



Di Camillo, Silvana



El problema del status ontológico del universal en Aristóteles

Synthesis

2004, vol. 11, p. 103-122

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica editada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida

Di Camillo, S. (2004) El problema del status ontológico del universal en Aristóteles. [En línea] Synthesis, 11. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.38/pr.38.pdf

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode>.

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

EL PROBLEMA DEL STATUS ONTOLÓGICO DEL UNIVERSAL EN ARISTÓTELES*

Silvana Di Camillo

Universidad de Buenos Aires

RESUMEN

Este trabajo tiene por objeto plantear el problema de la referencia objetiva de los universales en Aristóteles. En primer lugar, analizaré su posición más temprana en el libro I del tratado *Sobre las Ideas*, donde parece admitir la existencia de “cosas comunes” (*koiná*) (I). Luego reconstruiré la interpretación porfiriana del universal aristotélico, tal como aparece en su *Comentario a las Categorías*, como una propiedad idénticamente compartida por una multiplicidad de particulares (II). Por último, atenderé a los argumentos que Aristóteles despliega en *Metafísica Z*, 13-14 contra la sustancialidad del universal (III). Sostendré que las aporías que Aristóteles encuentra en el platonismo lo conducen más y más a afirmar que no hay nada en la realidad a lo que haga referencia el término universal, con las consecuencias nefastas que esta posición acarrea para su concepción de la ciencia como conocimiento universal y verdadero.

ABSTRACT

This paper aims to pose the objective reference problem of the universals in Aristotle. First, I shall consider his earliest view in book I of *On Ideas* essay, where he seems to admit the existence of ‘common things’ (*koiná*) (I). Then, I shall reconstruct the porfirian view of aristotelian universal, just as considered in his commentary on the *Categories*, as one property identically shared by many particulars (II). Finally, I shall explore the arguments Aristotle displays in *Metaphysics Z*, 13-14 against universal substantiality (III). I shall defend that the *aporíai* he finds in Plato leads him little by little to confirm there is nothing real that makes reference to the universal term, with the pernicious consequences this view brings for his conception of science as true, universal knowledge.

PALABRAS CLAVE: Universales-Aristóteles- Ciencia.

KEY WORDS: Universals-Aristotle-Science.

* Una primera versión de este trabajo fue leída en el XI Congreso Nacional de Filosofía (AFRA), Salta, 28-29-30 de noviembre de 2001. Agradezco los comentarios de Fabián Mié.

Es bien sabido que para Aristóteles la ciencia tiene por objeto lo universal y que éste se constituye como el fundamento de un conocimiento verdadero y necesario.ⁱ Pero en relación con el problema del *status* ontológico del universal, el estagirita ha sido tan impreciso que los intérpretes sostienen, aún hasta hoy, posiciones que lo han caracterizado bien como una propiedad real, un rasgo genuino de la realidad que, sin embargo, no se identifica con el particular, o bien como una mera construcción mental que nos permite conceptualizar el mundo, pero al que no corresponde referencia objetiva alguna.ⁱⁱ

Este trabajo procurará trazar un desarrollo en el pensamiento aristotélico desde sus posiciones más tempranas en el tratado *Sobre las Ideas* y en *Categorías*, donde parece admitir la existencia de “cosas comunes” o de “sustancias segundas”, hasta las tesis tardías de los libros centrales de la *Metafísica* en los que parece negar al universal toda pretensión de sustancialidad.

A lo largo del trabajo se tendrá siempre presente la polémica que Aristóteles entabla con su maestro porque creemos que contribuye a iluminar su propia posición como reacción al platonismo.

En primer lugar, aludiremos al problema de la referencia objetiva de los términos universales en el tratado *Sobre las Ideas*, con el propósito de distinguir claramente la Idea platónica del universal aristotélico (I). Luego reconstruiremos la interpretación porfiriana del universal aristotélico, tal como aparece en su *Comentario a las Categorías* (II). El propósito de esta reconstrucción es mostrar un antecedente mediato de la interpretación del universal aristotélico como una propiedad idénticamente compartida por una multiplicidad de particulares.

Por último, atenderemos a los argumentos que Aristóteles despliega en *Metafísica Z*, 13-14 contra la sustancialidad del universal (III). No se trata aquí de analizar la dimensión gnoseológica ni lingüística del universal sino que nos limitaremos al problema de la referencia ontológica tal como está tematizado en ese libro.

Sostenemos como hipótesis de trabajo que las aporías que Aristóteles encuentra en su crítica a las Ideas platónicas lo conducen más y más a afirmar que no hay nada en la realidad a lo que haga referencia el término universal, con las consecuencias nefastas que esta posición acarrea para su concepción de la ciencia como conocimiento universal.

I

Podemos decir con certeza que Aristóteles niega la existencia de las Ideas platónicas, pero esta afirmación no equivale a sostener que para él sólo los términos particulares tienen referentes ontológicos. En efecto, ¿qué es lo que Aristóteles negaba?: a) ¿la existencia de las Ideas como tal, de modo que sólo los términos particulares tienen referentes ontológicos? o b) ¿su existencia separada de las cosas sensibles, de modo que su rechazo podría ser

compatible con la admisión de que los términos generales tienen referentes ontológicos, sólo que no son las Ideas platónicas?ⁱⁱⁱ

En el tratado *Sobre las Ideas*,^{iv} Aristóteles niega la necesidad de las Ideas para garantizar el conocimiento científico. Los denominados "argumentos a partir de las ciencias" son los únicos en los cuales se parte de una consideración del conocimiento para probar que existen las Ideas y aunque se ofrecen tres formulaciones, todas tienen en común la suposición de que debe haber algo objetivo y real, de carácter universal, que constituye el objeto de la ciencia. Difieren sólo en las razones que cada uno da para excluir a los particulares como los objetos básicos del conocimiento.

Las tres formulaciones pueden sintetizarse así: Hay ciencia y ésta debe tener un objeto, luego ese objeto existe. El objeto de la ciencia no puede estar constituido por los particulares sensibles sobre la base de que ellos no son uno y el mismo (1), determinados (2), o absolutos (3). Debe haber entonces, realidades eternas, diferentes de las particulares, a las cuales llamamos Ideas. En sus críticas al argumento, Aristóteles señala:

"Tales argumentos <los que parten de las ciencias>, en verdad, no demuestran lo que se proponen, a saber, que hay Ideas, sino que demuestran que hay cosas aparte de las particulares y sensibles (parà tà kath'hékasta kai aisthetá). Pero no forzosamente se sigue que, si hay algunas cosas aparte de las particulares, ellas sean Ideas; hay en efecto, aparte de las cosas particulares, las comunes (tà koiná), de las que por cierto decimos que son objetos de las ciencias".^v

En esta crítica, Aristóteles objeta que los argumentos basados en las ciencias prueban sólo la existencia de "cosas comunes" (*koiná*),^{vi} i.e., universales, pero no de Ideas, precisamente porque sus premisas no permiten inferir que los objetos de la ciencia deban ser separados. En efecto, de las premisas se sigue que el universal es diferente del particular pero no es lícito inferir la separación del predicado común. Para entender este pasaje, es necesario distinguir diferentes sentidos de la expresión "aparte de". El modo en que las Ideas son *parà tà kath' hékasta*, aparte o distintas de los particulares, es diferente del modo en que lo son las cosas comunes, *tà koiná*. Hay varios sentidos de "separación" en Aristóteles^{vii}, pero reservemos únicamente para el caso que nos ocupa el de "existencia independiente". Así, que las Ideas sean *parà tà kath' hékasta* significa que pueden existir aunque no existieran los particulares sensibles correspondientes. Los universales aristotélicos, en cambio, existen como "cosas comunes", propiedades que son atribuidas a entidades particulares y no subsisten sin estas últimas. A los ojos de Aristóteles, sólo las sustancias gozan de esta independencia ontológica, y en la medida en que Platón presenta las Ideas como entidades separadas perfectas,

Aristóteles tiende a interpretarlas como "particulares perfectos", productos de una duplicación innecesaria de entidades.^{viii}

El pasaje muestra claramente que los *koiná* no pueden identificarse con las Ideas. Sin embargo, tampoco pueden identificarse con los individuos sensibles, justamente por ser comunes, esto es, compartidos por muchos. Para poner un ejemplo, podemos decir que un término individual como "Juan" alude ostensivamente a un referente ontológico determinado; en otras palabras, nombra un individuo en particular. ¿Pero qué sucede con el término "hombre"? Podría sostenerse que no hay nada en la realidad a lo que haga referencia tal término: es un mero criterio convencional que nos permite incluir a los individuos en clases. Sin embargo, no es esta la postura que se desprende del pasaje del *Sobre las Ideas*. Mas bien debería decirse que así como el nombre "Juan" identifica al individuo Juan, también el término "hombre" alude a una cierta realidad, que no es un individuo ideal (a la manera platónica) ni un individuo sensible, sino una propiedad o un atributo que es compartido por un grupo de cosas, en nuestro caso, la propiedad de ser humano.

La propiedad que los individuos tienen en común es una y la misma: se trata de una relación de uno-muchos, dado que es la misma propiedad la que está en relación con los múltiples individuos que la poseen. La propiedad misma no sufre cambio alguno aun cuando algunos de los individuos con los que se relaciona deja de poseerla. Esta relativa independencia no implica una separación total porque si bien existe independientemente (es distinta de) cada individuo particular, no existe independientemente del conjunto de individuos que posee la propiedad.

En función de los pasajes analizados podemos precisar la distinción entre Idea platónica y universal aristotélico. Tanto la Idea como el universal aristotélico son entidades distintas de los particulares, que constituyen los objetos básicos del conocimiento y que se caracterizan por ser imperceptibles y eternos. Sin embargo, la Idea tiene una existencia independiente de los individuos a los que se aplica, es decir, puede existir incluso no instanciada. El universal, en cambio, sólo puede concebirse como el predicado común de todos los individuos de una misma clase; existe como "algo común", esto es, como el predicado que se atribuye a entidades particulares y necesita de ellas para subsistir. Mientras que la Idea platónica existe independientemente del particular, el universal aristotélico no presenta esta autosuficiencia: en esto reside la diferencia fundamental entre las dos posiciones^{ix}.

Esta interpretación del universal aristotélico, como propiedad común que depende para existir de la clase de particulares, se remonta ya a Porfirio, tal como puede apreciarse en su *Comentario a las Categorías*.

//

Para Porfirio la ontología de Aristóteles es básicamente una *ousiología*. Pero el término *ousía* es ambiguo. En el tratamiento aristotélico de la noción de *ousía* pueden observarse un uso absoluto de la palabra, sobre la base del cual podemos decir que un individuo es una *ousía*, y un uso relativo, por el cual podemos hablar de la *ousía* de una cosa, entendiendo por ella su forma. Porfirio sostiene que el término es usado en *Categorías* con el sentido de compuesto de materia y forma –esto es, en su sentido absoluto- y que la distinción importante en ese tratado es entre la sustancia primera (p. ej., Sócrates, Platón) y las sustancias segundas (p. ej., hombre, animal). La distinción entre *ousíai* primaria y secundaria, así como la caracterización de la primera como “*la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado*” (*Categorías* 2a 11-12) fue muy problemática para el neoplatónico Porfirio. Era difícil para él aceptar la tesis aristotélica que relega las especies y los géneros a una posición secundaria en favor de la sustancia particular, el individuo concreto, *tóde ti*. A la hora de compatibilizar la posición de Platón y Aristóteles en este punto, no tuvo una tarea fácil. Veamos el pasaje del capítulo V de *Categorías*, donde Aristóteles define sustancia primaria y secundaria:

“Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual. Se llaman entidades secundarias las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros; v.g.: el hombre individual pertenece a la especie hombre, y el género de dicha especie es animal; así, pues, estas entidades se llaman secundarias, v.g.: el hombre y el animal”.^x

Este pasaje establece sin dudas:

- 1) lo que Aristóteles entiende por sustancia primera y segunda y
- 2) cuál de las dos tiene prioridad sobre la otra.

La prioridad de la sustancia particular sobre la universal es un argumento fuertemente antiplatónico. Aristóteles afirma en *Categorías* 2b 5-6 que, a menos que las sustancias primarias o particulares existan, nada más puede existir. Esta prioridad no es sólo ontológica sino también lógica, en el sentido de que “*animal se predica de hombre y, por ende, también del hombre individual, pues, si no se predicara de ninguno de los hombres individuales, tampoco se predicaría de hombre en general*” (*Categorías* 2a 36 – 2b 1). Así, la sustancia particular es prioritaria con respecto a todo lo demás, es decir, al resto de las categorías y también a la sustancia secundaria. La razón es que o bien las demás categorías *están en* la sustancia particular, o bien *se predicán* de la sustancia particular. Aquí se ve claramente que el criterio de prioridad reside en que la sustancia particular es sujeto, esto es, si ella no existiera tampoco podría existir todo lo demás. En lo que concierne a la interpretación de Porfirio, si bien él admite la prioridad de la sustancia

particular en este sentido, aclara que, desde el punto de vista de la naturaleza, el universal es prioritario. Para comprender su posición, es preciso distinguir los significados de “prioridad” o “anterioridad” en Aristóteles.

En *Categorías* 14a 26 – b 23, Aristóteles especifica cinco diferentes usos de “anterior” (*prôton*), de los cuales es importante destacar los siguientes:

1) Algo puede ser anterior en el sentido de que su existencia es implicada por la existencia de otra cosa. En *Metafísica* 1019a 2-3 establece que se trata de una prioridad *según la naturaleza y entidad*, que corresponde a la noción de dependencia ontológica. En este sentido *x* es anterior a *y* si *x* puede existir sin *y* pero no viceversa. Dentro del esquema de las categorías, la sustancia (*ousía*) es anterior a las determinaciones accidentales.

2) En otro sentido, algo puede ser anterior en cuanto es *causa* de otra cosa, en cualquiera de los significados del término “causa”. Así, en aquellos casos en que la implicación de existencia es recíproca puede decirse que es anterior por naturaleza (*phúsei*) aquella de esas dos cosas que es causa de la existencia de la otra. Por ej., entre un hombre existente *x* y la proposición verdadera “*x* existe” la implicación de existencia es recíproca, ya que si *x* existe, es verdadera la proposición que afirma su existencia, y al mismo tiempo, si dicha proposición es verdadera, entonces *x* existe. Sin embargo, la proposición verdadera no es, en ningún sentido, *causa* del objeto por ella referido sino que, inversamente, la existencia del objeto es causa de la verdad de la proposición. En este sentido, la cosa existente es anterior a la proposición verdadera que afirma su existencia.

Señalemos un último sentido de “prioridad”, que puede hallarse en *Metafísica* 1018 b 29-34:

3) Algo puede ser anterior en el conocimiento. Se trata de un significado absoluto (*haplós*) de “anterior”, dentro del cual Aristóteles piensa dos significaciones diferentes:

a) según el concepto, lo universal es cognoscitivamente anterior a lo particular.

b) según la percepción, por el contrario, lo particular es cognoscitivamente anterior a lo universal.

Entre estos tres tipos de prioridad hay relaciones que pueden reducirse a dos fundamentales:

1) Relación *próteron-hústeron*.

2) Relación *próteron-próteron*.^{xi}

La aplicación del primero apunta a exhibir el carácter esencialmente inverso u opuesto de dos órdenes de cosas, mostrando que lo que es primero o anterior según un determinado significado de prioridad resulta, en cambio, último o posterior de acuerdo con otro significado.

Inversamente, la aplicación del segundo apunta a reafirmar la prioridad atribuida a una determinada cosa, poniendo de manifiesto que lo que resulta primero o anterior desde una determinada perspectiva, también lo es desde otra perspectiva posible.

Como veremos enseguida, Porfirio apelará a la relación de *próteron-hústeron* entre lo cognoscible para nosotros y lo cognoscible en sentido absoluto, entre la prioridad de un conocimiento inmediato y no fundado y uno por principios y fundado, para solucionar el problema de cómo conciliar la teoría de las *Categorías* con una metafísica platónica.

En efecto, las *Categorías* parecen contener un ataque al platonismo en tanto niegan tanto la separación y causalidad de las Ideas como la prioridad ontológica del universal. El ser de los universales parece consistir únicamente en su *ser predicado* de particulares. Las sustancias particulares son “anteriores por naturaleza” a las sustancias universales. ¿Cómo puede entonces Porfirio considerar que las *Categorías* no son inconsistentes con el platonismo? El criterio de sustancialidad que Aristóteles utiliza en *Categorías* es el de ser sujeto: solo la sustancia es siempre sujeto, pues subyace tanto a sus propias especies y géneros “*que se dicen de ella*” como a sus accidentes “*que están en ella*”^{xii}. Pero entonces surge inmediatamente una dificultad que Porfirio deberá enfrentar. Si la existencia de las sustancias particulares es prioritaria en el sentido de que, eliminadas éstas, las sustancias segundas y los accidentes ya no pueden existir, podría sostenerse también, inversamente, que cuando eliminamos hombre o animal de Sócrates, éste desaparece en cuanto tal. En este sentido la especie sería más sustancia que el individuo y el género que la especie.

En su *Comentario a las Categorías*, Porfirio se pregunta por qué en las *Categorías* Aristóteles dice que la sustancia particular es primaria y anterior a la sustancia universal, cuando realmente es el universal lo que es primario (de acuerdo con el platonismo). En respuesta a esta cuestión Porfirio sostiene que la dificultad radica en que se toma sustancia individual como si fuera un hombre singular (Sócrates), quien puede ser eliminado aunque hombre y animal permanezcan.^{xiii}

Según Porfirio, entonces, Aristóteles no afirma que una sustancia particular singular sea anterior a su universal, sino que la clase completa de un predicado universal es anterior a él, porque no es posible concebir que un predicado universal exista aparte de su extensión. Los universales abstraídos, a diferencia de los universales reales (las Ideas platónicas), tienen una existencia meramente conceptual, y son en realidad *posteriores* a las cosas sensibles.

La segunda respuesta de Porfirio a la objeción contra la prioridad de la sustancia individual se basa en consideraciones lógicas, enmarcadas en su propia interpretación del propósito de *Categorías*.^{xiv} Porfirio considera la obra como un tratado de Lógica, cuyo objeto son los términos o expresiones que llama “predicados”, lo que confiere sentido al nombre del tratado. Las expresiones que significan entidades se aplican en primer lugar a individuos y es a partir de ellos que nuestro pensamiento se remonta a los predicados comunes (*tà koiná*). Dado que el objeto de *Categorías* son las expresiones significativas y éstas se refieren primariamente a las entidades

sensibles, resulta razonable considerarlas sustancias primeras. Sin embargo, el neoplatónico Porfirio agrega las incisivas palabras: “*pero en relación con la naturaleza, las sustancias inteligibles son primeras*”.^{xv} La espinosa cuestión de la prioridad entre los dos tipos de sustancia – la particular y la universal- reaparece. Porfirio la soluciona incorporando un tercer factor, además de los individuos y los universales. Se trata de las “sustancias inteligibles” (*noetai ousiai*) e incluyen a entidades como Dios, el Intelecto y las Ideas, pero omite “especies y géneros” a los cuales corresponden las sustancias segundas aristotélicas que, como vimos, son posteriores a las primeras. Según Porfirio, mientras que las especies y géneros tienen una doble dependencia de las cosas sensibles y de las mentes humanas, las Ideas platónicas están separadas de las cosas sensibles y son independientes de las mentes humanas, de modo que no pueden encontrarse fuera de la mente divina.

En suma, la solución de Porfirio al problema de la prioridad consiste en la distinción entre a) anterior por percepción y b) anterior por naturaleza. Porfirio sostiene que la sustancia sensible es primaria por la aplicación de a), pero por la aplicación de b) la prioridad la tendrá la sustancia inteligible.

Podría decirse que, para Porfirio, el problema de los universales comienza a plantearse en términos gnoseológicos, sin romper definitivamente con el realismo metafísico platónico, pues postula sustancias inteligibles (*noetai ousiai*) que son causas, por un lado, de los universales abstraídos (*deuteraí ousiai*) y, por el otro, de las cosas sensibles (*aisthetá*). Las *noetai ousiai* son universales ontológicos, verdaderas causas de las regularidades y similitudes en el mundo sensible.

La interpretación porfiriana de los universales aristotélicos, como propiedades que tiene en común una clase de individuos pero que no pueden existir no instanciados y que dependen para su ser, no de un individuo particular sino de la clase total de individuos, es sin dudas atractiva y clara. Pero es muy difícil atribuirla a Aristóteles si tenemos en cuenta los argumentos que esgrime en *Metafísica* Z 13, y que representan sus opiniones más maduras.

///

Como antes señalamos, en el tratamiento aristotélico de la noción de *ousía* puede observarse un uso absoluto de la palabra, por el que podemos decir que un individuo es una *ousía*, y un uso relativo de la misma, por el cual podemos hablar de la *ousía de* una cosa particular. Así, en *Metafísica* Z 1 1028a 11, donde la primera categoría se opone a todas las otras en conjunto, ella es denominada con dos expresiones: *tò tí esti kai tóde ti*, las que podríamos traducir como “lo que es” y “el esto determinado”, y entenderlas provisoriamente como “lo que es

esencial del sujeto del que se habla” y “el sujeto determinado del que se habla” respectivamente. Mientras que en *Categorías* el carácter de sustrato y el de predicado esencial están netamente disociados y atribuidos respectivamente a una *ousía* primera y a una *ousía* segunda, esta distinción es ignorada en el libro Z en donde no hay oposición entre *tí esti* y *tóde ti*. Se trata, como bien señala Aubenque,^{xvi} de dos puntos de vista complementarios, el de ser sustrato y el de ser algo determinado que coinciden bajo la condición de que el *tí esti* sea una verdadera esencia y que el *tóde ti* sea un verdadero sujeto, esto es, un sujeto determinado portador de una esencia propia.

Por ejemplo, si en un sentido podemos decir que Juan es una *ousía*, en cuanto es un individuo en sí y por sí, en otro sentido es legítimo hablar también de la *ousía* de Juan, en cuanto atendemos a su forma. Ahora bien, si la *ousía* de un conjunto de individuos, su forma, es común a todos ellos, podemos suponer que existen propiedades idénticamente compartidas. Sin embargo, en los capítulos 13 y 14 del libro Z, Aristóteles rechaza esa posibilidad para las *ousíai*. Una misma *ousía* no puede ser idénticamente compartida por individuos numéricamente distintos.

Para evaluar esta afirmación es necesario aplicarse a un examen detallado de los textos. Es bien sabido que la tesis defendida por Aristóteles en *Metafísica Z 13* es que el universal no puede ser *ousía*. En 1038b 9-12 sostiene que la sustancia de cada cosa es aquello que le es propio (*ídion*) y no pertenece a ninguna más, mientras que el universal es común (*koinón*) puesto que se dice universalmente y su naturaleza consiste en pertenecer a muchos. Esta condición de unicidad de la sustancia resulta decisiva en la argumentación aristotélica. En efecto, continúa Aristóteles, ¿de qué cosa el universal será sustancia? a) O de todas o de ninguna; b) pero no es posible que lo sea de todas, porque si fuera de cualquier cosa, entonces esta cosa sería también las otras cosas. Pues, aclara, c) las cosas cuya sustancia es una y cuya esencia es una son en sí mismas una (1038b 12-15).

Así por ejemplo, si el universal F fuera la sustancia de *a* y de *b* -donde *a* y *b* son individuos numéricamente distintos- se seguiría una imposibilidad, porque la sustancia de cada cosa es lo que no pertenece a otra cosa. Dicho de otra manera, si F fuera la sustancia de *a* y *b*, en virtud de la condición de unicidad, *a* y *b* serían la misma cosa. Entonces, o bien F no es un universal (porque para ser universal es menester pertenecer a muchos) o bien el universal no es la sustancia de nada. Esta segunda hipótesis es la sostenida por Aristóteles en Z 13.

Podría objetarse que en este pasaje Aristóteles afirma que la *ousía* no puede concebirse como un *predicado universal*, y no que ella no puede ser universal en otro sentido, precisamente en el sentido de ser compartida idénticamente por muchos individuos.^{xvii} Si este fuera el caso, el rechazo aristotélico de identificar las *ousíai* con los universales no entra en conflicto con la posibilidad que tiene una *ousía* de ser compartida por individuos diferentes. Más aún, podríamos acudir a la distinción aristotélica entre identidad numérica e identidad específica y sostener que en el pasaje relevante –1038b 9ss- se está hablando de la identidad específica. Así, dos individuos *a*

y *b* que poseen una sustancia específicamente idéntica, son también ellos específicamente idénticos. Pero afirmar esto es obvio, y difícilmente podría jugar el papel central que Aristóteles le asigna en su argumentación contra la posibilidad de que el universal sea *ousía*. Ella está dirigida a mostrar que un universal *F* que sea sustancia de *a*, para poder pertenecer a *b* requiere que *a* sea idéntico a *b* y Aristóteles rechaza esta posibilidad fundándose en la condición de unicidad para las sustancias. Tal condición parece ser mucho más fuerte que la de la unidad específica. Si aceptamos que se hace referencia a la unidad numérica, entonces la condición de unicidad para las *ousíai* excluye la posibilidad de que una misma sustancia sea numéricamente compartida por muchos individuos.

El problema del *status* ontológico del universal en Aristóteles se torna así muy agudo, porque no sólo tuvimos que descartar la posición platónica de las Ideas separadas como correlatos ontológicos de los conceptos, sino también aquella de las propiedades idénticamente compartidas por muchos, aunque existiendo siempre instanciadas. En otras palabras, aunque los términos universales no tengan una referencia directa a las cosas, debe haber una relación entre las cosas y los conceptos tal que la predicación de los términos universales no aparezca arbitraria; debe haber, por tanto, alguna cosa *ex parte rei* que justifique y legitime la verdad de estas predicaciones.

Analícemos con cuidado la distinción aristotélica entre identidad numérica, específica y genérica, para ver si podemos enfrentar esta dificultad.

En *Tópicos*, Aristóteles establece los distintos significados de “idéntico”:

“Se podría admitir, resumiendo, que lo idéntico se divide en tres partes. En efecto, solemos dar la designación de idéntico, bien por el número, bien por la especie, bien por el género: son idénticas en número las cosas en que los nombres son múltiples, el objeto, en cambio, único, v.g.: sobretodo y manto; son idénticas en especie todas las cosas que, siendo múltiples, resultan indiferenciadas en especie, como, por ejemplo, un hombre respecto de otro hombre y un caballo respecto de otro caballo: en efecto, todas las cosas de un tipo que se hallan bajo la misma especie se llaman idénticas en especie; de manera semejante, son idénticas en género todas las cosas que están bajo el mismo género: caballo respecto de hombre”.^{xviii}

De este pasaje, suficientemente claro como para requerir explicación, puede inferirse que lo que es numéricamente idéntico, lo será también específica y genéricamente, pero la inversa no se da.

Nos interesa detenernos especialmente en la identidad numérica. De acuerdo con los ejemplos que Aristóteles señala a continuación, lo numéricamente uno no se limita al objeto singular, sino que la especie también puede ser considerada una:

“Ahora bien, lo que, entre todas las cosas, parece llamarse idéntico con más unanimidad es lo numéricamente uno. Con todo, también esto se suele aplicar de varias maneras: primera y principalmente cuando se da lo idéntico mediante un nombre o una definición, como, por ejemplo, el manto respecto al sobretodo y el animal pedestre bípedo respecto al hombre”.^{xix}

El nombre, entonces, hace referencia a un objeto mientras que la definición se refiere a la especie, y en ambos casos se trata de ejemplos de identidad numérica. En las *Categorías* podemos encontrar apoyo a lo dicho en los *Tópicos*, puesto que allí Aristóteles señala que lo propio de la sustancia es *“aquello que, siendo idéntico y numéricamente uno (hèn arithmô), es capaz de admitir los contrarios”*,^{xx} y esto vale tanto para las sustancias primeras como para las segundas. Si la sustancia segunda no pudiera ser numéricamente una, habría descartado esta característica como lo propio de la sustancia, ya que lo propio (en sentido estricto) es aquello que pertenece a todos los miembros de una clase y solamente a ellos.

En suma, de acuerdo con *Tópicos* y *Categorías*, los universales gozan de identidad numérica y la condición de unicidad de las sustancias –aún entendida como unidad numérica– no impide que ellas puedan ser idénticamente compartidas por diferentes individuos sin dividirse.

Sin embargo, en el capítulo XIV del libro Z de la *Metafísica*,^{xxi} en el que critica la pretensión de las Ideas platónicas al título de sustancias, Aristóteles niega que el universal pueda poseer identidad numérica. Allí plantea un dilema, que recuerda el señalado por Platón en *Parménides* 131 a-d acerca de la participación: Si las Ideas existen, y si Animal existe en Hombre y en Caballo, o bien Animal es numéricamente uno con ellos, o no lo es (1039a 26-33).

Si Animal fuera uno e idéntico en Caballo y Hombre, en el mismo sentido en que uno es el individuo, entonces

- a) no podría continuar siendo uno en seres que existen separadamente y
- b) estaría separado de sí mismo.

Pero además, suponiendo que Animal sea numéricamente uno, desde el momento que participa de bípedo y múltipodo, se sigue una contradicción lógica, porque dos atributos contrarios no pueden coexistir en la misma sustancia individual. La hipótesis requiere que Animal “sea uno como lo es el individuo” y un individuo no puede participar, a la vez, de dos atributos contrarios, sin caer en contradicción (1039a 33 – 1039b 7).

El segundo cuerno del dilema afirma que Animal es numéricamente diferente en cada especie. De esta hipótesis también se siguen consecuencias inadmisibles, entre las que cabe señalar:

- a) El Animal en sí será una multiplicidad, característica que entra en contradicción con el rasgo distintivo de toda Idea: su unicidad. En efecto, si el Animal en sí es diferente en cada

especie y, a la vez constituye la sustancia de cada especie, habrá que admitir que cada una de las especies de animales será un animal singular en sí.

b) En tal caso, y en virtud de que para los platónicos la especie se compone del género y las diferencias (como resultado de la *diáresis*), Aristóteles se pregunta: ¿de qué estará compuesto este animal de cada especie y cómo se obtuvo del Animal en sí? Y además, ¿cómo es posible que este animal, cuya sustancia es animal, exista aparte del Animal en sí? (1039b 7-16)

La conclusión final de Aristóteles, en virtud del propósito general de todo el capítulo, es que no puede haber Ideas de cosas sensibles (1039b 18). Nosotros, en atención al tema que nos ocupa y en función de la identificación que hace Aristóteles entre Idea y sustancia, podemos concluir que el universal no puede ser la *sustancia de* entidad alguna.

Ahora bien, si, por un lado, la sustancia de la entidad particular es “lo que le es propio y no pertenece a ninguna más”, y si, por otro lado, la sustancia de la entidad particular no puede existir separada de ella, parece seguirse ineludiblemente que sólo existen sustancias particulares^{xxii}. Pero si esto es así, se plantean ciertos interrogantes:

- ¿Cuál es el fundamento ontológico de la universalidad del término universal?
- ¿Cómo puede la sustancia de cada individuo, entendida como su esencia, generalizarse y aplicarse a todos los individuos de una misma clase?

Al sostener que una sustancia particular no puede ser diferente de su esencia^{xxiii} y, a su vez, que solo conocemos la cosa singular cuando conocemos su esencia,^{xxiv} Aristóteles logra explicar la realidad desde sí misma porque, como él mismo afirma al criticar las Ideas platónicas en *Metafísica A 9*, “*en nada contribuyen <las Ideas> al conocimiento de las demás cosas pues no son la sustancia de ellas, de otro modo estarían en ellas*” (991a 10). Para Aristóteles, si las Ideas fueran las causas formales, deberían constituir la naturaleza propia de las cosas y eso sólo puede darse de un modo inmanente. Una Idea trascendente, separada de la cosa, no constituye su sustancia, de modo que uno podría conocer la Idea pero ello no implicaría conocer la naturaleza de la cosa. La crítica fundamental es la separación: si las Ideas están completamente separadas de las cosas no constituyen su *ousía* –dado que es imposible que la *ousía* esté separada de aquello de lo que es *ousía*– y, por lo tanto, tampoco pueden constituir el principio que permite conocerlas. Aristóteles se muestra seguro, por tanto, de que el principio de conocimiento debe ser inmanente, pero no parece haber reconocido que ese hecho es incompatible con el papel que él asigna al universal como el objeto propio de la ciencia.

Señalemos, para concluir, que, tanto en el *Sobre las Ideas* como en *Categorías*, Aristóteles no ofrece críticas puramente negativas a la teoría de las Ideas, sino más bien una respuesta alternativa a la ofrecida por Platón acerca del problema de los universales. En efecto, en el *Sobre las Ideas* se señalan los argumentos esgrimidos por los platónicos a favor de las Ideas que no prueban su existencia separada. Para Aristóteles, los universales existen como “cosas comunes”, pero de ningún modo podrían existir separados de los objetos particulares que los ejemplifican. Las *Categorías*, por su parte, subrayan la prioridad ontológica de la sustancia particular sobre los géneros, especies y accidentes. La posición mantenida por Aristóteles en estos dos tratados resulta bastante clara: los universales existen como propiedades reales que son idénticamente compartidos por múltiples individuos pero que requieren, para subsistir, de la clase total de particulares de los que se predica. El universal no es causa del objeto particular sino que, inversamente, la existencia de un conjunto de individuos que tienen una propiedad en común es condición de posibilidad del universal.

Para Porfirio, en cambio, el universal sigue siendo causa en sentido ontológico en virtud de que introduce un tercer factor, además de los individuos y los géneros y especies, las *noetai ousiai*, que son universales y causas tanto de los individuos como de los universales aristotélicos. Si bien este nuevo factor no está presente en los escritos aristotélicos, con él Porfirio llama la atención sobre la necesidad de un fundamento ontológico de los géneros y especies,^{xxv} entendidos como universales *post rem*. Pues, en la *Metafísica* por lo menos, los universales no tienen existencia real.

Si el análisis que hemos llevado a cabo es correcto, Aristóteles consigue resolver los problemas con los que se enfrenta el platonismo para entender la mediación entre lo universal y lo particular; en efecto, al negar directamente la existencia de entidades universales que constituyan la referencia objetiva de nuestros conceptos, Aristóteles no necesita explicar la relación entre ambos ámbitos, sencillamente porque no existen dos ámbitos. Sin embargo, el costo es considerable pues ya no será posible sostener una epistemología que haga del universal el objeto privilegiado de conocimiento.^{xxvi}

BIBLIOGRAFÍA

Aubenque, P. (2000) “Sur l’ambivalence du concept aristotélicien de substance”, en Cordero, N. (2000) ed. *Ontologie et dialogue*, Paris: 93-105.

Charles, D. (2000) *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford.

Code, A. (1984) “The Aporematic Approach to Primary Being in *Metaphysics Z*” en Pelletier, J. and King-Farlow, J. (1984) eds. *New Essays on Aristotle*, *CJPh*, suppl. vol.10: 1-20.

- Driscoll, J. A. (1981) "□□□□ in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance", en O'Meara, D. (1981) *Studies in Aristotle*, Washington, D. C.: 129-159.
- Dufour, R. (1999) "La séparation chez Aristote", *Les Études philosophiques* 1: 47-65.
- Evangelidou, Ch. (1988) *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden.
- Figueiredo, M. J. (1996) *O Peri Ideôn e a crítica aristotélica a Platao*, Lisboa.
- Fine, G. (1995) *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford.
- Fine, G. (1984) "Separation", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2: 31-87.
- Fine, G. (1985) "Separation: a reply to Morrison", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3: 159-165.
- Frede, M. y Patzig, G. (1988) *Aristóteles 'Metaphysic Z'*, Munich.
- Irwin, T. (1988) *Aristotle's First Principles*, Oxford.
- Lezl, W. (1975) *Il 'De Ideis' di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze.
- Lewis, F. (1991) *Substance and predication in Aristotle*, Cambridge.
- de Libera, A. (1996) *La querelle des universaux*, Paris.
- Loux, M. (1979) "Form, Species and Predication in *Metaphysics* □□ and □", *Mind* 88: 1-23.
- Loux, M. (1991) *Primary OUSIA*, Ithaca, N. Y.
- Mignucci, M. (1994) "In margine al concetto di forma nella *Metafisica* di Aristotele" en Bausola, A., Reale, G. (1994) *Aristotele. Perché la metafisica*, Milano: 145-170.
- Morrison, D. (1985) "Separation in Aristoteles' *Metaphysics*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3: 125-157.
- Morrison, D. (1985) "Separation: a reply to Fine", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3: 167-173.
- Santa Cruz, M., Crespo, M., Di Camillo, S. (2000) *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas*, Buenos Aires.
- Scaltsas, T. (1994) *Substances & Universals in Aristotle's Metaphysics*, New York.
- Spellman, L. (1995) *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge.
- Strange, S., (1992) *Porphyry, On Aristotle's Categories*, London.
- Strange, S., (1981) *Plotinus' Treatise on the Genera of Being: An Historical and Philosophical Study*, Austin.
- Vigo, A. (1989) "Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles", *Philosophica* 12: 89-115.
- Vigo, A. (1990) "Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia", *Philosophica* 13: 175-198.
- Wedin, M. (1996) "Taking Stock of the Central Books. A Review of Aristotle: *Metaphysics*, Books Z and H, trans. with Commentary by D. Bostock", en Taylor, C. (ed.) (1996). *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XIV: 241-273.
- Wedin, M. (2000) *Aristotle's Theory of Substance. The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford.
- Witt, Ch. (1989) *Substance and Essence in Aristotle*, Ithaca, N. Y.
- Woods, M. J. (1967) "Problems in *Metaphysics Z*, Chapter 13" en Moravcsik, J. M. (ed.) (1967) *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Londres: 215-238.

- i *An. Po.* I 31, 87b 38-39; I 33, 88b 30-32; *De An.* II 5, 417b 22-23; *Met.* M 9, 1086b 5-6.
- ii Entre quienes sostienen que el rechazo aristotélico de las Ideas platónicas no entra en conflicto con la tesis de que una sustancia pueda ser compartida por múltiples individuos debe mencionarse a Woods (1968: 215-238); Loux (1979: 1-23) y (1991); Driscoll (1981: 151-152); Code (1984: 1-20); Lewis, F. A. (1991). En contraste con éstos, intérpretes como Frede, M. y Patzig, G (1988), Irwin (1988), Witt (1989) y Mignucci (1994: 145-170) sostienen que para Aristóteles solo puede haber sustancias particulares.
- iii Cf. Mignucci (1994: 150). Debemos a la lectura del artículo de Mignucci este planteo del problema y buena parte de nuestra argumentación, aunque su tesis de que la forma es particular merece de nuestra parte un examen más exhaustivo.
- iv Cf. Alejandro de Afrodisia, *In Metaph.* 79,1-80,7= Santa Cruz (2000: 83-85). El *Sobre las Ideas* es un tratado perdido de Aristóteles, que sólo puede reconstruirse parcialmente en virtud de que Alejandro de Afrodisia transcribiera algunos de sus pasajes al comentar *Metafísica* I 9. El tratado contenía una serie de argumentos destinados a defender la existencia de Ideas, acompañados de las respectivas críticas.
- v Alejandro de Afrodisia, *In Metaph.* 79, 16-19 = Santa Cruz (2000: 85).
- vi Los *koiná* son lo que Aristóteles llama en otros contextos “universales” (*kathólou*). En *De Int.* 17a 39-40 define el universal como “aquello que por su naturaleza se predica de muchas cosas”, del mismo modo que en el argumento de las ciencias los *koiná* se predicán de los particulares. En *An. Po.* 100a 6-8 describe al universal como “lo uno aparte (*pará*) de los muchos, que es uno y el mismo en todas las cosas”, del mismo modo que en el *Sobre las Ideas* los *koiná* son *parà tà kath’ hékasta*.
- vii Sobre la noción de separación en Aristóteles puede consultarse el clásico estudio de É. de Strycker (1955: 119-139) y también la polémica entre Fine (1984: 31-87 y 1985: 159-165) y Morrison (1985: 125-157 y 167-173). En Dufour (1999: 47-65) puede hallarse un excelente estado de la cuestión y una evaluación de las distintas posiciones.
- viii Cf. *Met.* 990b 1-9. Como bien señala Spellman (1995: 92) el error de Platón, a los ojos de Aristóteles, está en suponer que porque algo sea diferente de lo que está en flujo, debe ser numéricamente distinto de lo que está en flujo.
- ix Sobre la diferencia entre universal aristotélico e idea platónica pueden consultarse con provecho Leszl (1975: 110 y 114) y Fine (1995: 25).
- x *Cat.* 2a 11-19 (trad. de M. Candel Sanmartín).
- xi Esta manera de enfocar las relaciones de prioridad en Aristóteles sigue en todo a Vigo (1989: 89-115).
- xii Cf. *Cat.* 2b 3-5
- xiii Porfirio, *In Arist. Cat. Comm.* 90, 32 – 91, 5
- xiv Existe una larga discusión acerca de si el tratado constituye una obra lógica concerniente a meros términos o es una obra metafísica concerniente a la clasificación de entidades, y de ello resulta evidente que Aristóteles no precisó con suficiente claridad su objeto.
- xv Porfirio, *In Arist. Cat. Comm.* 91, 24-25
- xvi Cf. Aubenque (2000: 96).
- xvii Esta interpretación fue propuesta por Woods (1968: 215-238).
- xviii *Top.* I 7, 103a 7-15 (trad. M. Candel Sanmartín).
- xix *Top.* I 7, 103a 23-27
- xx *Cat.* 4a 10-12
- xxi *Met.* 1039a 24-b 19
- xxii Para una posición opuesta, cf. Lewis (1991: esp. 308-332), quien sostiene que la forma puede ser, a la vez, sustancia y universal, pero lo que el argumento de *Met.* 1038b 9ss. prohíbe es que lo sea en relación a una y la misma cosa. Así, la forma se predica metafísicamente de la materia –y en ese sentido sería universal- y, a la vez, es la *sustancia* del objeto particular. Si bien Lewis consigue ingeniosamente resolver esta cuestión sin necesidad de negar que las formas sean universales, no alcanzamos a distinguir con claridad en qué consiste exactamente esta “predicación metafísica”. Code y Loux sostienen, con ligeras diferencias, la misma posición.
- xxiii Cf. *Met.* Z 6, 1031a 17-18. Esta identidad entre la cosa y su esencia plantea, sin embargo serios problemas. Pues, por un lado, a) la esencia de una sustancia es cognoscible en el sentido estricto y esto requiere que sea universal. Pero, por otro lado, b) si la esencia es universal no puede ser lo mismo que la sustancia, que es particular. Scaltsas (1994: 191) intenta dar una solución a esta dificultad que nosotros solo proponemos plantear con claridad.
- xxiv Cf. *Met.* Z 6, 1031b 6-7
- xxv Este planteo de la cuestión ya está presente en Plotino. Cfr. Strange (1981, pp. 141-142).
- xxvi Es posible hallar interpretaciones que den respuesta a estas dificultades que para nosotros quedan aún abiertas. No puede ignorarse, por ejemplo, la posición de Charles (2000) y de Wedin (2000), aunque un análisis crítico de tales interpretaciones sería objeto de otro trabajo.