque ¿cómo es posible que tenga potencia esta materia si no tienen ninguna determinación? Para que algo pueda devenir, tenga movimiento, ha de tender hacia una forma o un fin, esto es, a ser *sí mismo*, a alcanzar su acto, su forma que por naturaleza le corresponde. Otra opción de cambio sería la corrupción, que tampoco podría darse porque necesita una forma o un acto a partir del cual poder corromperse.<sup>28</sup>

Como quiera que sea, lo que sí parece claro es que todas las cosas poseen una materia propia<sup>29</sup>, que sería la que está informada por la forma en última instancia, esto es, el bronce en el caso de la estatua o los huesos, músculos y tejidos en el caso de los animales, y una materia común, que corresponde a los cuatro elementos ya mencionados y que sirven para explicar el paso de unas cosas a otras.

De modo que la tesis a la que se llega es que la materia es la sustancia, pero esto no parece ser posible, puesto que «el ser separable y algo determinado (*choristón kaí tò*

---

<sup>26</sup> Como sabemos, no todas las cosas tienen materia: «Puesto que algunas cosas existen y no existen sin procesos de generación y de corrupción, como los puntos —si es que existen— y, en general, las formas» (*Met.* 1044b22-24)

<sup>27</sup> Estos cuatro elementos poseen cada uno un par de características que los hacen diferentes unos de otros y en virtud de lo cual, capaces de cambiar. La tierra es fría y seca, el agua es fría y húmeda, el aire caliente y húmedo y el fuego caliente y seco. Al tener cada uno una propiedad opuesta al otro le permite combinarse con otro. (cf. Vigo y Vallejo, 2017: 402)

<sup>28</sup> Hay que advertir aquí que Aristóteles no utiliza el concepto de Materia primera nada más que en dos ocasiones que sepamos (*Física* 193a28) y (*Met.* 1028b24) y por razones sistemáticas como hemos mostrado. Esto se debe a que es un concepto problemático al contradecir la tesis básica aristotélica de que lo que es real ha de tener una forma.

<sup>29</sup> Es importante señalar el tipo de materia atribuido por Aristóteles a los cuerpos celestes, que solo les permite el movimiento local y no la corrupción como al resto de sustancias del mundo sublunar (*Met.* XII)

*tòde ti*) parece corresponder sobre todo a la sustancia» (1029a27-28. Trad. García Yebra). Ya anteriormente parecía Aristóteles sugerir la identificación de lo determinado con el aspecto sustancial. Como comentábamos antes, los objetos sustanciales han de ser individuales e identificables unos de otros, es decir, han de tener un contorno, una forma. «Por lo cual la forma específica (*Eidos*) y el compuesto (*sýnolon*) de ambas habría que considerarlos entidad en mayor grado que la materia» (*Met.* 1028b28-29), es por eso que no se puede aceptar que la materia o el sustrato se denomine sustancia en sentido propio.<sup>30</sup> (Bostock, 2003: 72)

Al hilo de la diferencia entre el compuesto y la forma, conviene mencionar una teoría gnoseológica que expone Aristóteles en algunos pasajes de *Metafísica* previos a su tematización, para no conducir a equívoco sobre la indagación que va a realizar, en relación a la forma y el compuesto. De manera que

Hay acuerdo general en que ciertas realidades sensibles son entidades. Comencemos, pues, la investigación por éstas. Es, desde luego, provechoso avanzar hacia lo más cognoscible, ya que el aprendizaje se lleva a cabo, para todos, procediendo así: a través de las cosas menos cognoscibles por naturaleza hacia las que son cognoscibles en mayor grado. (*Met.* 1029 a34-b4)

Así que hay que comenzar por lo sensible y avanzar hacia lo inteligible, y es el camino que tomará Aristóteles a lo largo de su tratamiento de la sustancia hasta llegar en el libro XII a la sustancia divina<sup>31</sup>, la cual es la más cognoscible en sí.

### 3.2.3. La sustancia como esencia

Una vez expuesto el concepto de materia y hecha esta advertencia sobre el devenir futuro de la exposición, nos toca continuar con las otras nociones que forman parte de la

---

<sup>30</sup> Veremos más adelante los problemas que acarrea la concepción de la materia, conduciendo en última instancia al concepto de *proté hylé* o materia primera, como un sustrato totalmente indeterminado.

<sup>31</sup> Como ya advertimos al principio de nuestro trabajo, la conclusión de la ciencia del ser en tanto que es, ha de ser la deducción sistemática y posterior exposición de la sustancia divina o motor inmóvil. Esta cuestión ha generado un largo y profundo debate porque a priori no parece encajar el motor inmóvil o acto puro como objeto de esta ciencia con la noción de «lo que es» en general, que aparece en primera instancia siendo el objeto de la ciencia del ser. De esta forma, Jaeger sostiene la tesis de que la *Metafísica* no tiene unidad temática, siendo la interpretación teológica propia de la etapa de juventud de Aristóteles e imposible de compatibilizar con la interpretación ontológica. (Jaeger, 1946). Una posible solución a este problema de unidad temática de la obra trataría de aplicar el *significado focal*, acuñado por Owen (1960), que expusimos anteriormente, esto es, la relación *pròs hén* elaborada por Aristóteles como solución intermedia entre la homonimia y la sinonimia y que ya fue expuesta también en este trabajo, a la relación entre las sustancias sensibles y la sustancia divina, como si éstas, precisamente por estar sometidas a generación y corrupción, tuviesen un acto puro como referencia de la cual depender en el movimiento. Para más información véase Vigo y Vallejo, (2017) y también Reale (2019).

doctrina del hilemorfismo, a saber, la forma (*Eidos*) y el compuesto (*sýnolon*) para averiguar en qué sentido pueden llamarse sustancia.

Otro candidato a analizar y que parece encajar mejor con la definición de sustancia es la esencia (*tò ti en eînai*), «que es lo que cada cosa se dice (que es) por sí misma (*kath' auto*)» (1029b13-14). Este concepto, que está muy presente en el lenguaje vulgar, sí que se corresponde mejor con los requisitos para poder considerarse sustancia.

Aristóteles pasa a considerar la esencia desde el punto de vista de la noción (*lógos*). Tal y como distinguimos anteriormente el plano ontológico del plano de la noción en la exposición de las prioridades, se dispone a ocuparse de la esencia desde el punto de vista de la noción, valiéndose de la definición para distinguir qué cosas son esencia de las que no lo son, porque «hay esencia de todas aquellas cosas cuyo enunciado es definición» (1030a5-6). De esta forma nos resume la tesis que va a sostener en este capítulo cuarto:

«La definición, en sentido primario y absoluto, así como la esencia, es de las entidades; no obstante, también la hay, igualmente, de las demás (categorías), si bien no en sentido primario; y, desde luego, aun cuando demos por sentado esto último, no es necesario que haya definición en el caso (de cualquier palabra) que signifique lo mismo que un enunciado, sino solamente en el caso de ciertos enunciados: tal es el caso cuando (el enunciado) lo es de algo que posee unidad, no de contigüidad como la *Iliada* o las cosas que están concatenadas, sino en los sentidos en los que lo uno se dice tal. Y 'uno se dice del mismo modo que 'algo que es'» (*Met.* 1030b5-11)

Lo que es propiamente la esencia ha de corresponder a la sustancia, por la sencilla razón de que es ésta la que hace que las cosas sean por sí mismas (*Kath' autó*). Como expusimos más arriba, las cosas que tienen definición no pueden ser demostradas, tal y como nos mostraba en *Segundos Analíticos*. Esta consideración nos lleva aceptar que hay esencia de todas las cosas que sean un cierto «esto», y por supuesto también la habrá de las categorías a las que les pertenece un cierto «*tí esti*», «qué-es». (Bostock, 2003: 95)

Si nos ponemos a analizar las cosas que se dan en la realidad, vemos hay sustancias y figuras de la predicación, que son las categorías. Si nosotros pensamos en la definición de «hombre» responderemos que es «animal racional» y como dijimos antes, para definir los accidentes hay que recurrir a la sustancia porque se predicán de ella. Sin embargo, esto no implica que los accidentes, como, por ejemplo, «blanco» tengan una

esencia propia, por el motivo de que aunque dependan de la sustancia para ser definidos, en los compuestos por adición al estilo de «hombre blanco» han de partir de «hombre» por un lado y de blanco» por otro lo que implica que no pueda haber de ellos mismos. (*Met.* 1030b25).

Ahora bien, esto nos lleva a un problema, ¿cómo va a haber definición de «lo blanco» si éste no es por sí mismo? La respuesta a esta pregunta está relacionada con la forma de entender la esencia que tiene Aristóteles, porque a diferencia de Platón, las esencias pueden depender unas de otras, y es justamente lo que ocurre en este caso: la esencia de «blanco» depende de la esencia de una sustancia, de algo en lo que éste se dé.

De estos argumentos se concluye que cada realidad singular y su esencia son una y la misma cosa, y no accidentalmente, y que conocer una realidad singular no es sino conocer su esencia, de modo que incluso por inducción (se muestra) que ambas son una misma cosa (*Met.* 1031b18-21).

De manera que, siguiendo con la pregunta a cómo hay que entender las formas sustanciales hay que decir que no son como las Ideas platónicas que están dotadas de independencia con respecto a las cosas, de ahí el argumento aristotélico del tercer hombre<sup>32</sup> expuesto en VII 13-16. Esto nos lleva a que la sustancia no se concibe al modo de los universales que hacen la función de géneros, como si los hombres individuales fuese hombres por participar del universal «hombre», sino que, como ya hemos dicho, éstos no existen nunca de sus especies últimas ni de los individuos que caen sobre ellas. Estas especies tienen una función de predicación con respecto a los individuos, pero no al modo en el que se predicarían los accidentes de la sustancia, sino al modo en el que la forma se predicaría de la materia.

Esto nos lleva a afirmar que ni el universal ni el género son sustancias o cumplen los criterios de sustancialidad, presentados de forma rapsódica a lo largo de VII y VIII por Aristóteles. De esta forma son enumerados telegráficamente por Giovanni Reale: 1) lo que no se predica de otra cosa, 2) lo que tiene existencia separada y por tanto, es por sí mismo, 3) lo que además es algo determinado (*tode ti*), 4) lo que es algo uno, esto es, lo

---

<sup>32</sup> Este argumento se sustenta en que si hay una esencia o idea que es distinta de la cosa y ésta participa de ella, no se puede entender la conexión entre ambas por no constituir algo uno. De manera que tendría que haber otra entidad intermedia que medie entre las dos. Sin embargo, esto nos llevaría al infinito porque tendría que haber otra entre la intermedia y la idea así como también entre la cosa y la entidad intermedia, y así sucesivamente.

que tiene una unidad de definición y 5) lo que se identifica con el acto y la actualidad. (Reale, 2019: 165).

### 3.2.4. *La forma es más sustancia que el compuesto*

Ahora bien, da la impresión de que Aristóteles a lo largo de su exposición juega con una doble baraja, y es que por un lado considera al compuesto como lo que es más sustancial, por el hecho de que es el individuo concreto, capaz de existir separadamente, que no se predica de nada y es el que existe en la realidad fáctica, pero por otro lado, es la forma de ese compuesto la que le confiere el carácter de ser tal o cual cosa.

Puesto que hay dos tipos de entidad, el compuesto y la forma (y afirmo que aquél es entidad en cuanto que es la forma lomada conjuntamente con la materia, mientras que ésta es la forma en sentido pleno), las que denominamos entidades del primer modo están, todas ellas, sometidas a corrupción (y a generación), mientras que la forma no es de índole tal que pueda corromperse (ya que tampoco hay generación de ella: en efecto, no se genera aquello en que consiste ser-casa, sino aquello en que consiste ser-esta-casa-particular); más bien, (las formas) existen o no existen sin generación y corrupción. Ya quedó demostrado, efectivamente, que nadie las genera o produce. (*Met.* 1039b20-27)

Atendiendo a esta diferencia entre ambos, hay que recordar la advertencia que hicimos anteriormente sobre los dos modos de conocimiento, a saber, la distinción entre lo más conocido para nosotros y lo más conocido en sí. Si interpretamos este problema a la luz de esta doctrina, nos encontramos con que el compuesto es sensible y conocido de forma inmediata, y la forma es lo conocido de forma mediata a través de una investigación previa, pero que es a la que más propiamente ha de denominársele sustancia, precisamente por su carácter de eternidad, frente al compuesto que está sometido a corrupción y generación. (es la materia la que hace que el compuesto se degrade y corrompa, pasando a ser una especie de «no ser») (Reale, 2019: 168)

Vemos cómo hay una característica que no hemos tratado aquí, y es la última, a saber, la identificación de la sustancia con el acto o la actualidad (*entelécheia*). Y es que «cada entidad es acto perfecto y naturaleza determinada. Y así como el número no admite el más y el menos, así tampoco lo admite la entidad en tanto que forma» (*Met.* VIII 3, 1044a8-10)

### 3.3. La conclusión lógica: El motor inmóvil

Los conceptos de «potencia» y «acto» han estado omnipresentes a lo largo del trabajo, mas no es hasta este momento que los introducimos por el motivo que vamos a señalar acto seguido. Estos conceptos son tratados por Aristóteles en el libro IX de *Metafísica*, sin embargo, ya son definidos en los sentidos del ser (*ÓN*) de V 7, a los que hemos hecho referencia más arriba. Lo que más nos interesa de estos conceptos es que sirven para explicar el movimiento que se da en los objetos sustanciales, de la potencia al acto: el acto, se identifica con la forma, como acabamos de referenciar, porque es lo perfecto, lo acabado, el *ser*<sup>33</sup> propiamente dicho. Mientras que la potencia se identifica con la materia, con lo inacabado e indeterminado. En definitiva, es un cierto no ser. Como se puede ver, ya en el libro IV realiza estas asociaciones en el contexto de la refutación a los que niegan el PNC: «Parecen, ciertamente, hablar de lo indeterminado, y aunque creen que se refieren a lo que es, hablan acerca de lo que no es: lo que es potencialmente y no plenamente actualizado es, desde luego, lo indeterminado» (*Met.* IV 4, 1007b27-29).

Las consecuencias sistemáticas que se derivan de estos planteamientos nos conducen a afirmar que «entre las cosas que son, hay cierta entidad de otro tipo en la que no se da en absoluto ni movimiento ni corrupción ni generación» (*Ibid.* 5, 1009a36-38). Este tipo de sustancia no sometida a corrupción aparece tratada en el libro XII de *Metafísica*, y constituye la conclusión lógica del tratamiento de la sustancia. (Vigo y Vallejo, 2017: 498)

Teniendo en cuenta todo lo hemos expuesto anteriormente, la argumentación de Aristóteles para justificar la existencia de este motor inmóvil que ya hemos adelantado comienza por la necesidad de que exista una sustancia que no sea corruptible. «En

---

<sup>33</sup> En la discusión sobre el movimiento que expusimos en 2.2. a propósito del desarrollo del PNC, argumentamos que condujo a la escuela eleática a la negación del movimiento postulando el ser como algo eterno e inmóvil porque no se puede explicar cómo algo pasa del ser al no ser. Bien, pues la solución final que da Aristóteles a este problema es mediante la conjugación de los conceptos de acto y potencia: la potencia es un cierto no ser, es la indeterminación, pero que a su vez está esencialmente conectada con el acto de la forma y que es la que la lleva teleológicamente a completarse. La clave aquí es que el acto, al identificarse con la forma, es la sustancia en grado sumo, el ser en mayúsculas. Ahora bien, las sustancias sensibles quedan sometidas a corrupción debido a su materialidad, a su cierto no-ser, es por esto que Aristóteles afirmará la existencia de un «acto puro», el cual no tiene ninguna indeterminación ni materialidad y está dotado de eternidad, constituyendo el «ser» por excelencia, del cual dependen todas las demás sustancias por su condición de primer motor inmóvil en virtud de iniciador del movimiento.

efecto, las entidades son las primeras cosas que son,<sup>34</sup> y si todas ellas fuesen corruptibles, todas las cosas serían corruptibles» (*Met.* XII 6, 1071b5-8). Otras de las razones es que tiene que existir para explicar el origen del movimiento, es por eso que tiene que estar actuando constantemente (*Met.* 1071b20)

Por último, Aristóteles le atribuye una serie de características asociadas con su actividad, entre ellas destaca el hecho de que al motor inmóvil le pertenece la actividad más perfecta que es el «pensamiento» (*nóesis*) (*Met.* 1072b16-19). Pero, ¿qué es lo que piensa el motor inmóvil? Aristóteles dirá que se piensa a sí mismo, es pensamiento de pensamiento puesto que no puede pensar nada que no sea digno de sí mismo, es decir, no puede inteligir nada que tenga materia.<sup>35</sup> (Vigo y Vallejo, 2017: 500-501).

#### IV. CONCLUSIONES

Comenzamos la exposición en la introducción analizando las distintas traducciones del término *ousía* tomando partido por el término *sustancia*. Además de esto, expusimos brevemente cuál iba a ser el plan a seguir realizando un escueto recorrido histórico del concepto de sustancia.

Entramos en la exposición propiamente, analizando la expresión con la que Aristóteles inicia el libro IV de la *Metafísica*, «hay una ciencia que estudia lo que es en tanto que es y los atributos que por sí mismo le pertenecen». A partir de aquí nos topamos con la problemática de la definición de ciencia expuesta en *Segundos Analíticos*, la cual nos situaba ante un escenario aporético dado que toda ciencia requiere de un género, y no parecía que «lo que es» constituya uno. Esto nos conectó con los tipos de relación entre los distintos nombres, unos se daban por homonimia y otros por sinonimia, cayendo las cosas que son bajo la homonimia por no compartir significado. Sin embargo, Aristóteles elabora una teoría de los sentidos del ser que modifica la teoría de la homonimia constituyéndose como un caso de homonimia *pròs hén* con la sustancia como sentido

---

<sup>34</sup> Aquí hace referencia a la doctrina de los diversos sentidos del ser en la que la sustancia es el *sentido focal*, la cual ya hemos expuesto y que aparece en *Metafísica* I, IV entre otros.

<sup>35</sup> Esta característica ha generado muchos problemas a los teólogos posteriores, por el hecho de que este Dios no piensa el mundo. (Aubenque, 2018)

primero sirviendo de referencia a los demás, que sólo son en tanto que se predicán de ella.

Una vez aclarados los sentidos del ser, nos ocupamos de exponer el Principio de No Contradicción debido a que Aristóteles se sirve de él para demostrar necesidad de la sustancia, debido a que ha de haber cosas en la realidad que se digan por sí mismas. La argumentación del PNC nos llevó ante la fundamentación de los significados en la acción en última instancia. De manera que, no es posible actuar en la vida cotidiana sin admitir unas ciertas identidades. Por otra parte, nos encontramos también ante la problemática de que el estudio de los primeros principios correspondía más a la dialéctica que a la ciencia, concluyendo finalmente que el concepto de ciencia que emplea el estagirita no es en sentido estricto.

Una vez deducida la sustancia, nos dispusimos a exponerla en su primera formulación en *Categorías* 5, pasando de ahí a la exposición de la sustancia en *Metafísica* VII con la mención de la doctrina del hilemorfismo introducida por Aristóteles en *Física*. La exposición de la sustancia en *Metafísica* nos llevó a afirmar que ni la materia ni en última instancia el compuesto son sustancia en sentido estricto, sino que es la forma a la que le corresponde esa denominación. Por último, a partir de la identificación de la forma con el acto, por necesidades sistemáticas concluye Aristóteles con la exposición del motor inmóvil,

Hay que destacar cómo a partir del concepto de sustancia podemos recorrer la *Metafísica* a pesar del desorden de los libros, pues como dijimos al principio parece que los libros A y  $\alpha$  van juntos, el libro B es independiente dado que se exponen muchas aporías. El Gamma tiene una independencia también respecto de los demás. Lo mismo ocurre respecto del libro delta, el cual es un diccionario donde Aristóteles expone definiciones de términos. Por el contrario, sí parecen constituir una unidad los libros del VI al XI, que tratan de la clasificación de las ciencias, pasando por la exposición de la sustancia sensible hasta las nociones de potencia y acto. Para concluir con la unidad de la *Metafísica*, encontramos el libro XII, que aunque da la impresión de haber sido escrito en una etapa más temprana que el VII y VIII, se puede leer a continuación.

Como quiera que sea, la edición de las obras de Aristóteles no fue realizada por él mismo sino que fue como sabemos Andrónico el que ordenó la mayor parte del *corpus*, lo cual no significa que no haya una unidad temática.

Por último, quisiéramos reivindicar a Aristóteles y a la *Metafísica* como un tratado en el que se expone la disciplina filosófica por excelencia. Naturalmente, no es necesario aquí decir el valor que tiene su filosofía y esta obra en particular, pero conviene acercarse a ella para aprender de dónde proviene el cánón de lo que tradicionalmente, y aún hoy, se entiende por Filosofía.

## V. BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes principales

Aristóteles, (2018) *Metafísica*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Barcelona.

Aristóteles, (2020) *Metafísica*, Trad. Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Barcelona

Aristóteles, (2003) *Aristotle Metaphysics: books Z and H*, Trad. David Bostock, Clarendon Press, Oxford.

Aristóteles, (2012) *Categorías*, Trad. Luis M. Valdés Villanueva, Editorial Tecnos, Madrid.

Aristóteles, (2019) *Acerca del alma*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Barcelona

Aristóteles, (2014) *Ética a Nicómaco*, Trad. Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, Barcelona

Aristóteles, (1995) *Física*, Trad. Guillermo R. de Echandía, Editorial Gredos, Barcelona.

Aristóteles, (1982) *Tópicos*, Trad. Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos, Madrid

Aristóteles, (1995) *Tratados de lógica II*, Trad. Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos, Madrid

### Fuentes secundarias

Aubenque, P., 2013 (2018) *Le problème de l' être chez Aristote*, Preses Universitaires de France. Traducción española de Vidal Peña "El problema del ser en Aristóteles", Escolar y Mayo Editores S.L., Madrid.

Bueno, G. (1972), *Ensayos Materialistas*, Editorial Taurus, Madrid.

De Garay, J. (2020), "Metafísica Gamma: Acción y significado", Editorial Universidad de Córdoba, Córdoba, 49-73

Irwin, T. (1988), *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press Oxford, New York.

Jaeger, W. 1923 (1946) *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmannsche Buchhanlung, Berlín. Traducción Española de José Gaos "Aristóteles: base para la historia de su desarrollo intelectual", Fondo de Cultura Económica, Pánuco.

Kirk, G.S., Raven, J., Schofield, M. 1957 (2014), *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a selections of texts*, Cambridge University Press. Traducción española de Jesús García Fernández, Editorial Gredos, Madrid.

Owen, G.E.L. (1960), “*Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle*”, Düring, Goteborg. 163-190

Platón, (2019) *Menón*, Trad. Francisco J. Olivieri, Editorial Gredos, Barcelona

Reale, G. 1997 (2019), *Guida a la lettura della «Metafisica» di Aristotele*, Gius Laterza Figli Spa, Roma. Traducción española: J.M. López de Castro, Herder Editorial S.L., Barcelona.

Reeve, C.D.C. (2000), *Substantial knowledge: Aristotle's Metaphysics*, Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis/Cambridge

Robinson, Howard, “Substance”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/substance/>>.

Vigo, A. y Vallejo, A. (2017) *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona

Vigo, A. (2006), “Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia”, *Estudios aristotélicos. Barañáin: EUNSA*, 55-85

- (1998), “Sustancia, sucesión y permanencia según Aristóteles. El componente temporal en la distinción categorial sustancia-accidentes”. *Tópicos*, N° 14, 153-191