

CAPÍTULO 3

Los distintos significados del ser en Aristóteles

Silvana Di Camillo

“Hay una ciencia que estudia lo que es en tanto que es”, dice Aristóteles al comienzo del libro IV de la *Metafísica*, y en muchos otros pasajes señala que “lo que es se dice de muchas maneras”.⁶⁶ La aclaración de estas enigmáticas expresiones servirá como punto de partida para el estudio de los distintos significados del ser que Aristóteles señala en *Metafísica* V 7, tales como el ser por sí, el ser accidental, el ser como verdad y el no ser como falsedad, el ser en potencia y el ser en acto. Según Aristóteles, la multiplicidad de significados del ser no está absolutamente privada de unidad, ya que existe un significado que une y que es primero respecto de los demás: el de sustancia o entidad, que es el sentido prioritario de ser.

En ese breve capítulo de la *Metafísica*, Aristóteles responde a los desafíos que Parménides había lanzado a la tradición filosófica posterior. Recordemos que, en el fragmento 2 de su Poema, Parménides señala cuáles son los únicos caminos para pensar: 1) es, y no es posible no ser; 2) no es y es necesario no ser. Estos caminos son mutuamente excluyentes: si es, no es posible no ser; si no es, no es posible ser.

En el fragmento 8 señala explícitamente que se trata de una disyunción exhaustiva y excluyente:

11 De este modo, es necesario que sea del todo o que no sea.⁶⁷

Y agrega unos versos más adelante:

15 La decisión con respecto a estas cosas reside en esto:

16 es o no es. Pero se ha decidido ya, como es necesario,

17 abandonar una impensable e innombrable (pues no es

18 una vía verdadera) y tomar la otra que es y es veraz.

En el verso 11 Parménides señala que es necesario ser absolutamente o no, pero en los versos 15 a 18 hay un pronunciamiento por uno de los dos, porque dice que la decisión reside en la disyunción excluyente entre es y no es, pero se ha decidido por necesidad que uno sea impensable e innombrable, el no ser.⁶⁸ Con estas premisas, Parménides puede inferir ciertos rasgos de lo que es, en particular su unicidad y su perfecta identidad, que excluye toda diversi-

⁶⁶ Cfr. *Metaph.* IV 2, 1003a 33; VI 4, 1028a 5; VII 1, 1028a 10.

⁶⁷ Las referencias a los fragmentos de Parménides siguen la edición y traducción de A. Gómez Lobo (1985).

⁶⁸ Cfr. también B2 y B3 para las razones de la exclusión.

dad y todo cambio, en tanto estos últimos exigen que lo que es se genere, se corrompa, se altere, crezca, introduciendo así el prohibido no ser. En efecto, si se generase, debería provenir del no ser, del mismo modo que, si se corrompiese, debería llegar a no ser. Lo que es no puede cambiar pero tampoco puede ser múltiple. Respecto de su unicidad, Parménides expresa lo siguiente:

36 pues ninguna otra cosa es ni será
37 aparte de lo que es, ya que el Destino lo ató
38 para que sea un todo e inmóvil.

Lo que es no puede generar otra cosa, porque dejaría de ser total (habría algo exterior a él) y dejaría de ser inmóvil⁶⁹ (se habría transformado). En efecto, ¿qué sería lo otro del ser? El no ser, que es imposible.

Además de la unicidad e inmovilidad de lo que es, existe otra conclusión que podría extraerse de sus premisas. Parménides señala en el fragmento 6 que es necesario decir y pensar que lo que es es, pero la nada no es. Así, si el decir falsedades se define como decir lo que no es, el discurso falso se vuelve imposible.

Parménides legaba así a la filosofía posterior una serie de problemas:

- 1) el problema de la imposibilidad de la multiplicidad;
- 2) el problema de la imposibilidad del cambio;
- 3) el problema de la imposibilidad de la falsedad.

Alfonso Gómez Lobo, en un excelente libro enteramente dedicado a Parménides, señala:

El pensamiento de Parménides marca un hito decisivo en la filosofía griega. Casi toda la producción filosófica de los siglos V y IV puede ser entendida como una reacción -positiva o negativa- frente al desafío que representa el pensamiento de Parménides (1985:11).

El ser de Parménides, eternamente uno e idéntico, excluye la multiplicidad y el movimiento, contrariando así nuestra más básica experiencia. Excepto sus discípulos Zenón y Meliso, prácticamente ningún filósofo lo siguió ni pudo aceptar sus conclusiones en bloque. Pero, precisamente por eso, la filosofía de Parménides es una de las más fértiles, porque dio lugar a una serie de distinciones y de nuevos conceptos, que los filósofos posteriores se vieron obligados a forjar para poder salir del callejón sin salida de su lógica implacable. En ese sentido, su pensamiento constituye un desafío que ningún filósofo posterior pudo ignorar.

Aristóteles, con su método habitual de examinar críticamente lo que sus predecesores sostuvieron acerca del tema que está investigando, considera que la posición de Parménides se

⁶⁹ La inmovilidad está entendida en sentido amplio, pues excluye no solo la traslación sino también la alteración, crecimiento o disminución, generación y corrupción, es decir, cualquier tipo de cambio.

basa en la suposición de que el ser tiene un sentido absoluto y único, mientras que en realidad el ser se dice de muchas maneras.⁷⁰ De ahí que su esfuerzo se orientará a liberar la noción de ser de la rigidez eleática, a conciliar las exigencias lógicas con el cambio y la pluralidad de los seres (Moreau, 1972:61-2).

La expresión “lo que es se dice de múltiples maneras” (*tò òn légetai pollakhós*) aparece en el libro IV de la *Metafísica*, en ocasión de delimitar el objeto propio de la Filosofía primera y establecer la unidad de esta ciencia. El Libro IV de la *Metafísica* se puede articular en dos partes: en la primera (capítulos 1-3) trata de la unidad del objeto de la Filosofía primera; en la segunda (capítulos 4-8) establece los principios de esta ciencia, que son el principio de no contradicción y de tercero excluido. Nosotros atenderemos solamente a los dos primeros capítulos para contextualizar el tema de los distintos sentidos del ser. Este libro comienza así:

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 <ciencias>, en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes de esta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas (*Metaph. IV 1, 1003a 21-26*).⁷¹

Aristóteles nos dice que la Filosofía primera estudia “lo que es en tanto que es” [*tò òn hê(i) ón*]. Esta es una expresión complicada y difícil de traducir. Puede hallarse traducida como “lo que es en tanto que algo que es”, o bien como “ser en tanto ser” o “ente en tanto ente”. Tanto la utilización del participio como la presencia de la frase adverbial “en tanto es” han generado serios problemas de interpretación. ¿Qué significa que esta ciencia estudia lo que es en tanto que es y los atributos o determinaciones que, por sí mismo, le pertenecen? Si tenemos en cuenta lo que Aristóteles dice a continuación resultará más fácil comprender el alcance de esta expresión. Él traza un contraste entre la Filosofía primera y las ciencias particulares. Mientras que la Filosofía primera se ocupa universalmente de lo que es, las ciencias particulares seccionan una parte y estudian sus características. Así, por ejemplo, la física estudia los objetos móviles y materiales; la biología estudia los seres vivos. Cada una de las ciencias particulares tiene como objeto un género de entes, mientras que la ciencia de lo que es en tanto que es estudia todo lo que hay, de manera que no queda restringida a ningún sector particular de entes sino que aspira a la máxima universalidad. Por tanto, cada disciplina particular recorta el universo posible de objetos y estudia las determinaciones que son propias de su campo, mientras que esta disciplina se ocupa universalmente de lo que es.

Hay dos interpretaciones de la noción “lo que es en tanto que es” que son insostenibles: una es entenderla como una referencia a una entidad suprema, a un ente divino; la otra es suponer que “lo que es” es un género. Considerar que la Filosofía primera es ciencia del ente divino no permite dar cuenta adecuadamente del carácter de universalidad que Aristóteles

⁷⁰ Cfr. *Física* I 3, 186a24-25.

⁷¹ Las referencias a la *Metafísica* siguen la traducción de T. Calvo Martínez (1994), basada en la edición de W. D. Ross (1924¹).

está subrayando, ni hace justicia al hecho de que el mayor espacio contenido en la *Metafísica* está dedicado a la entidad sensible, que en esta interpretación no sería objeto de la Filosofía primera (Vigo, 2007:145). Por otra parte, es necesario subrayar que para Aristóteles “lo que es” no es un género, no es una clase que incluya dentro de sí todo lo que hay. Esas entidades que existen pueden ser examinadas por disciplinas particulares. ¿Qué es lo que le compete a la Filosofía primera? La Filosofía primera va a ocuparse de la totalidad de los entes pero los va a examinar desde una perspectiva particular: en tanto que ellos son. Así, buscará establecer las propiedades que les corresponden por el hecho de ser, tales como, por ejemplo, ser uno, ser idéntico a sí mismo o ser diferente de los demás. La frase adverbial “en tanto que ente” remite a la perspectiva de estudio. Como señalamos ya, no refiere a un ente supremo ni tampoco a un género.

El problema con el que se va a enfrentar Aristóteles es que el objeto de esta ciencia - lo que es- se dice, se predica, de múltiples maneras:

La expresión 'algo que es' [*tò ón*] se dice en muchos sentidos [*légetai pollakhôs*], pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia (*Metaph.* IV 2, 1003a 33-34).

Es evidente que no es lo mismo ser un hombre, que ser blanco o ser grande. Así, Aristóteles señala un obstáculo para esta ciencia del ser, porque su objeto no es unitario y homogéneo sino que tiene múltiples significados. Como vimos en el ejemplo de la física o la biología, la unidad de estas ciencias está fundada en la unidad de su objeto, en el hecho de que tienen como objeto un género determinado de entes. En lo que sigue del capítulo, Aristóteles tratará de justificar cómo puede existir una ciencia universal que estudie todo lo que hay, aun cuando su objeto no sea perfectamente homogéneo. Pero antes detengámonos a precisar mejor por qué el ser no es un género.

Aristóteles se preocupa constantemente de explicitar la polisemia del verbo ser, los múltiples sentidos en que se predica el ser. Y en *Refutaciones sofísticas* dice magistralmente: “pues no es lo mismo ser esto o aquello que ser absolutamente” (5, 167a 2). En efecto, una primera distinción importante es entre el sentido existencial, absoluto, del verbo ser, como cuando preguntamos si un centauro es o no es, y un sentido copulativo o atributivo del verbo ser, como cuando decimos que esto es blanco o de otro color. Ahora bien, dentro del uso atributivo, es posible hacer nuevas distinciones. Y hay una fundamental: la predicación esencial y la predicación accidental. Para distinguir entre un predicado esencial y uno accidental, Aristóteles ofrece un criterio objetivo en *Categorías* 2a 19-34. Según este criterio, cuando a un sujeto podemos predicarle el nombre de un predicado y también la definición de ese nombre, estamos ante un predicado esencial de ese sujeto. En cambio, cuando podemos predicar el nombre pero no su definición, se trata de un predicado accidental. Sus ejemplos predilectos son los predicados “hombre” y “blanco”. Si preguntamos qué es el hombre, la respuesta a esta pregunta general (por ejemplo, “animal racional”) será igualmente aplicable al sujeto Sócrates, lo que prueba que

“hombre” es un predicado esencial de Sócrates. Pero con el predicado “blanco” la cuestión es diferente. Decir que Sócrates es blanco equivale a decir que está coloreado de cierto modo, pero si continuamos preguntando qué es blanco, tendremos que decir que es un color, definición que no puede aplicarse al sujeto Sócrates, lo que prueba que “blanco” es un predicado accidental de Sócrates (Cfr. Owen, 1986:208-209).

Ahora bien, además de decir que Sócrates es hombre o es blanco, podemos decir que es de 1.70 m. o que es hijo de Sofronisco. Las múltiples maneras en que se predica el ser en su uso atributivo las expresa Aristóteles mediante su doctrina de las categorías. *Categoría* significa “predicado”, lo que se afirma de algo. Aristóteles consideró que todos los predicados podrían subsumirse en diez géneros máximos o categorías. De Sócrates decimos que es hombre, que es un animal y, por último, que es una entidad. De blanco decimos que es un color y, por último, que es una cualidad. De doble decimos que es una relación. Algo puede ser una entidad, una cantidad, una cualidad, una relación, un lugar, un tiempo, una posición, una posesión, un hacer o un padecer. Al parecer, Aristóteles consideró que esta lista es exhaustiva, que todo puede ser clasificado bajo uno de estos géneros categoriales (Gómez Lobo, 1996:313).

Entonces, si el ser tiene tantos sentidos como hay categorías, ¿no podríamos decir que es el género que las incluye a todas? No, en este punto Aristóteles es terminante: el ser no es un género. Los géneros supremos del ser son las categorías y no hay nada más allá que las unifique. Para que el ser fuera el género de las categorías ellas deberían tener algo en común, pero ¿qué hay en común entre una cualidad, una cantidad y una entidad? Son todos significados del ser pero el ser no es un género, pues los significados del ser no presentan una naturaleza común. En *Metafísica* XIV 2, 1089a 7-12, dice:

Ahora bien, por lo pronto, si “lo que es” tiene muchos sentidos (pues en un caso significa la entidad, en otro <significa> que es de tal cualidad, y también las otras categorías), ¿en qué sentido serán una sola cosa todas las cosas que son, suponiendo que no exista “lo que no es”? ¿Acaso serán una las entidades?, ¿o las afecciones, y las otras determinaciones de modo semejante? ¿O bien todas las cosas, y serán una sola cosa el esto, la cantidad, la cualidad y todas las demás determinaciones que expresan alguno de los significados de ‘ser’?

Si queremos encontrar un género ¿vamos a decir que todas las cosas son cualidades, todas son cantidades, todas son entidades? ¿O bien todas ellas: sustancia, cantidad, cualidad constituyen una sola realidad? Aristóteles es muy explícito: o reducimos todo a cantidad o a *ousía* etc. o bien consideramos que el ser reúne todo eso. ¿Pero qué tendrían en común? ¿Cómo reducir una cantidad a una cualidad, o una *ousía* a un lugar? Concluye, entonces, que el ser se predica según todas las categorías, pero no en el mismo sentido, porque no aluden todas a una misma naturaleza.

Tras aclarar por qué el ser no es un género, volvamos al pasaje del inicio de *Metafísica* IV 2 en el que Aristóteles afirmaba que el ser tiene muchos sentidos, “pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia” (1003a 33-34). Habíamos señalado que el hecho de que el ser no sea un género genera un problema para la posibilidad de una Filoso-

fía primera porque toda ciencia se ocupa de un género determinado de entes. ¿En qué residiría la unidad de la ciencia de lo que es en tanto que es si no tiene también un único género como objeto? Para Aristóteles, el hecho de que el ser tenga muchos significados no le impediría ser objeto de ciencia, porque sus múltiples significados no son simplemente homónimos, o sea, no tienen solo un nombre en común, sino que tienen en común también otra cosa, que es la referencia común a una determinada realidad que es una: la entidad (*ousía*). Todos los significados del ser se relacionan con uno, precisamente el primero de ellos, que es el de entidad. Esa es la llamada “homonimia *pròs hén*”, pues *pròs hén* significa “en relación con algo uno”. Aristóteles la explica con el ejemplo de la salud. La medicina se ocupa de todo aquello que se llama “sano” y las cosas sanas son de diferente género: es sano un clima, es sana una comida y es sano un organismo. Todas estas cosas son sanas porque tienen en su definición una referencia a un principio único: la salud. Ahora bien, la medicina estudia estas realidades de distinto género “en tanto sanas”, es decir, en tanto relativas a la salud, desinteresándose de lo que ellas son en otros aspectos. Análogamente, la ciencia de lo que es en tanto que es estudiará todos los entes pero considerados en tanto entes, es decir, en tanto relativos a la entidad (*ousía*), desinteresándose de lo que ellos son bajo otros aspectos y respetando así la autonomía de todas las otras ciencias, que los estudiarán bajo otros aspectos (Berti, 1977:389-392). La ciencia universal está comprometida con todo lo que es, pero lo investiga enfocándolo en su aspecto de ser. Y esto es lo mismo que estudiar la entidad. Al ocuparse de la entidad queda envuelto todo lo demás, ya que todo lo que no es entidad recibirá el título de ente porque mantiene una relación con ella. La unidad de los múltiples significados del ser no es la de un género, sino la de su referencia a un significado focal, prioritario, el de *ousía* o entidad. Así, con la teoría de la homonimia *pròs hén* quedaría salvaguardada la unidad de esta ciencia de lo que es en tanto que es.

Ahora bien, la multiplicidad de significados del ser es aún más amplia que las categorías. Para atender a estos nuevos significados debemos tener en cuenta el capítulo 7 del libro V de la *Metafísica*. Este libro es denominado por Aristóteles *De los múltiples significados*. Fue agregado tardíamente a los libros de la *Metafísica* y es una especie de diccionario, que contiene una serie de términos filosóficamente importantes. Parece tener la función de una clarificación preliminar de los textos que los sucesivos libros irán profundizando. Contiene treinta capítulos, cada uno de los cuales está destinado a un término en particular, por ejemplo, “naturaleza”, “principio”, “entidad”, “anterior”. El capítulo 7 se ocupa de *tò ón*, “lo que es”.⁷² El traductor divide en cuatro secciones el texto, que corresponden a los sentidos del ser que vamos a analizar: 1) ser por accidente; 2) ser por sí; 3) ser como verdadero y no ser como falso; 4) ser en potencia y ser en acto. Esos son los cuatro significados que se suman a los de las categorías y que se pueden combinar con ellas. Comencemos por el ser accidental:

“Lo que es” se dice tal ya accidentalmente ya por sí mismo.

<1> Decimos, por ejemplo, que *accidentalmente* el justo es músico, el hombre es músico y el músico es hombre; y del mismo modo que decimos que el

⁷² Nótese que *tò ón* no equivale a *ousía*, término que será abordado en el capítulo 8 del mismo libro. *Ousía* es el significado prioritario de *tò ón*, pero este último incluye también el ser accidental.

músico construye una casa porque sucede accidentalmente al constructor que es músico, o al músico que es constructor (en efecto, 'esto es tal cosa' significa aquí que tal cosa le sucede accidentalmente a esto), también hablamos en este sentido en el caso de los ejemplos aducidos: pues cuando decimos que el hombre es músico y que el músico es hombre, o que el blanco es músico o que este es blanco, en el último caso lo decimos porque ambas cosas sucede accidentalmente que se dan en el mismo sujeto; y que el músico es hombre, por su parte, porque "músico" sucede que se da accidentalmente en este. (*Metaph.* V 7, 1017a 7-18).

En este pasaje Aristóteles señala dos rasgos o aspectos de todo accidente. En primer lugar, las propiedades accidentales no se hallan en conexión ni necesaria ni universal con la entidad; en segundo lugar, tales propiedades se dan siempre en una entidad, dependen ontológicamente de la entidad. El accidente es aquel ser que es solo en función de otro, es decir, el ser accidental implica estructuralmente una relación con otro ser y, además, esa relación es fortuita o contingente.

Aristóteles ofrece tres ejemplos para ilustrar el ser accidental: el justo es músico, el hombre es músico y el músico es hombre. En todos los casos tenemos un sujeto, la cópula (el verbo ser) y un predicado, pero también hay diferencias:

- 1) El justo es músico: un accidente se predica de otro accidente.
- 2) El hombre es músico: un accidente se predica de una entidad.
- 3) El músico es hombre: una entidad se predica de un accidente.

¿Qué pretende mostrar Aristóteles con estos ejemplos? Los ejemplos parecen ilustrar que, con independencia de la construcción gramatical, el accidente siempre es un atributo que le adviene a un sujeto sustancial o entidad. En el primer caso, el sujeto sustancial está tácito; en el tercer caso el sujeto sustancial aparece en el lugar del predicado, en una forma invertida de predicación. Por eso solo en el segundo caso la expresión gramatical reproduce la realidad. Desde el punto de vista ontológico, "músico" será siempre un accidente, ocupe en la oración la posición de sujeto o de predicado. No siempre el sujeto de una proposición es entidad; puede no serlo. Pero desde el punto de vista ontológico todo accidente requiere de un soporte sustancial. Además de esta dependencia ontológica de todo accidente respecto de una entidad, hay un segundo rasgo que Aristóteles señala más claramente en el capítulo 2 del libro VI: "lo que no es ni siempre ni la mayoría de las veces, eso decimos que es accidente" (1026b 31-33). En efecto, se da la coincidencia de que ese hombre justo es además músico, aunque podría no darse. Entre ambas propiedades (ser músico, ser justo) no hay una relación ni universal ni necesaria; se trata de una relación contingente.

En suma, dos son los rasgos del accidente para Aristóteles: 1) la inherencia, por la que todo accidente supone una entidad de la que depende ontológicamente; 2) la contingencia, por la que un accidente puede darse o no darse en un sujeto, pues no hay una relación necesaria entre el sujeto sustancial y la propiedad accidental. Entre el sujeto Sócrates y hombre hay una relación necesaria, porque hombre es un predicado esencial de Sócrates, de manera que si

hombre desaparece también desaparece el sujeto, pero entre Sócrates y pálido hay solo una relación contingente, pues Sócrates bien podría broncearse y su palidez desaparecer sin que deje de ser quien es. Aristóteles aclara el sentido de los ejemplos en el párrafo final:

Así pues, las cosas que se dice que son accidentalmente, se dice que son por las razones siguientes: o bien porque ambas determinaciones se dan en la misma cosa y esta es, o bien porque aquello se da en algo que es, o bien porque es aquello que se da en lo que se predica de él (1017a 19-22).⁷³

1) Decimos que “el justo es músico” porque ambas determinaciones (justo y músico) se dan en el mismo sujeto y este sujeto es realmente, aunque esté gramaticalmente tácito.

2) Decimos que “el hombre es músico” porque la determinación significada por el predicado (músico) se da en algo que es realmente, es decir la entidad “hombre”.

3) Decimos, por fin, que “el músico es hombre” porque lo significado por el predicado gramatical (hombre) es realmente y es en hombre donde se da la determinación accidental músico, aunque gramaticalmente “hombre” se predique de músico.

Aristóteles dedica el capítulo 30 del libro V a la noción de accidente, donde amplía lo dicho en el capítulo 7 del mismo libro. Señala que un accidente es algo que puede ser afirmado con verdad de un sujeto, pero que, sin embargo, no es necesario ni constante. Y conecta lo accidental con lo azaroso, pues la propiedad accidental podría ser de otra manera. Esto lo conduce a excluir el estudio de los accidentes en las ciencias. De las propiedades accidentales no hay ciencia, porque son infinitas las determinaciones accidentales que un objeto posee y ninguna de esas determinaciones define al objeto. Además, como el accidente es fortuito y la ciencia, para Aristóteles, es de lo que es necesario o, al menos, de lo que sucede regularmente o en la mayoría de los casos, lo accidental no es objeto de ciencia. También aquí señala Aristóteles las características principales del accidente, que son el ser siempre una propiedad de un sujeto sustancial y no tener ningún lazo necesario con el sujeto. Si bien el ser accidental es un modo de ser, el hecho de que requiera siempre una entidad que le sirva de soporte muestra que no es en virtud de sí mismo. Por eso va a estar contrapuesto a la acepción que viene después: lo que es por sí.

Veamos ahora la segunda sección, que refiere al ser por sí:

(2) Por otra parte, se dice que *son por sí mismas* todas las cosas significadas por las distintas figuras de la predicación: en efecto, cuantas son las maneras en que esta se expresa, tantas son las significaciones de 'ser'. Ahora bien, puesto que, de los predicados, unos significan qué-es, otros una cualidad, otros una cantidad, otros alguna relación, otros un hacer o un padecer, otros dónde y otros cuándo, 'ser' significa lo mismo que cada uno de ellos. Y es que no hay diferencia alguna entre 'un hombre *es(tá)* convaleciendo' y 'un hombre convalece', ni entre 'un hombre *es(tá)* paseando o talando' y 'un hombre pasea o tala'. Y lo mismo también en caso de los demás predicados (1017a 22-30).

⁷³ Me aparto aquí de la traducción de T. Calvo.

Tras haber explicado qué cosas se dice que son accidentalmente, parecería lógico que Aristóteles opusiera el ser por sí al ser accidental. Así, dado que el accidente se reveló contingente e inherente, el ser por sí será, en cambio, necesario e independiente ontológicamente. Estas características son propias de la entidad, la única entre las categorías que es en virtud de sí misma y no en relación con otra cosa. Pero el problema de interpretación que genera este pasaje es que Aristóteles extiende la aplicación de “por sí” a todas las categorías, es decir también a las categorías correspondientes a ítems que no pueden existir por sí mismos y que son accidentales. ¿Por qué para Aristóteles todas las categorías, y no solo la entidad, son por sí? T. Calvo, en un interesante artículo sobre el uso de la fórmula “por sí” (*kath'hautó*) en Aristóteles,⁷⁴ pasa revista a las respuestas que se han dado a la cuestión. Una de ellas es la de G. Reale en su comentario a la *Metafísica*,⁷⁵ quien traza una importante distinción entre accidente y categoría. Reale sostiene que las categorías que no son la entidad son solo en función de la entidad, pero, a diferencia del accidente, que puede inherir o no en la entidad, las categorías son necesarias a la entidad sensible. Este autor sostiene que no es necesario y, por lo tanto, es accidental, que un hombre tenga la cualidad A o bien B o bien C (que sea blanco, justo o culto), pero no es accidental que el hombre tenga cualidades. El ejemplo puede repetirse con cualquier categoría, por ejemplo la de lugar: es accidental que un hombre esté en su casa o en el mercado, pero es necesario que esté en un lugar. Toda categoría es por sí porque la estructura categorial es necesaria para cualquier entidad sensible, mientras que el accidente es contingente. Así, Reale puede concluir “el accidente es como la variable en la constante de la categoría” (1978²:436).

La objeción de Calvo a tal solución es que los ejemplos que ofrece Aristóteles en el pasaje no se ajustan a la interpretación ofrecida. Lo que Aristóteles afirma enfáticamente es que no hay diferencia alguna entre “un hombre es(tá) convaleciendo” y “un hombre convalece”, como tampoco la hay entre “un hombre es(tá) caminando o talando” y “un hombre camina o tala”. A juicio de Calvo, la distinción entre categoría y accidente puede aceptarse como genuinamente aristotélica pero no explica el ejemplo, por lo que infiere que Aristóteles está tratando de ilustrar otra cuestión. Para Calvo (1991:55), la posición de Reale se basa en creer que Aristóteles está hablando de la relación entre el sujeto y la determinación expresada por el predicado en una proposición predicativa y entonces se ve obligado a encontrar algún tipo de relación necesaria entre el sujeto y la determinación. Así, Reale recurre a la distinción entre accidente concreto, cuya relación con la entidad sensible no es necesaria, y la categoría o tipo genérico de accidente, cuya relación con la entidad sensible sí es necesaria. Para Calvo, en cambio, lo que Aristóteles pretende caracterizar no es la relación entre el sujeto y el predicado sino la relación existente entre las categorías y los significados del ser. La tesis aristotélica es que las distintas categorías comportan por sí mismas, por su propia naturaleza, distintas significaciones del ser. En las categorías se expresan estos distintos significados y no es necesario buscar otra razón fuera de la naturaleza misma de las categorías. Cualquier otra circunstancia resultará irrelevante o meramente accidental. Así, es meramente accidental al respecto que aparezca o deje de

⁷⁴ Calvo (1991: 39-57)

⁷⁵ Reale (1978²:436). Para otras interpretaciones pueden consultarse Ross (1975: *com. ad loc.*) y Berti (1977:288-9).

aparecer el verbo “ser” en cada caso. Si volvemos a los ejemplos de Aristóteles, cuando decimos que un hombre está paseando, donde el predicado comporta un significado del ser que es el de acción, estamos diciendo lo mismo que cuando decimos el hombre pasea. El predicado “pasea” comporta y actualiza un significado de ser, el de acción, aun cuando el verbo ser no aparezca en la expresión gramatical. Esta es la propuesta de Calvo para explicar por qué todas las categorías son por sí. A pesar de que los predicados que no pertenecen a la primera categoría expresan determinaciones que son accidentales, en todos ellos se expresan necesariamente distintas significaciones del ser.

Pasemos ahora al tercer punto, que es el ser como verdadero y no ser como falso:

(3) Además, 'ser' y 'es' significan que algo es verdadero, y 'no ser' que no es verdadero, sino falso, lo mismo en la afirmación que en la negación. Así, que Sócrates es músico significa que tal cosa es verdad, o bien, que Sócrates es no blanco, que <tal cosa> es verdad; por el contrario, que la diagonal no es conmensurable <significa> que es falso <que lo sea> (1017a 31-35).

Aquí Aristóteles releva un tercer sentido del ser: el ser como verdad y el no ser como falsedad. Así, dice que a veces la expresión “es” significa que una proposición es verdadera, (como cuando se dice “Sócrates es músico” se entiende que es verdad que Sócrates es músico) y la expresión “no es” significa que una cosa es falsa (como cuando se dice que la diagonal no es conmensurable se entiende que es falso que ella sea conmensurable). De un modo general, toda vez que se afirma “es” se significa que eso que se dice es verdadero y cuando se dice “no es” se significa que es falso. Pero Aristóteles aclara “lo mismo en la afirmación que en la negación”. Indudablemente, este “es” y “no es” no se refieren a la cópula dentro de la proposición. Pues es perfectamente posible que una proposición negativa sea verdadera, como cuando digo que la luna no es cuadrada, y que una proposición afirmativa sea falsa, como cuando digo que la luna es cuadrada. El “es” y el “no es” afectan a la proposición en su conjunto (Rodríguez, 1998:174). Se trata de un “es” y “no es” enfáticos, como cuando decimos “es así como digo” o “no es así como digo”. Para que se advierta que este “es” y “no es” afectan a toda la proposición y no a la cópula en el interior de la proposición, podemos traducir ese “es” como “es el caso que” o “es verdad que” y ese “no es” como “no es el caso que” o “es falso que”.

Así, podemos decir

1. “Es <el caso que> la luna es redonda”.
2. “Es <el caso que> la luna no es cuadrada”.

Nótese cómo tanto la proposición afirmativa (1) como la negativa (2) son verdaderas.

El no es como falso también afecta a la proposición en su conjunto:

3. “No es <el caso que> la luna es cuadrada”.
4. “No es <el caso que> la luna no es redonda”.

Nótese cómo estamos en presencia de dos proposiciones falsas (“la luna es cuadrada” y “la luna no es redonda”), tanto la afirmativa como la negativa.

En los dos primeros ejemplos habría verdad, mientras que en los dos últimos falsedad, con independencia de que el enunciado afirme o niegue.

Para Aristóteles, un enunciado afirmativo es una unión entre dos nociones y un enunciado negativo es una división entre dos nociones. Para volver a nuestro ejemplo: cuando decimos que la luna es redonda, unimos en nuestro lenguaje las nociones “luna” y “redonda”. Y cuando decimos que la luna no es cuadrada, dividimos en nuestro discurso las nociones “luna” y “cuadrada” (cfr. Tugendhat, 1998:166). Así se expresa en *Metafísica* VI 4, al afirmar que verdad y falsedad atienden a la conexión y la división de las nociones, por lo que no están en las cosas sino en el pensamiento. La verdad es la conexión en el pensamiento de cosas que están conectadas también en la realidad o bien la división en el pensamiento de cosas que están divididas en la realidad. Si decimos que la luna es redonda, conectamos en nuestro discurso las nociones luna y redonda. Si, a su vez, tales nociones están conectadas también en la realidad, nuestra afirmación será verdadera. Si, en cambio, tales nociones se encuentran divididas en la realidad, nuestra afirmación será falsa. En definitiva, la verdad es una adecuación o correspondencia del pensamiento a la realidad, aunque Aristóteles no utilice estos términos que luego la tradición acuñará. La falsedad es, en cambio, la conexión en el pensamiento de cosas que están divididas en la realidad o bien la división en el pensamiento de lo que está conectado en la realidad. En general, la falsedad es una inadecuación del pensamiento a la realidad.

Hay una conquista esencial aquí desde el punto de vista de la historia de la filosofía: los términos solos, aislados, no son verdaderos ni falsos. Para que haya verdad o falsedad debe haber una estructura predicativa, doctrina que tiene su origen en el *Sofista* de Platón (Tugendhat, 1998:165-6). Asistimos aquí a la invención de la noción de verdad como concordancia o adecuación del pensamiento o lenguaje con la realidad. En tanto la caracterización de verdadero o de falso atañe a los juicios o pensamientos y no a las cosas mismas, Aristóteles descarta este significado de ser como objeto propio de estudio de la filosofía primera, que estudia el ente en tanto ente. La verdad es una propiedad del discurso y del pensamiento, pero no de la realidad.

Sin embargo, el hacer residir la verdad en el pensamiento y en su expresión más que en las cosas pudo haber inquietado a Aristóteles en la medida en que el pensamiento podría expresar estados del sujeto más que una realidad objetiva (Romeyer, 1983:18). De ahí que en *Metafísica* IX 10 retoma lo dicho en VI 4, pero subraya el rol causal que tiene la realidad respecto del pensamiento. Dice:

Puesto que “lo que es” y “lo que no es” se dicen, en un sentido según las figuras de la predicación, en otro sentido según la potencia o el acto de estas, o sus contrarios, y en otro sentido, lo que es verdadero o es falso en el sentido más fundamental, lo cual tiene lugar en las cosas según estén unidas o separadas, de modo que dice la verdad el que juzga que lo separado está separado y que lo unido está unido, y dice falsedad aquel cuyo juicio está articulado al contrario que las cosas, ¿cuándo se da o no se da lo que llamamos verdad o falsedad? En efecto, ha de analizarse en qué decimos que consiste esto. Desde luego, tú

no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo (1051a 34-b 9).

Aristóteles comienza retomando los distintos significados del ser. Hace referencia al ser por sí, que es el de las categorías (las figuras de la predicación), luego a la potencia y acto y, por último, menciona la verdad y falsedad. Dice la verdad el que juzga que lo unido está unido y separado lo separado y dice falsedad el que juzga al contrario: separa lo que está unido en la realidad y une lo que está separado. Hasta aquí no agrega nada nuevo, pero en la última oración subraya la prioridad que tiene la realidad respecto del discurso. Son verdaderos los juicios que reproducen o se corresponden con las uniones y divisiones que se dan en la realidad. Pero el pensamiento o el discurso no configuran la realidad, sino que la verdad consiste en aprehender en el pensamiento el orden del mundo. En *Categorías* 12, 14b 13-22, Aristóteles es muy explícito:

En efecto, el que exista un hombre es reversible, según la implicación de existencia, con el juicio verdadero acerca de ello, pues, si existe un hombre, es verdadero el juicio en el que decimos que existe un hombre; y viceversa, pues, si es verdadero el juicio en el que decimos que existe un hombre, existe un hombre; pero el juicio verdadero no es en modo alguno causa de que se dé el hecho, mientras que el hecho parece de alguna manera la causa de que el juicio sea verdadero: en efecto, por darse o no darse el hecho es por lo que el juicio se llama verdadero o falso.⁷⁶

Las cosas tienen prioridad respecto de los discursos pues son verdaderos los discursos que se asemejan a las cosas. La verdad no pertenece al pensamiento por el simple hecho de ser un contenido de pensamiento, sino porque es un contenido de pensamiento particular, adecuado en su estructura a la estructura de las cosas más allá del pensamiento. De manera que se desplaza el acento desde el pensamiento a lo real, que es fuente de toda verdad.

En suma, Aristóteles sostiene una noción de verdad como adecuación o correspondencia entre el discurso y la realidad. Esta teoría de la verdad apela a dos niveles: las cosas y los enunciados que las dicen o las piensan. "Verdad" y "falsedad" califican no a las cosas sino a los juicios o pensamientos sobre las cosas, de manera que se aplican legítimamente solo al segundo nivel (Wolff, 1999:43). Las cosas son o no son mientras que los enunciados y pensamientos pueden ser verdaderos o falsos, de acuerdo con su correspondencia o no con las cosas. Pero en esta relación entre lenguaje y realidad, la prioridad la tiene la realidad.

Volvamos ahora al pasaje de *Metafísica* V 7 para analizar el último significado de ser:

(4) Además y respecto de estos sentidos enumerados, 'ser' y 'lo que es' significan tanto lo que se dice que *es en potencia* como lo que se dice que *es ya ple-*

⁷⁶ Las referencias a *Categorías* siguen la traducción de M. Candel Sanmartín (1988²) basada en la edición de L. Minio-Paluello (1949).

namente realizado: efectivamente, tanto del que puede ver como del 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, y que es tranquilo tanto aquel que está ya tranquilo como el que es capaz de tranquilizarse. Y lo mismo en el caso de las entidades: también, desde luego, decimos que en la piedra es(tá) la estatua de Hermes, y que <en la línea> es(tá) la semilínea, y que es trigo lo no madurado aún.

En otro lugar habrá de definirse cuándo algo es potencialmente y cuándo no lo es aún (1017a 35 - b 9).

Un último significado de ser, que es a su vez doble, está dado por la distinción entre lo que es en acto y lo que es en potencia. Los ejemplos que ofrece Aristóteles de acto y potencia son muy claros y subrayan la diferencia entre ser efectivamente y poder llegar a ser, respectivamente. La palabra griega para potencia es *dýnamis*, que tiene el significado de capacidad de hacer o padecer algo. La capacidad de producir un cambio en otra cosa se denomina “potencia activa”, mientras que la capacidad de padecer un cambio por parte de otra cosa se llama “potencia pasiva”. Pero el significado que aquí interesa es el de ser en potencia, es decir la potencia como significado del ser, presente en todas las categorías (Berti, 1977:416). En lo que se refiere al acto, Aristóteles utiliza dos términos: *enérgeia* y *entelécheia*. En *enérgeia* está presente la referencia a *érgon*, que significa obra, trabajo. Así, lo que está en acto es lo que está trabajando, obrando, ejerciéndose. Y en *entelécheia*, término acuñado por Aristóteles, está presente la referencia al *télos*, que significa fin: es aquello que está acabado, en estado perfecto, porque ha alcanzado su fin.

Dado que potencia y acto son principios, Aristóteles no da una verdadera definición sino que recurre a ejemplos para que podamos captar la correlación entre ellos. Términos como ver, conocer o estar tranquilo, que corresponden a distintas categorías, pueden ser aplicados tanto a lo que se encuentra en su actividad o en su estado como también a lo que tiene capacidad para ello, pero no la está ejerciendo efectivamente. Lo mismo se da en el caso de términos correspondientes a la categoría de entidad, pues se llama trigo tanto a la semilla como a la planta madura (Vigo, 2007:164). Al final del pasaje, Aristóteles señala que tratará estos conceptos más ampliamente “en otro lugar”. Ese otro lugar es el libro IX de la *Metafísica*, cuyo capítulo 8 está destinado a subrayar la prioridad del acto. En efecto, acto y potencia son dos significados de ser que no pueden reducirse uno al otro, sino que son correlativos. Con todo, no están en pie de igualdad, sino que Aristóteles argumenta a favor de que lo actual es “anterior” a lo potencial desde el punto de vista lógico, temporal y ontológico (cfr. *Metafísica* IX 8, 1049 b4-1051a3).

La prioridad lógica del acto consiste en que la potencia no puede ser definida más que por referencia al acto que puede alcanzar. Así, no sabríamos lo que significa ser capaz de ver si no supiéramos lo que es ver.

La prioridad temporal del acto merece una aclaración porque, en un sentido estrictamente cronológico y con respecto a un individuo, no es verdad que el acto precede a la potencia. Un

animal adquiere la capacidad de ver antes de comenzar a ver, del mismo modo que la semilla es anterior a la planta madura. Pero la adquisición de la capacidad de ver durante la gestación o la existencia misma de la semilla requieren un miembro adulto de la misma especie. De manera que, desde el punto de vista de la especie, debe haber siempre un individuo actualizado anterior a los individuos generados por él⁷⁷ (Gómez Lobo, 1996:320).

Por último, el acto es anterior ontológicamente a la potencia porque, en el proceso de generación de una entidad, la etapa posterior es en realidad anterior, en el sentido de ser propiamente lo que un individuo de esa especie es. Toda generación se mueve hacia una meta o fin y ese fin es la actualización plena que determina el desarrollo. La meta o fin explica el proceso de generación, en tanto la capacidad debe desarrollarse en función del acto del cual es capacidad. Esto puede observarse muy claramente en el desarrollo de los seres vivos. Una semilla de olivo no se desarrollará como árbol de álamo. El fin, en este caso la planta de olivo madura, está virtualmente presente en la semilla, direccionando el desarrollo. En ese sentido, el fin, el acto –identificado con la forma– es ontológicamente prioritario al medio, la potencia –identificada con la materia–, pues es el que dirige el crecimiento.

Tras analizar los distintos sentidos del ser en *Metafísica V 7*, es importante advertir cómo en este breve capítulo Aristóteles resuelve los desafíos que Parménides lanzó a los pensadores posteriores. Habíamos señalado al inicio que las dificultades eran básicamente tres: el problema de la imposibilidad de la multiplicidad; el problema de la imposibilidad del cambio; el problema de la imposibilidad de la falsedad.

Con respecto al primer problema, a través de la doctrina de las categorías, Aristóteles explicó la multiplicidad. El ser no es uno sino que se despliega en la pluralidad de las categorías. No es lo mismo ser un animal, que ser un color o ser el doble de. Las múltiples maneras de ser esto o aquello las expresó Aristóteles mediante su doctrina de las categorías.

En lo que toca al segundo problema, a través de la distinción entre acto y potencia, resolvió el problema del cambio, ya que este no consiste sin más en un pasaje del no ser al ser sino más bien en la actualización de lo potencial, es decir, el cambio supone el desarrollo de lo que es en potencia hacia su fin o meta, el ser en acto.

Por último, y en lo que se refiere al tercer problema, Aristóteles subraya, como antes lo hizo Platón, la estructura predicativa del discurso, de manera que el discurso falso ya no se define como un “decir lo que no es” sino más bien como un “decir de algo que es lo que eso no es”. La calificación de falso se aplica al discurso que conecta nociones que no se hallan conectadas en la realidad o bien divide nociones que se hallan conectadas en la realidad.

¿Qué destino tendrán estos distintos sentidos del ser? En el libro siguiente de la *Metafísica*, el libro VI, Aristóteles retoma todos estos significados del ser, pero sostiene que el ser accidental y el ser como verdad deben ser descartados de la ciencia de lo que es en tanto es (1027b33-1028a4). En el libro VII, vuelve al significado de ser por sí correspondiente a las figuras de las categorías y argumenta que dado que la entidad es prioritaria con respecto a las otras categorías, debe ser considerada principalmente. De ahí que el resto del libro VII y VIII

⁷⁷ Esta doctrina supone especies naturales invariables y eternas a través de procesos infinitos de reproducción.

están dedicados a la entidad. Al comienzo del libro IX, Aristóteles recuerda los cuatro sentidos principales para atender ahora a los sentidos de ser como potencia y acto. De este modo, los distintos significados del ser articulan los libros centrales de la *Metafísica*.

Referencias

- Aubenque, P. (1981). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.
- Barnes, J., ed. (1984). *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press.
- Berti, E. (1977). *Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima*. Padova: CEDAM.
- Calvo Martínez, T. (1994). Aristóteles, *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Candel Sanmartín, M. (1988²). Aristóteles, *Categorías*, en *Tratados de lógica (Organon) I*. Madrid: Gredos.
- Carbajal Cordón, J. (1992). El problema de la sustancia en la *Metafísica* de Aristóteles. *Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra. Madrid: Ed. Complutense.
- Diels, H.; Kranz, W. (1951-52⁸). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann.
- Gómez-Lobo, A. (1996). Exposición breve de la metafísica aristotélica. *Estudios Públicos* 62: 309-327.
- Gómez-Lobo, A. (1985). *Parménides*. Texto griego, traducción y comentario. Buenos Aires: Charcas.
- Jaeger, W. (1957). *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press.
- Kahn, Ch. (1973). *The verb "Be" in ancient Greek*. Dordrecht, Boston: Reidel.
- Kirwan, C. (1971). *Aristotle: Metaphysics G, D, E*. Oxford: Oxford University Press.
- Owen, G. E. L. (1986). *Logic, Science, and Dialectic*. Nussbaum, M. (ed.). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Owens, J. (1963). *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto: Toronto Univ. Press, 2da. ed.
- Minio-Paluello, L. (1949). *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press.
- Moreau, J. (1972). *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Pearson, G. (2005). Aristotle on Being-as-Truth. En SEDLEY, D. (ed.). *OSAP XXVIII* (201-231). Oxford: Oxford University Press.
- Politis, V. (2004). *Aristotle & the Metaphysics*. London & New York: Routledge.
- Reale, G. (1978²). Aristotele, *Metafísica*, ed., intr., trad. e annot. Napoli: Loffredo, 2 vols.
- Reale, G. (1999). *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- Rodríguez, R. (1998). *ÓN hos alethés* y verdad antepredicativa. En Álvarez Gómez, A. y Martínez Castro, R. *En torno a Aristóteles (173-184)*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Romeyer Dherbey, G. (1983). *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*. Lausanne: L'Age d' Homme.

- Ross, W.D. (1924¹, 1948). Aristotle, *Metaphysics*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Tricot, J. (1962). Aristote, *Métaphysique*. Paris: Vrin.
- Rossitto, C. Metafísica. En *Lecturas sobre Platón y Aristóteles I* (2000) (71-80). Buenos Aires: OPFyL.
- Tugendhat, E. (1998). *Ser, verdad, acción. Ensayos Filosóficos*. Barcelona: Gedisa.
- Vigo, A. (2007). *Aristóteles. Una Introducción*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Wolff, F. (1999). Proposition, être et vérité: Aristote ou Antisthène? (À propos de Métaphysique D 29). En Büttgen, P., Diebler, S. et Rashed, M. (eds.). *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès* (43-65). Paris: Editions Rue D'Ulm.