



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada
México

Villa Sánchez, José Alfonso

El problema de la relación entre especie y sustancia en Aristóteles

Revista de Filosofía Open Insight, vol. XI, núm. 23, 2020, Septiembre-, pp. 57-79

Centro de Investigación Social Avanzada
México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421664631004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El problema de la relación entre especie y sustancia en Aristóteles

The problem of the relationship between species and substance in Aristotle

José Alfonso Villa Sánchez

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

alphonsovilla@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3254-0613>

Resumen

Al mismo tiempo que Aristóteles lleva a cabo una ruptura en términos filosóficos con su maestro Platón, de alguna manera se mantiene cerca de él; en tanto que se ocupa más o menos de los mismos problemas, por ejemplo, el de la especie o *εἶδος*, al que le añade la tesis de que la sustancia (*οὐσία*) es lo que los antiguos y contemporáneos buscan cuando preguntan qué es ser. Por eso, se cuestiona por los términos de la relación entre la especie (*εἶδος*), asunto que Aristóteles conserva de Platón, y la sustancia (*οὐσία*), como modo preeminente de ser. Aclarar la naturaleza de la especie, de la sustancia y, sobre todo, de la nueva relación —en su cercanía y ruptura con Platón— es el objetivo del presente estudio.

Abstract

At the same time that Aristotle makes a break in philosophical terms with his master Plato, he somehow stays close to him; while he deals more or less with the same problems, for instance, that of the species or *εἶδος*, to which he adds the thesis that substance (*οὐσία*) is what ancient and contemporary people are looking for when they ask what it is to be. For this reason, he questions the terms of the relationship between the species (*εἶδος*), a subject that Aristotle retained from Plato, and substance (*οὐσία*), as a preeminent mode of being. Clarifying the nature of the species, of substance and, above all, of the new relationship —in its proximity to and break with Plato— is the objective of this study.

*Palabras clave: esencia, filosofía
primera, género, lo divino*

*Keywords: essence, first philosophy,
gender, the divine*

La hipótesis de partida de este estudio es que en la concepción de Aristóteles lo divino ($\tau\omega\ \theta\epsilon\iota\omega\tau$) es plural, pero en orden a la unidad. Es que el Estagirita se debatía entre el politeísmo de su cultura, las tesis de su maestro Platón y el discurrir de su propio pensamiento. No es el objetivo defender como correcta o incorrecta una lectura monoteísta o politeísta de la *Metafísica* de Aristóteles. Se trata sólo de fijarse, con la ayuda del estudio de Teresa Oñate y Zubía, titulado *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI* (2001), en algunos textos de la *Metafísica* que dejan ver que Aristóteles estaba más cerca de Platón de lo que la recepción occidental ha estado dispuesta a admitir.

Efectivamente, el horizonte griego recorta la pregunta por «lo que es» desde la perspectiva de la eternidad del ser, de la inmortalidad y de la pluralidad: pluralidad de «lo que es» ($\tau\omega\ \ddot{\omega}\nu$), pluralidad de la sustancia o entidad ($\omega\dot{\nu}\sigma\iota\alpha$),¹ pluralidad de lo divino ($\tau\omega\ \theta\epsilon\iota\omega\tau$); pero pluralidad en orden siempre a la unidad ($\pi\varphi\ddot{\omega}\varsigma\ \ddot{\epsilon}\nu$). Aristóteles es, pues, el filósofo de la pluralidad, el que piensa que el ser se dice de muchas maneras; pero en orden a un solo principio.

La tesis que se sostiene es que la especie ($\varepsilon\ddot{\iota}\delta\omega\varsigma$), comprendida en modo intensivo y no solo extensivo, es la esencia de la sustancia o entidad ($\omega\dot{\nu}\sigma\iota\alpha$). Y que el $\varepsilon\ddot{\iota}\delta\omega\varsigma$ es eterno, ingenerado, inmutable, divino. Para mostrar la evidencia de esta tesis, la reflexión tiene tres momentos: ha de aclararse primero cómo debe entenderse el asunto del que se ocupa la filosofía primera; en un segundo momento, ha de

¹ Dado que nos apoyamos en dos versiones de la *Metafísica* de Aristóteles —la de Tomás Calvo (1998a) y la trilingüe de Valentín García Yebra (1998b)— se hacen necesarias algunas observaciones; por ejemplo, donde aparece $\omega\dot{\nu}\sigma\iota\alpha$, Calvo traduce «entidad» y García Yebra «sustancia». En el caso de las citas textuales en español de la *Metafísica*, se indicará si corresponden a la versión de Tomás Calvo (TC) o a la de Valentín García Yebra (VG). Todo el vocabulario en griego, lo mismo que las citas en ese idioma, está tomado de la versión de este último.

aclararse que «lo que es» se dice de muchas maneras; y en un tercer momento, finalmente, que «lo que es» es eterno.

El objeto de la filosofía primera

Sobre el primer asunto, hay que tener en cuenta si la filosofía primera es ontología o teología, si trata sobre el ser o si trata sobre el dios uno. Las propuestas de solución a estos problemas que suscita una lectura atenta de la obra de Aristóteles, especialmente la *Metafísica*, por hablar sólo del siglo XX, no se han hecho esperar. Las respuestas de los estudiosos se pueden catalogar en cuatro grupos.

Un primer grupo de autores está conformado por quienes asumen una lectura decididamente teológica de la *Metafísica*: resuelven, de diferentes modos, la ontología aristotélica en un saber de la divinidad (Oñate, 2001: 85). Owens, en su obra *La doctrina del ser en la Metafísica aristotélica*, condensa muy bien esta postura: “el objeto de la metafísica es, como punto de partida, el ser en la totalidad de sus múltiples significados, pero, en último análisis, sólo la sustancia absoluta o suprasensible de Dios” (cit. en Oñate, 2001: 86). Otro grupo lo conforman las lecturas aporéticas, “las de aquellos estudiosos que hallan en la *Metafísica* de Aristóteles una ontología esencialmente contradictoria, no acabada, o inconclusa, la cual coincide con una teología de carácter negativo” (Oñate, 2001: 86). Así, para Pierre Aubenque (1974), la filosofía primera es una ciencia que se busca, una investigación aporemática. Un tercer grupo de estudiosos propone como solución al problema del objeto de la filosofía primera en Aristóteles una lectura ontoteológica. Aquí están, entre otros, Tomás Calvo, Paul Ricoeur y Giovanni Reale. De este último son las siguientes palabras:

El que investiga las causas y los principios, debe encontrarse necesariamente con Dios; Dios es efectivamente la causa y el principio primero por excelencia. Pero, partiendo asimismo de las otras definiciones se llega a idénticas conclusiones; preguntarse qué es el ser equivale a preguntarse si existe tan sólo el ser sensible o

también un ser suprasensible (ser teológico). También el problema «qué es la sustancia» supone el problema «qué tipos de sustancia existen», si sólo las sensibles o también las suprasensibles y, por tanto, implica el problema teológico (Reale, 1992: 44).

Finalmente, el cuarto grupo está conformado por quienes asumen que el objeto de la filosofía primera es el ser en cuanto ser. Aquí lo problemático consiste en qué hacer y dónde poner los textos aristotélicos que tratan sobre lo divino. El método genético de W. Jaeger (2001) propone la sistematización en dos etapas: en un primer momento, Aristóteles creía que el objeto de la filosofía primera es el ser en cuanto ser; ontología, por tanto; pero, en un momento posterior, Aristóteles pensaba que el objeto de la filosofía primera es el ser por excelencia y la filosofía; por tanto, teología.

Las diversas lecturas que se han hecho de la *Metáfisica* no solucionan satisfactoriamente la cuestión porque se mueven en el horizonte monoteísta y creacionista de la fe judeocristiana, diferente, a todas luces, al de Aristóteles. Un buen ejemplo de este tipo de lecturas de la filosofía primera de Aristóteles es la que hace Xavier Zubiri (1998: 210). Mientras que lo que mueve el asombro de los griegos (*Met.*, I.2: 982b, 14) es que la naturaleza sea tan ordenada y se aboquen con ahínco, por tanto, a tratar de dar con el principio eterno de ese orden, lo que mueve el espíritu de un creyente en el Dios uno, creador de todas las cosas y redentor, es construir una metafísica intramundana que permita, de «modo natural», acceder a una filosofía primera transmundana.

Sin embargo, el problema que mantiene en vilo el pensamiento del Estagirita no es «por qué es el ser y no más bien la nada». La pregunta metafísica que guía las investigaciones de Aristóteles es «qué es el ser y cuáles son los atributos que le pertenecen en cuanto ser». Su horizonte es, pues, la eternidad del mundo, de la naturaleza, del orden de su movimiento, de la materia, del alma y de la esencia (Gómez-Lobo, 1998). Aristóteles no se pregunta por el origen de lo que es, sino por la constitución última de lo que es. Es verdad, sin embargo, que él mismo genera esa confusión sobre el objeto de la filosofía primera (Yepes, 1993). Pero, esto no sucede porque sus

expresiones sobre la pluralidad de lo divino sean equívocas en su contexto, dentro del cual no tiene por qué justificar ciertos presupuestos obvios. Así, cuando afirma que “si [...] existe alguna entidad inmóvil, esta será anterior, y filosofía primera” (*Met.*, VI.1: 1026a, 27-33; TC), no significa que esté buscando la una y única entidad inmóvil sobre la que versaría la filosofía primera, como si la entidad inmóvil fuera, en primer lugar y solamente, un individuo singular en el que se resolviera toda la pluralidad de «lo que es», al modo de los distintos monoteísmos. A lo que en su contexto y en su horizonte se refiere es a esa entidad diferencial que es causa de que esta o esa cosa sea tal en el orden en el que lo es. Pero es verdad, sin embargo, que la inadvertencia de la diversidad de horizontes nos puede condonar a búsquedas infructuosas. ¿Por dónde está, entonces, la solución en Aristóteles respecto al problema sobre el objeto de estudio de la filosofía primera? Por el camino de la afirmación de la pluralidad.

La pluralidad de «lo que es» y el $\varepsilon\hat{\iota}\delta\sigma\varsigma$

En los inicios del libro IV de la *Metafísica* dice Aristóteles lo siguiente: “La expresión «algo que es» se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia” (*Met.*, IV.2: 1003a, 33; VG). El estatuto ontológico del ser es la pluralidad: “τὸ δὲ ὅν λέγεται μὲν πολλαχῶς”. La pluralidad del ser es el principio de toda filosofía primera. Ahora bien, que el ser se diga de varios modos no significa que la pluralidad sea sólo la de las voces, la de los $\lambda\circ\gamma\circ\iota$ que nombran el ser. Se trata, por el contrario, de afirmar que la pluralidad pertenece al ser de suyo, más allá de la mera pluralidad verbal. Pero inmediatamente hay que afirmar que la pluralidad del ser es una pluralidad ordenada hacia la unidad: es una pluralidad ($\pi\circ\circ\varsigma\ \hat{\epsilon}\nu$) en relación con la unidad; y la unidad de «lo que es» es tal unidad en función de una «cierta naturaleza».

Pues bien, ¿cuál es esa «cierta naturaleza» que hace de unidad para ordenar la pluralidad del ser? En el libro VII, considerado junto con el VIII y el IX, núcleo doctrinal de la *Metafísica*, Aristóteles lo dice así: “la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y

siempre, y que siempre resulta aporética, qué es «lo que es», viene a identificarse con ésta: ¿qué es la entidad (*οὐσία*)?» (*Met.*, VII.1: 1028b, 1-5; TC).² Ser se dice siempre de muchas maneras; pero, según estas palabras, aquella naturaleza que une la pluralidad de todo «lo que es» es la entidad o sustancia (*οὐσία*). Hay que mantener las dos afirmaciones con su propio peso: la primera indica que el ser se dice de muchas maneras, y el peso recae sobre la pluralidad de «lo que es»; la segunda, que el ser en tanto sustancia o entidad es el que da unidad a la pluralidad de todo «lo que es», y el peso recae sobre la unidad que refiere a la sustancia. De hecho, Aristóteles piensa que, con la afirmación de esta doble tesis, ha encontrado una salida en el camino que se cerraba para sus antecesores cuando investigaban sobre el ser: llámese Parménides o Platón. Ser es, pues, lo mismo que *οὐσία* (entidad, sustancia), y se dice de muchos modos; pero en primer lugar debe decirse de la *οὐσία*. Aristóteles no tiene ninguna duda en su afirmación:

«algo que es» se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: [a] de unas cosas se dice que son por ser entidades (*οὐσίαι*), [b] de otras por ser afecciones (*πάθη*) de la entidad, [c] de otras por ser un proceso (*όδος*) hacia la entidad, [c1] o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación a la entidad, [c2] o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad (*Met.*, IV.2: 1003b, 5-10; TC).

El primer lugar del ser de la sustancia no es primero en el orden del tiempo, que lo es; sino, sobre todo, en el orden de los principios y en el orden de la fundamentación. Efectivamente, hay otros dos modos de ser que en tanto cuales tienen el carácter modal igual al de la sustancia. Pero son modos de ser diversos al modo sustancial, por ejemplo, las afecciones (*πάθη*) de la sustancia; el otro es los procesos (*όδος*) hacia la sustancia. Así que el ser se dice de las cosas en tres

2 Sobre la prioridad de la sustancia, ver Vigo (2006: 55-86).

modos: de unas cosas se dice que son, en primer lugar, porque son sustancias; de otras cosas se dice que son, en segundo lugar, porque son afecciones de la sustancia; y de otras cosas, finalmente, se dice que son porque son procesos hacia la sustancia. Sustancia, afección y proceso son los tres modos de «lo que es». Pero el ser de las afecciones es de la sustancia y el ser del proceso tiene su razón de ser en la sustancia. Así que el modo de ser que es la sustancia hace de fundamento unificante de todo lo que es: en efecto, no hay afecciones sino de la sustancia, y no hay procesos sino hacia la sustancia. ¿Hay algo de raro, entonces, en que la pregunta por qué es «lo que es» sea exactamente la misma que la pregunta «qué es la sustancia»? Para Aristóteles se trata de una y la misma cuestión (Oñate, 2001: 218).

El problema que ahora surge para Aristóteles es el de determinar la naturaleza de la sustancia. ¿Será acaso posible que el ser en tanto sustancia se diga de modo plural? Efectivamente, «lo que es» en tanto sustancia se dice, a su vez, de varias maneras. Pero hay que proceder de tal modo en la investigación que se disipen ciertos equívocos. Así lo condensa el Estagirita: “La οὐσία [entidad, sustancia] se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro: en efecto, la entidad de cada cosa parece ser la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto” (*Met.*, VII.3: 1028b, 34; TC). Aristóteles está seguro, pues, de que la sustancia debe también decirse de varios modos. Sin embargo, parece que la sustancia debiera decirse de la esencia, del universal, del género y del sujeto; pero sólo lo parece. Ciertamente, al ser en tanto sustancia le corresponden como propias las siguientes dos características: a) capacidad de existencia separada (*τὸ χωριστόν*) y b) ser algo determinado (*τὸ τόδε τι*) (*Met.*, VII.3: 1029a, 26-29). Habrá que someter, entonces, al análisis la esencia, el universal, el género y el sujeto, y ver cuál de ellos cumple con tener existencia separada y con ser algo determinado.

Desde luego que el universal no puede ser una sustancia, pues el universal se dice siempre de algo: por tanto, ni es algo capaz de existencia separada, ni es algo determinado. El género tampoco puede ser sustancia en virtud de la indeterminación que le es propia: por su carácter potencial siempre está necesitado de la determinación de una potencia que lo especifique. Descartados el universal y el

género, la pregunta es, entonces, si el sujeto (*ὑποκείμενον*) debe ser llamado sustancia primera. Aquí las cosas se complican porque, aparentemente, sujeto podría ser la materia; pero esta carece de las condiciones que deben pertenecer en grado sumo a la entidad primera: está siempre necesitada de la determinación de la forma-esencia y es, por tanto, incapaz de existir separadamente.

¿Parece, entonces, que el compuesto de materia y forma es más entidad, más sustancia, que la materia y, por tanto, más sujeto? En palabras de Aristóteles: “En efecto, el ser separable y algo determinado parece corresponder sobre todo a la sustancia; y por eso la especie [εἶδος] y el compuesto de ambas parecen ser sustancias en mayor grado que la materia” (*Met.*, VII.3: 1029a, 26-29; VG). Pero si el sujeto fuera la materia, entonces no podría ser la sustancia primera, porque la materia carece de las dos condiciones que debiera cumplir. Y como no hay materia sin forma, al menos entre las sustancias naturales, tenemos que, en todo caso, sería el compuesto de materia y forma, sustancia en mayor grado que la materia; y sería ese compuesto sujeto en mayor grado que la materia. Ser sujeto es un carácter, cuando menos, de las sustancias compuestas. El sujeto no tiene de por sí existencia separada, ni tampoco es algo de por sí determinado. La sustancia primera no es, pues, ni el universal, ni el género, ni el sujeto.

Veamos, entonces, si la sustancia primera puede ser la esencia (*τὸ τι ἥν εἶναι*). Según la última cita de Aristóteles, el compuesto físico de materia y forma (εἶδος) tiene más visos de ser sustancia primera que la materia, que el universal, que el género y que el sujeto. Sócrates, por ejemplo, tiene existencia separada y es algo determinado. Sí, pero al compuesto lo pone Aristóteles en segundo lugar porque, si bien ese compuesto de materia y forma es sustancia primera en mayor grado que todos los demás candidatos, es el εἶδος, lo que debe ser llamado con toda propiedad sustancia primera, y no el compuesto.

Adelantemos una idea que hemos de repetir a fin de ir fijando su justificación. El ser en tanto sustancia se dice de tres modos: el primero es el individuo físico, compuesto de materia y forma (εἶδος); el segundo, el de las sustancias divinas que son los astros, sometidos

al cambio local, pero no a la variación; el tercer modo es el de la sustancia divina, el del acto puro. Sin embargo, así como «lo que es» se dice de la sustancia, de sus afecciones y de los procesos hacia ella, pero, principalmente, de la sustancia, nos podemos preguntar si alguno de los tres modos de sustancia tiene prioridad en el orden de la fundamentación respecto de los otros dos.

¿Alguno de los tres tipos de sustancia podría ser llamada sustancia primera, *πρώτη οὐσία*, respecto de los otros dos? El compuesto de materia y forma desde luego que no puede ser *πρώτη οὐσία*, entidad primera, precisamente por su carácter de compuesto. Y lo que estamos buscando es aquello que deba ser llamado sustancia primera de manera prioritaria. Sócrates no lo puede ser, insistimos, porque Sócrates es una sustancia compuesta de materia y forma. Y, según lo que Aristóteles nos ha dicho, la sustancia primera tiene que ser algo que existe de forma separada y algo determinado. Así que la sustancia primera no puede ser el universal, no puede ser el género, no puede ser la materia, ni tampoco puede ser el compuesto de materia y forma. El candidato que nos queda es el *εἶδος* en tanto forma. ¿Es el *εἶδος* la *πρώτη οὐσία*, la entidad o sustancia primera, y cumple con tener existencia separada y con ser algo determinado? En esta lectura que estamos haciendo, parece que así es. Vasilis Politis, inscrito en los ámbitos de la filosofía analítica, en sus análisis de la *Metafísica* llega a una conclusión semejante (2004: 237-238).

¿Qué es lo que más exactamente significa que es el *εἶδος*, la forma, la especie, lo que debe ser tenido por sustancia primera? Aún más: ¿en qué sentido es el *εἶδος* sustancia primera? Para no dejar el tema de la pluralidad, digamos que *εἶδος* —entendido como especie, forma, esencia— se dice, al menos de dos modos: de un modo intensivo y de un modo extensivo. Y aquí está la clave de la relación en Aristóteles entre especie, *εἶδος*, forma, y sustancia, *οὐσία*, entidad.

Se puede recurrir a una discusión con Xavier Zubiri sobre la esencia de la sustancia para echar a andar el asunto del *εἶδος* como sustancia primera. Digamos, por lo pronto, que lo que debe ser llamado sustancia primera no es ninguno de los modos de la sustancialidad: ni el individuo compuesto de materia y forma, ni siquiera la

sustancia divina en tanto acto puro. Zubiri enuncia que “la esencia no es idéntica a la sustancia, sino que es justamente algo «de» la sustancia y, por tanto, puede predicarse de ésta” (Zubiri, 1998: 78). La sustancia (*οὐσία*) se distingue de la esencia (*εἶδος*) por la vía del *λόγος*; pero se distingue también por la vía de la *φύσις*.

Zubiri insistirá hasta la saciedad en que la esencia (*εἶδος*) es físicamente distinta de la sustancia. La sustancia aristotélica, por ejemplo, Sócrates, tiene unas notas accidentales que le sobrevienen en tanto que sustancia, pero que no afectan su esencia. Mientras que hay otras notas que le sobrevienen a Sócrates, no en tanto sustancia, sino en esencia. La pregunta que se abre, entonces, es sobre lo que sea la esencia (*εἶδος*) y sobre la función que la esencia tenga en las sustancias físicas. Zubiri añade, entonces, que “aquí es donde Aristóteles tiene que recurrir a la estructura de la sustancia natural” (1998: 78). Esto se empieza a complicar cuando profundizamos en la relación de la esencia (*εἶδος*) con la sustancia (*οὐσία*). La sustancia sublunar, física-natural, no es una cosa simple, *ἀπλός*, sino *τὸ σύνολον*, un compuesto de *ὑλή καὶ μορφή*, en el que la segunda, la forma, determina a la materia. Pero, al respecto Zubiri advierte del siguiente modo:

A primera vista pudiera pensarse que la esencia es la forma sustancial, es decir, aquello que conforma a la materia indeterminada para hacer de ella una determinada sustancia, de suerte que la esencia se distinguiría de la cosa tan sólo como la parte formal de la sustancia se distingue del todo, del compuesto hilemórfico completo (*τὸ σύνολον*) en que dicha sustancia consiste (1998: 78-79).

Descartamos ya algunas posibilidades. La esencia (*εἶδος*) no puede ser la materia porque está necesitada, precisamente, de la determinación que le da la forma; lo que podría inducir a pensar, insisto, que la esencia (*εἶδος*) sería ésta última. Pero Aristóteles no va por este camino y Zubiri lo advierte perfectamente:

La diferencia entre sustancia y esencia no está dentro de los principios sustanciales en cuanto tales, sino en otro punto, para descubrir el cual basta con observar la generación natural de las sustancias. Cuando Sócrates engendra un hijo, este hijo por muy distinto que sea individualmente de su padre, será siempre, al igual que éste, un ser «humano». Este carácter de «humano» es, pues, un carácter «específico» [eidético, de *εἶδος*] (1998: 79).

De modo que la esencia, en el caso del hijo que Sócrates ha engendrado, no está ni en la materia ni en la forma del *σύνολον* que esta sustancia, el hijo, es. Su esencia está en que es de la misma especie (*εἶδος*) de la que es el padre, es decir, Sócrates; en este caso, pues, de la especie-*εἶδος* humana. La esencia está, en definitiva, en la pertenencia de un individuo a una determinada especie.³ Por el camino de la esencia como especie en este sentido, dice Zubiri que tal especie “no es algo «lógico» sino real y «físico», puesto que real y físicamente los padres engendran un hijo de «mismos caracteres» que ellos”; además, no duda en afirmar que para Aristóteles “este momento real de mismidad específica es justo la esencia del hombre” (1998: 79).

Asimismo, advierte que esta interpretación de la esencia no es la única posible, “porque en este punto, como en tantos otros, las frases de Aristóteles no son fáciles de compaginar”; pero también alega que sea una u otra interpretación, “la esencia no está sino en el momento de especificidad de la forma. Y en última instancia esto es lo único que aquí nos importa” (Zubiri, 1998: 79). Indiquemos, de paso, que Zubiri no es el único lector de Aristóteles que hace toda suerte de malabares para *compaginar* frases del Estagirita aparentemente contradictorias.⁴ Y tampoco es el único que, asumiendo que

3. En su momento veremos que, aunque es verdad que para Aristóteles la esencia no está ni en la forma ni mucho menos en la materia, con esa afirmación según la cual la esencia tiene que ver con la pertenencia a una determinada especie, Zubiri se coloca en las antípodas del aristotelismo de algunos intérpretes del siglo XXI. Al respecto, ver Oñate (2001: 143-285) y Politis (2004: 188-256).

4. En un orden de ideas diferente, pero en un asunto que atañe, como el que estamos tratando, el «núcleo de la cuestión aristotélica» entre los especialistas, como es el caso

la «contradicción» de las frases es irresoluble, ha decidido anticipadamente la solución a su problema, en este caso que “la esencia no está sino en el momento de especificidad de la forma”; para luego señalar: “la esencia como momento real de la sustancia es, pues, su físico momento de especificidad. Y todos los caracteres inespecíficos —sean accidentes o momentos individuantes— son, para Aristóteles, inesenciales” (1998: 80).

La esencia es lo que hace que una cosa sea una sustancia u otra, porque la esencia (*εἶδος*) alude a la relación a aquellas notas, a aquellos caracteres que *especifican* las cosas. En el más estricto de los sentidos, sólo estos «caracteres» específicos son esenciales, sólo ellos hacen a la sustancia ser lo que físicamente es, y sólo ellos deben entrar en la definición. Por eso, concluye Zubiri: “aquí convergen el concepto de esencia como correlato real de la definición con el concepto de esencia como momento real de la sustancia” (1998: 80). Esta convergencia de la vía del *λόγος* y de la vía de la *φύσις* parece encontrarla precisamente en el vocablo *species*, que los latinos usaron

de la naturaleza y objeto de la filosofía primera en Aristóteles, Giovanni Reale, en su *Introducción a Aristóteles* (1992), trata de conciliar los diversos *lógoi* de la *Metafísica* del Estagirita para justificar que aquel llamará a la filosofía primera teología:

debemos señalar de manera puntual el valor exacto que Aristóteles asignó a la ciencia que llamó «filosofía primera» y los autores posteriores «metafísica». Las definiciones que el filósofo aplicó a la misma son cuatro: a) la metafísica averigua las causas y los principios primeros o supremos (véase *Met.*, A, a, B), b) la metafísica analiza el ser en cuanto ser (véase *Met.*, G, E 2-4, K), c) la metafísica examina la sustancia (véase *Met.*, Z, H, J), d) la metafísica investiga a Dios y la sustancia suprasensible (véase *Met.*, E 1, L). Las cuatro definiciones aristotélicas de «metafísica» guardan una perfecta armonía entre sí: la una conduce estructuralmente a la otra y cada una de ellas a todas las demás, de forma orgánica y unitaria [...] El que investiga las causas y los primeros principios, debe encontrarse necesariamente con Dios; Dios es efectivamente la causa y el principio primero por excelencia. Pero, partiendo asimismo de las otras definiciones se llega a idénticas conclusiones; preguntarse qué es el ser equivale a preguntarse si existe tan sólo el ser sensible o también un ser suprasensible (ser teológico). También el problema «qué es la sustancia» supone el problema «qué tipos de sustancias existen», si sólo las sensibles o también las suprasensibles y, por tanto, implica el problema teológico. Sobre esta base se comprende perfectamente que Aristóteles haya empleado sencillamente el término «teología» para indicar la metafísica, ya que las otras tres definiciones conducen estructuralmente a la dimensión teológica. La búsqueda de Dios no es sólo un momento de la averiguación metafísica, sino su momento esencial y definitorio (43-44).

para traducir el vocablo griego $\varepsilon\hat{\iota}\delta\circ\varsigma$, que tiene en Aristóteles dos sentidos, a decir de Zubiri. En primer lugar:

eidos designa el conjunto unitario de rasgos o caracteres en los que «se ve» (precisamente por esto se llama «*eidos*»), la clase de cosa que es la realidad en cuestión, el modo de ser de esta realidad: perro, pájaro, hombre, encina, olivo, etc. Es la forma típica «que manifiesta» el modo de ser de la cosa (1998: 80).

$\varepsilon\hat{\iota}\delta\circ\varsigma$ designa, pues, la clase a la que una cosa pertenece en virtud de aquellos caracteres que especifican la esencia de su sustancia. En segundo lugar, el $\varepsilon\hat{\iota}\delta\circ\varsigma$ puede ser, no los caracteres en los que se ve una determinada clase, sino el término de un $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$ predicativo que compara a un $\varepsilon\hat{\iota}\delta\circ\varsigma$ con otro, a una especie con otra. Como refiere Zubiri:

Descubro entonces que tienen algunos caracteres más o menos vagos que se les pueden atribuir por igual a todos ellos, y que denuncian su prosapia, su descendencia común, su tronco único, su $\gamma\circ\epsilon\circ\varsigma$, a base del cual puede trazarse justamente algo así como una genealogía, no ciertamente física, pero sí según el logos, por sus afinidades más «generales» (1998: 80-81).

Así que, por la vía del $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$, llegamos a la determinación de la especie en tanto perteneciente a un género o a otro; mientras que, por la vía de la $\phi\circ\sigma\circ\varsigma$, a los caracteres que hacen que una cosa sea lo que es físicamente. En el primer caso tenemos al $\varepsilon\hat{\iota}\delta\circ\varsigma$, o especie, como aquello que en la cosa es correlato real de la definición. En el segundo, al $\varepsilon\hat{\iota}\delta\circ\varsigma$ en tanto que esencia “como momento real y físico de la cosa” (1998: 81).

En conclusión, sea por el lado del $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$ o por el lado de la $\phi\circ\sigma\circ\varsigma$, la esencia de la sustancia es su especie, su $\varepsilon\hat{\iota}\delta\circ\varsigma$: “la esencia es lo específico, sea como momento físico, sea como unidad definida” (1998: 81).

La eternidad de «lo que es» o el $\varepsilon\hat{\iota}\delta\mathfrak{o}\varsigma$

Si se conjuntan los dos momentos anteriores de la reflexión, ahora puede decirse que lo que debe ser llamado con toda propiedad $\pi\varrho\hat{\omega}\tau\eta\;o\hat{\nu}\sigma\alpha$ es el $\varepsilon\hat{\iota}\delta\mathfrak{o}\varsigma$, la especie: sea el $\varepsilon\hat{\iota}\delta\mathfrak{o}\varsigma$ de la sustancia compuesta, sea el del acto puro. El $\varepsilon\hat{\iota}\delta\mathfrak{o}\varsigma$ es, pues, la esencia en tanto $\tau\mathfrak{o}\;\tau\mathfrak{i}\;\hat{\eta}\nu\;\varepsilon\hat{\iota}\nu\alpha\iota$ y en tanto hace que el ente sea lo que ya era en su propio dominio de ser. Pues bien, lo que cumple con los requisitos de ser algo separado y algo determinado es precisamente la esencia en tanto $\varepsilon\hat{\iota}\delta\mathfrak{o}\varsigma$. Ya la tradición vio que esta no era ni universal ni particular sino fundamento: fundamento del individuo particular y fundamento de toda idea universal. La esencia en tanto $\varepsilon\hat{\iota}\delta\mathfrak{o}\varsigma$ nombría lo eterno, lo ingenerado, lo que no tiene principio ni tiene fin, lo que es fundamento de todo lo temporal, de todo lo generado, de todo lo que tiene principio y tiene fin. No es un ente: es el principio de todo ente.

La diferencia con Platón y los platónicos es que, mientras estos hacen del $\varepsilon\hat{\iota}\delta\mathfrak{o}\varsigma$ un ente sustancial que pertenece al orden del ser, a diferencia de los entes físicos que pertenecen al orden de lo que no es, de la mera apariencia, para Aristóteles no hay más orden que el de lo que es, y lo que diferencia a «lo que es» es precisamente el $\varepsilon\hat{\iota}\delta\mathfrak{o}\varsigma$ (especie) eterno e ingenerado de las sustancias compuestas: el $\varepsilon\hat{\iota}\delta\mathfrak{o}\varsigma$ eterno e ingenerado de las sustancias físicas que son los astros, y el $\varepsilon\hat{\iota}\delta\mathfrak{o}\varsigma$ puro, eterno e ingenerado, que es el motor inmóvil. Así que las sustancias físicas, compuestas de materia y forma, lo mismo que los astros, son ya sustancias divinas en virtud del $\varepsilon\hat{\iota}\delta\mathfrak{o}\varsigma$ puro y eterno que las esencia; y ni qué decir de la sustancia del primer motor que es $\varepsilon\hat{\iota}\delta\mathfrak{o}\varsigma$ puro.

En el libro IV de la *Metáfísica* encontramos múltiple atestación de esa tesis según la cual es el $\varepsilon\hat{\iota}\delta\mathfrak{o}\varsigma$ el que debe ser llamado con toda propiedad $\pi\varrho\hat{\omega}\tau\eta\;o\hat{\nu}\sigma\alpha$. Podemos seguir el pensamiento de Aristóteles en tres momentos.

En un primer momento, Aristóteles dice lo siguiente:

el ser separable y algo determinado parece corresponder sobre todo a la sustancia; y por eso la especie ($\tau\mathfrak{o}\;\varepsilon\hat{\iota}\delta\mathfrak{o}\varsigma$) y el compuesto

de ambas parecen ser sustancia en mayor grado que la materia. Pero omitamos la sustancia compuesta de ambas, es decir, la que se compone de materia y forma, pues es posterior (*ὑστέρα*) y clara (*δήλη*). Y también es manifiesta en cierto modo la materia. Debemos investigar en cambio, acerca de la tercera, pues ésta es la más difícil (*Met.*, VII.3: 1029a, 28-33; VG).⁵

El carácter insuficiente de la sustancia compuesta, y mucho más de la materia respecto a la separabilidad y a la determinación, es clara, según Aristóteles. Lo que no es tan claro ni fácil de investigar es el carácter sustancial del *εἶδος*.

En un segundo momento, Aristóteles afirma lo siguiente:

Y llamo especie [*εἶδος*] a la esencia de cada una y a la sustancia primera (*Met.*, VII.7: 1032b, 2; VG).

Y llamo sustancia sin materia a la esencia (*Met.*, VII.7: 1032b, 14; VG).

Está claro, por consiguiente, que la especie (*τὸ εἶδος*) o como haya que llamar a la forma que se manifiesta en lo sensible, no se genera, ni hay generación de ella, como tampoco la esencia (*Met.*, VII.8: 1033b, 5-6; VG).

Vista desde sí misma, la forma-*εἶδος* es la entidad primera: que no tiene materia, que no se genera, que se manifiesta en lo sensible; que no es, por tanto, ni universal ni particular, sino fundamento de los dos. Que pertenece, pues, al ámbito de lo divino: “el *eîdos* y el *tò ti ên eînai*, siendo inmateriales, son ingénitos e incorruptibles, mientras que la sustancia segunda o el todo sintético es generable y

⁵ A propósito, asevera Oñate que “tras advertirnos que la materia no puede ser la primera sustancia [...] se ha dirigido a distinguir el *eîdos* inmanente o primera sustancia del compuesto sensible posterior a la esencia” (2001: 152).

corruptible, pues, en tanto que compuestas, es divisible en materia y forma” (Oñate, 2001: 153).⁶

En un tercer momento, Aristóteles enuncia: “está claro por lo dicho que lo que se enuncia como especie o substancia no se genera, pero sí se genera el conjunto total [...] que recibe el nombre de aquella” (*Met.*, VII.8: 1033b 16-18; VG). Con la sustancia que es el *εἶδος* estamos, pues, en el orden de lo eterno, de lo permanente, de lo divino. Teresa Oñate lo explica de la siguiente manera:

La sustancia primera aristotélica es la esencia o alma específica, inmaterial, simple y suprasensible, pero ésta no es el todo concreto, compuesto, real y existente individual. Y aquí está el problema: porque, siendo esto así, el fluido vínculo conjuntivo o ilativo (el «y») entre los entes sensibles y la única entidad suprasensible en que funda la onto-teología usiológica su solución, se viene abajo. Los *lógoi metafísicos* no lo consienten: no hay homogeneidad ni continuidad entre los individuos sensibles materiales y la individualidad material de Dios. La substancia sensible o el compuesto (*sýnolon*) no es, *en tanto que individual, objeto* siquiera *de la filosofía primera, porque no es la ousía primera*. La sustancia primera es la esencia, y mientras que Dios es solamente forma, los entes sensibles son además de forma, materia. La substancia de Dios y de los entes sublunares es, entonces, radicalmente heterogénea. Así, pues, no estamos, visto *desde la substancia real, concreta, existente*, ante el mismo objeto, ni se puede pasar sencillamente de uno a otro, como si el *tránsito* pudiera producirse dentro del mismo ámbito de consideración (2001: 155).

Lo divino es también algo que se dice de varios modos, como el ser y como la sustancia: el ser se dice de varios modos, pero en relación con la sustancia; y la sustancia parece decirse de varios modos, pero debe decirse en primer lugar del *εἶδος*-esencia-forma. Aquí es

6 Oñate prefiere la versión castellana de García Yebra y translitera los caracteres griegos al castellano en todos los casos.

donde queda de manifiesto el carácter referencial, henológico, de la pluralidad de «lo que es», propugnada por Aristóteles.

¿Cómo debe ser entendida la unidad del ser? La unidad de «lo que es» no puede estar garantizada por una causa eficiente que haría que las cosas llegaran a ser lo que no son. La unidad referencial sólo está garantizada por una causa final, en acto, que hace que las cosas lleguen a ser lo que ya son. Si la sustancia sensible, compuesta de materia y forma, es vista desde la perspectiva del ούνολον, del compuesto, entonces no hay modo de llegar a su ser y de tener conocimiento científico de ella. Estaremos perdidos entre sus potencialidades, entre todas las posibilidades que tiene de ser, entre las múltiples manifestaciones de una causa eficiente inaprensible. Pero, si la sustancia compuesta es tomada, no desde el modo de la composición, sino desde el εἶδος-esencia, que es causa tanto de la composición y cambio como de la posibilidad de conocimiento científico, entonces estamos dando en aquella causa, la final, que lleva inscrita en su propia naturaleza.

Aristóteles tiene claro que la física es una ciencia teórica (*Met.*, VI.1: 1025b, 25-30) que se ocupa “de un determinado tipo de lo que es, de aquello que es capaz de movimiento” (*Met.*, VI.1: 1025b, 27; TC). Son teóricas también las matemáticas y la filosofía primera. Pero, así como tiene claridad sobre las entidades que estudia la física, tiene severas vacilaciones del carácter sustancial de las entidades que estudian los matemáticos (*Met.*, VI.1: 1926a, 6-20). En lo que no hay duda es en lo que debe estudiar la filosofía primera: “si existe alguna realidad eterna, inmóvil y capaz de existir separada, es evidente que el conocerla corresponderá a una ciencia teórica” (*Met.*, VI.1: 1026a: 10-12; TC). Y ya nos expuso que la física y las matemáticas están descartadas. Lo mutable del compuesto de materia y forma en tanto que mutable y en tanto que compuesto es estudiado por la física. Pero la inmutabilidad de la esencia del compuesto toca a la filosofía primera. Lo mismo en el caso de las sustancias divinas que son los astros, sometidos a movimiento local, pero no a cambio.

La esencia de la sustancia compuesta, señalábamos, consiste en que la cosa llegue a ser lo que ya es, lo que ya ha sido siempre. No, en primer lugar, en que todas las cosas lleguen a ser una sola, sino en

que cada cosa llegue a ser lo que es, a actualizar teleológicamente su propia naturaleza. La esencia de cada *πρώτη οὐσία*, de cada sustancia primera, no es ser. Esto nos arrojaría en la unidad indiferenciada de lo que es. La esencia de cada *πρώτη οὐσία*, de cada sustancia primera, es ser este hombre, este árbol, etc. Ni siquiera en el caso del acto puro, eterno e inmóvil. Aristóteles no dice que la esencia del acto puro sea ser. El acto puro tiene su propia *ἐνέργεια*: “se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento” (*Met.*, XII.9: 1074b, 34; TC). Lo divino se dice, pues, al menos de tres modos: del *εἶδος*-esencia del compuesto de materia y forma, del *εἶδος*-esencia de los astros, y del acto puro que se piensa a sí mismo. En este sentido, Teresa Oñate llega a la siguiente afirmación:

Según la lección inequívoca de Aristóteles el *eîdos* o alma especí-
fica es la primera substancia, porque es la primera causa del ser,
el devenir y la cognoscibilidad de *cada ente sensible* o compuesto;
la ontología aristotélica, parece, gracias a la doctrina del *eîdos*
como *próte ousía*, poder descansar perfectamente en sí misma y
sobre sí misma, pues los *eîde* inmanentes, respondiendo al por
qué radical o último sobre los sensibles, eliminan para la inves-
tigación de las causas primera del ente, toda posibilidad de pro-
longación posterior. Ellos, los *eîde*, son las primeras causas que
la filosofía primera buscaba. Por el contrario, omitidos los *eîde*
causales, principios o causas primeras de todo-*cada* ente, ha de
buscarse todavía la causa de ellos en Dios, y la ontología prope-
déutica e inconclusa *sólo* puede alcanzar su culminación prolon-
gándose en teología (2001: 156-157).

Ahora, sin embargo, vemos aparecer un problema nuevo. La multiplicidad del ser se unificaba referencial e intrínsecamente en la sustancia; la multiplicidad de las posibles sustancias primeras se unificaba henológica e intrínsecamente en *εἶδος*-esencia. ¿Es que entonces la pluralidad de lo divino se unifica referencialmente en el acto que se piensa a sí mismo? Sí, pero no intrínsecamente, porque las esencias tienen su *τύλος* en ellas mismas. Cada ente no tiende intrínsecamente más que a su propia esencia, al *τύλος* que le marca la

divinidad de su propio *εἶδος*. Las sustancias individuales no tienden, en primer lugar, al motor inmóvil; toda sustancia tiende, ante todo, a su propio *τήλος*. En este punto hay que detenerse para no ir a lo indeterminado y al infinito. El acto que se piensa a sí mismo es sólo el punto extrínseco que unifica como causa final, actual, no eficiente, la pluralidad de lo divino.⁷ Y aquí es donde definitivamente hay que detenerse, donde ya no caben demostraciones ni argumentaciones.

Aristóteles, sin embargo, se adelanta a una probable objeción: “Cabe plantearse la aporía de si la filosofía primera es acaso universal, o bien se ocupa de un género determinado y de una sola naturaleza” (*Met.*, VI.1: 1026a, 21-25; TC). ¿Cuál es, pues, la parcela en el ámbito de la extensión de lo que es, que acota el objeto de la filosofía primera? La respuesta es la siguiente: el *εἶδος* o sustancia primera es el objeto de la filosofía primera pero no en primer lugar en el ámbito de la extensión. Es que el *εἶδος* tiene un ámbito más radical que el de la extensión, y fundamento de este es el ámbito de la intensividad de lo que es, porque si el *εἶδος* sólo tuviera el ámbito de la extensión, entonces “la física sería ciencia primera” (*Met.*, VI.1: 1026a, 26; TC). Pero, como el *εἶδος* tiene el carácter intensivo propio de las entidades inmóviles, entonces su universalidad no es la que conviene a la extensión. Se trata de otro modo de ser del *εἶδος*, y de otro modo de ser de lo universal. Así lo explica Aristóteles:

Así, pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física será ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar *lo que es*, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es (*Met.*, VI.1: 1026a, 27-33; TC).

¿Es que, por enésima vez, respecto de la pluralidad en Aristóteles, lo universal se dice de varios modos? La respuesta, como ya

⁷ Sobre la tensión que hay en el propio Aristóteles entre considerar a ese primer motor como causa eficiente y causa final, ver Ross (2007).

se había mencionado, es que por lo menos se dice de dos: de modo extenso y de modo intenso. Este texto nos da la clave de lo que las distintas lecturas monoteístas de la *Metáfisica* han prejuzgado. Han entendido, por un lado, la expresión aristotélica «alguna entidad inmóvil» en clave singular, al grado de que, con la entrada en el escenario religioso de la tradición cristiana, la afirmación de la Trinidad Divina desafió todas las categorías lógicas univocistas. Pero, por otro, el segundo modo de ser lo universal, el de la intensidad por ser primero, se olvidó. A propósito, declara el propio Aristóteles, en una de sus páginas más impresionantes, según la opinión de Xavier Zubiri (1995: 65):

Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres son dioses, y lo divino ($\tauὸ\thetaεῖον$) abarca la naturaleza entera. Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud, y en provecho de las leyes y del bien común. Dicen, en efecto, que estos son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas afines a estas y parecidas a las ya dichas, de las cuales si uno separa y acepta lo verdaderamente primitivo, es decir que creían que las substancias primeras ($\tauὰς\piρώτας\οὐσίας$) eran dioses, pensará que está dicho divinamente, y que sin duda, habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible, las distintas artes y la filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias tuyas, estas opiniones. Así pues, solo hasta este punto nos es manifiesta la opinión de nuestros mayores y la tradición primitiva (*Met.*, XII: 8, 1074b, 1-14; VG).

Conclusión

¿Acaso no resulta la tesis de Aristóteles que hemos expuesto sobre lo divino excesivamente platónica, al darle ese lugar central al $\varepsilonἶδος$? Lo que es verdad es que es demasiado griega. Y parece que es esto, precisamente, lo que de alguna manera la recepción occidental de

Aristóteles olvidó; o, en realidad, nunca pudo ver. Este olvido parece haber estado acompañado del de otras dos de las grandes intuiciones de Aristóteles: la que refiere el principio de plenitud (que el acto tiene prioridad sobre la potencia); y la que indica que no se puede ir en la investigación hasta el infinito, sino que hay que saber dónde y cuándo parar: “el *principio de plenitud* preside toda la filosofía aristotélica” (Oñate, 2001: 380). Los monoteísmos creacionistas, por ejemplo, violan estos dos principios cuando buscan para todo, en primer lugar, la causa eficiente, potencial, de «lo que es», y cuando en sus búsquedas se remontan al infinito, que terminan identificando con el Dios Todopoderoso, único ser divino, despojando con ello de la divinidad que, en el mundo griego, corresponde a todas las cosas. En este sentido, sentencia Teresa Oñate:

El dualismo, la lógica de la escisión, el nihilismo, la lógica de la generación vista desde la muerte, desde la perdida, la lógica de la búsqueda que nunca encuentra principios primeros ni puede reconocer la diferencia de lo suprasensible en lo sensible, que pierde el criterio valorativo y judicativo, que termina por no poder reconocer la causalidad activa y por-sí de las formas de vida, que diluye las diferencias en la extensión genérica y la cantidad homogénea, que actúa por división y análisis, separando las *dimensiones de lo mismo*, ajena a los nexos del tejido, a los contextos, en que las significaciones situadas encuentran sentido [...] Todas estas son las figuras del desfondamiento monista, al que Aristóteles opone el *pluralismo finalista* de una ontología referencial de las diferencias. Los que convierten al Uno en principio se adentran en todas las desviaciones advertidas por la mirada penetrante del Estagirita, atenta a que el pensamiento del hombre no se aleje de la realidad, ni se enfrente a ella, ni la desprecie, extraviándose a su vez (2001: 382).

La enseñanza de Aristóteles advierte que en cada cosa hay que saber cuándo parar, porque sólo lo determinado puede determinar. Sólo el *εἶδος* —especie, forma, esencia—, que es un acto, puede dar razón de la potencia: de la materia y del compuesto. Teresa Oñate,

ya en las últimas páginas de su estudio sobre la *Metafísica*, pregunta: “¿Qué hay de extraño, entonces, en que el Estagirita llamara a la filosofía primera Teología? ¿No es lo divino, eterno, inmóvil, vivo, activo, ingenerado e incorruptible su objeto específico? ¿No son todos los entes por participar y vincularse a su Principio, *en cierto modo*, también divinos?” (2001: 505).

El problema no ha sido más que planteado en sus términos. Pues, una comprensión más acabada de la relación entre especie y sustancia en Aristóteles requiere, por ejemplo, un análisis más cuidadoso del horizonte del mundo griego, en el que recobran sentido precomprensiones que subyacen tanto a Platón como a Aristóteles y que ya no sobreviven a los siglos posteriores. Se precisa también una lectura más cercana y acuciosa de las diferentes concepciones que sobre el *εἶδος* hay en estos dos filósofos. Y, desde luego, resulta discutible la tesis central, apoyada por Oñate en su propia lectura de los textos de la *Metafísica*, de que en la concepción de Aristóteles todo *εἶδος* es divino y con ello, por tanto, toda la realidad.

Referencias

- Aristóteles. (1998a). *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- (1998b). *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Gómez-Lobo, A. (1998). “Aristóteles y el aristotelismo antiguo”. En J. E. Gracia, *Concepciones de la Metafísica*. Madrid: Trotta, pp. 51-68.
- Jaeger, W. (2001). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oñate, T. (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Madrid: Dykinson.
- Politis, V. (2004). *Aristotle and the Metaphysics*. New York: Routledge.
- Reale, G. (1992). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.

- Ross, J. A. (2007). *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Vigo, A. (2006). *Estudios aristotélicos*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Yepes, R. (1993). *La doctrina del acto en Aristóteles*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Zubiri, X. (1995). *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, Alianza / Fundación Xavier Zubiri.
- (1998). *Sobre la Esencia*. Madrid: Alianza / Fundación Xavier Zubiri.