

LA "DIFERENCIA" EN LA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES COMO UNA NOCIÓN MEDIADORA

JORGE ELIÉCER GUERRERO TARAZONA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE FILOSOFÍA  
BUCARAMANGA  
2014

LA "DIFERENCIA" EN LA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES COMO UNA NOCIÓN MEDIADORA

JORGE ELIÉCER GUERRERO TARAZONA

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE FILÓSOFO

DIRECTOR:  
JORGE FRANCISCO MALDONADO SERRANO  
DOCTOR EN FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE FILOSOFÍA  
BUCARAMANGA  
2014

## CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	9
1. ESTRUCTURA GENERAL DE LA DIFERENCIA	12
1.2 MODOS EN QUE SE DICE QUE ALGO ES DIFERENTE	12
1.2.1 Primera parte	13
1.2.2 Segunda parte	15
1.2.3 Tercera parte	17
2. DIFERENCIA ESENCIAL	19
2.1 EL CAMINO HENOLÓGICO	20
2.1.1 Lo Uno en <i>Met.</i> V 6	21
2.1.2 Lo Uno en <i>Met.</i> X 1	24
2.2 EL CAMINO ONTOLÓGICO	27
2.2.1 Reducción ontológica	27
2.2.2 Géneros y especies	29
2.3 LA DIFERENCIA COMO <i>EIDOS</i>	32
3. EL LUGAR INTERMEDIO DE LA DIFERENCIA	35
3.1 DIVERSIDAD DEL SER	35
3.2 LA DIFERENCIA COMO PUNTO MEDIO	43
3.3 LA IMPOSIBILIDAD DE LA CONTRADICCIÓN	46
CONCLUSIONES	52
BIBLIOGRAFÍA	57

## RESUMEN

**TÍTULO:** LA “DIFERENCIA” EN LA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES COMO UNA NOCIÓN MEDIADORA\*

**AUTOR:** JORGE ELIÉCER GUERRERO TARAZONA\*\*

**PALABRAS CLAVE:** Aristóteles, diferencia, *Metafísica*, ontología.

El presente estudio se propone analizar, desde la *Metafísica* aristotélica, el problema de la ontología de la diferencia; examinar los presupuestos fundamentales que en Aristóteles permiten pensar la diferencia de cada cosa y, finalmente, ubicar ésta última dentro de un plano de mediación entre lo abstracto-universal y lo específico-particular. Para ello, se parte de la descripción de la estructura general que se presupone en cualquier predicación de una diferencia entre dos cosas, una sintaxis conceptual que señala las condiciones que deben darse para poder decir que algo difiere de algo. Seguidamente, se considera desde dos puntos de vista el problema de la diferencia esencial. Se siguen dos caminos de análisis propios de la Filosofía Primera aristotélica: la henología y la ontología. En cada caso se llega a la firme consideración de que la diferencia esencial está en la forma. Hecho esto, se examina la relación entre lo particular y lo universal que encierra la discusión sobre la diferencia en Aristóteles. Se concluye que las nociones universales de ‘lo que es’, lo Uno y la imposibilidad ontológica de la contradicción así como las nociones particulares de forma y esencia son elementos que constituyen esencialmente el fundamento de las diferencias entre las cosas. De ahí que la diferencia en Aristóteles sea una mediación entre la exigencia de universalidad y la necesidad de particularidad de las Entidades.

---

\* Monografía

\*\* Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía, Director Jorge Francisco Maldonado Serrano

## SUMMARY

**TITLE:** THE "DIFFERENCE" IN ARISTOTLE'S *METAPHYSICS* AS MEDIATOR NOTION \*

**AUTHOR:** JORGE ELIÉCER GUERRERO TARAZONA \*\*

**KEY WORDS:** Aristotle, difference, Metaphysics, ontology.

The present study proposes to analyze, from Aristotle's *Metaphysics*, the problem of ontology of difference; to examine the fundamental assumptions that in Aristotle allows to think the difference of each thing and, finally, to situate this inside a sphere of mediation between the abstract-universal and the specific-particular. Owing to, it starts from a description of the general structure that is presupposed in any predication of a difference between two things, a conceptual syntax that designates the conditions that must be met in order to say that something is different from something. Then, it considers the problem of the essential difference from two points of view. It follows two ways of analysis typical of the Aristotle's First Philosophy, henology and ontology. In each case it is concluded that the essential difference is in the form. Done this, it examines the relationship between the particular and the universal that includes the discussion about difference in Aristotle. It is concluded that universal notions of "being", the One and the ontological impossibility of contradiction and particular notions of form and essence are elements that composes essentially the differences between things. Because of this, the difference in Aristotle is a mediation between the exigency of universality and the necessity of particularity of the substances.

---

\* Monograph

\*\* Faculty of human sciences, school of philosophy, Director Jorge Francisco Maldonado Serrano

«... el predominio casi exclusivo, en la historia de nuestro pensamiento, de un pensar escindido en dicotomías y exigencias "monistas" bloquea la comprensión de un sistema pluralista-integrador, como el aristotélico, desde el mismo punto de partida o enfoque general con que se aborda su lectura e interpretación»

Teresa Oñate  
*Para leer la Metafísica de...* p. 102

## INTRODUCCIÓN

El presente estudio se propone analizar, desde la *Metafísica* aristotélica, el problema de la ontología de la diferencia; examinar los presupuestos fundamentales que en Aristóteles permiten pensar la diferencia de cada cosa y, finalmente, ubicar ésta última dentro de un plano de mediación entre lo abstracto-universal y lo específico-particular. Para ello, partimos de la descripción de la estructura general que se presupone en cualquier predicación de una diferencia entre dos cosas —primer capítulo—, una sintaxis conceptual que señala las condiciones que deben darse para poder decir que algo difiere de algo. Este primer acercamiento al problema de la diferencia muestra por qué ‘lo diverso’ y ‘lo diferente’ no deben confundirse pero no hace explícito qué es lo que diferencia cada cosa de las demás. En ese orden de ideas, se hace preciso buscar el *qué-es* de la diferencia más allá de esas sencillas líneas que describen la estructura general de la predicación de las diferencias entre las cosas —segundo capítulo—. Es, entonces, necesario recorrer los caminos que llevan a Aristóteles, de pensar lo más abstracto e indeterminado, a pensar lo más específico y determinado; es decir, lo esencialmente diferenciado. Puesto que ‘lo que es’ y lo Uno se dan esencialmente en todas las cosas, y asimismo de todas las cosas se dice que son algo diferente, entonces la henología y la ontología se convierten en los dos caminos de análisis que vamos a recorrer para poder concebir la diferencia particular de cada cosa; aquello que la hace ser ella misma independiente de las demás para ser eso que es. En ambas direcciones encontramos que lo que diferencia una cosa de las demás es la forma. Ésta se entiende, en Aristóteles, doblemente: como algo particular y como algo universal. En ese sentido, la forma es una noción mediadora dentro del pensamiento aristotélico. ¿También lo es la diferencia? Ciertamente. La diferencia en Aristóteles, —tercer capítulo— en virtud de la teoría de la polivocidad del ser, media entre dos posibilidades ontológicas contrarias: el ser es Uno y, por tanto, no hay nada fuera de él; es decir, es imposible la diferencia, o si la vemos es una mera ficción. Y la segunda posición, el ser es plural y diverso, en él no hay nada común, estudiarlo sería como «perseguir pájaros al vuelo» (*Met.* IV 5, 1009b39), como dice Aristóteles. En pocas palabras, la diferencia, tal como la piensa Aristóteles, es una noción que media entre el abstraccionismo y relativismo del conocimiento. Pues el *ser específico* de cada cosa implica algo universal y algo particular.

Ahora bien, esta posición mediadora que hace posible la diferencia es dada por la misma posición asumida en el principio de <no> contradicción, planteado en términos ontológicos; a saber, la posibilidad de que los contrarios puedan darse en lo mismo, sólo

que no bajo el mismo sentido; así como 'lo mismo' y 'lo diverso', que son contrarios, se dan en la diferencia. El principio de <no> contradicción aristotélico, que supone su teoría de la polivocidad del ser y de la significación, media entre dos posibilidades ontológicas; el absolutismo y el relativismo. Para el primero el ser es Uno y se dice de una sola manera, la contradicción, pues, es absolutamente imposible. Para el segundo el ser es indeterminado e indeterminable, todas las cosas se contradicen entre sí, por esa razón. La formulación del principio, en Aristóteles, media entre lo uno y lo otro. Permite que dos cosas contrarias puedan darse en lo mismo sin que, con esto, haya una contradicción o una relativización de las Entidades.

En síntesis, Aristóteles piensa la diferencia como un punto mediador entre dos opuestos. Para que una cosa sea diferente de las demás debe esencialmente tener ella misma algo universal y algo particular. Del lado de lo universal, 'Lo que es', lo Uno, y el carácter trascendental del principio de <no> contradicción son lo que esencialmente se da en las cosas diferentes. Del de lo particular, la forma, entendida como esencia, determina cada cosa como una cosa diferente de las demás. Estos dos aspectos son inescindibles por el mismo carácter unitario de los dos sentidos de la forma: como especie (universal) y como esencia (particular a cada individuo); lo que se traduce en términos de: lo previo al conocimiento (la esencia) y lo que es en cuanto ya conocido (la forma universal). En efecto, este doble carácter de la forma, como universal y particular a la vez, es una de las tesis más deslumbrantes que la profesora Teresa Oñate Zubía defiende en sus obras citadas en esta pequeña disertación. La cual va intencionalmente dirigida en el mismo sentido en el que la profesora dirige sus lecturas sobre la *Metafísica* aristotélica; a saber, encontrar unidad y coherencia en el pensamiento aristotélico.

Pues bien, Aristóteles inicia sus lecciones sobre Filosofía Primera mostrando la importancia que tiene la captación de diferencias en las cosas; considera que valoramos positivamente a las sensaciones gracias a que de éstas parte el conocimiento. Más aún, amamos más la sensación visual, dice, porque es «la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias» (*Met.* I 1, 980a27). Así pues, el conocimiento de las diferencias es fundamental para conocer las cosas en su esencia. Examinar diferencias «es útil para los razonamientos acerca de lo idéntico y lo distinto, y para distinguir qué es cada cosa» (*Tóp.* I 18, 108a39). Es decir, la aprehensión de diferencias es para Aristóteles, en un sentido, conocer; y no se trata de cualquier conocimiento, sino del conocimiento científico (*ἐπιστήμη*). Ya que la diferencia expresa el *qué-es* de cada cosa, si bien puede darse que exprese sólo una cualidad accidental. Sin embargo, la diferencia es, en su sentido primordial, lo que hace que cada cosa sea eso que es. Por lo que se va a identificar con la

noción de forma (εἶδος), que para Aristóteles es el conocimiento específico de una Entidad determinada.

Así queda manifiesto en la primera consideración general que podemos hacer sobre la diferencia en Aristóteles; a saber, que la diferencia no resulta de la comparación empírica entre dos cosas, aunque tenga como punto de partida las sensaciones visuales<sup>1</sup> (Cfr. *Acerca del Alma* III 2, 426b8-23). La diferencia se entiende como forma específica (εἶδος) y no como mera apariencia sensible. La primera es objeto del saber científico, mientras que la segunda es un conocimiento corriente que carece de precisión para referirse a lo esencial de una cosa. Así, por ejemplo, Leucipo y Demócrito pretendieron que la figura, el orden y la posición —nociones que se refieren a la forma sensible— fuesen diferencias suficientes para explicar la unidad de cada cosa. Siendo así que «la A y la N se diferencian por la figura, los conjuntos AN y NA por el orden, y la Z y la N por la posición» (*Met.* I 4, 985b18). Pero la crítica de Aristóteles a este modo de concebir la unidad de las cosas, a través de diferencias formales, va dirigida justo a cavar en el lodo del problema. Hay que responder cómo y de dónde proviene el movimiento en los seres; problema que Leucipo y Demócrito «pasaron negligentemente por alto» (*Met.* I 4, 985b20). Pues si todos los seres poseen una materia común y su individuación deviene de las diferencias sensibles antes mencionadas, esto significa que la generación y la corrupción se dan meramente por la composición de la materia y el sujeto capaz de recibir los cambios (οὐσία) sería uno sólo y el mismo. Habría una sola Entidad —incapaz de moverse a ella misma por sí misma— y, por lo tanto, sería imposible el movimiento. Entonces, la diferenciación sensible de los seres es un obstáculo para la ciencia del movimiento. Y en consecuencia, hay que buscar otro modo de pensar la diferencia de las cosas: como εἶδος y no como mera apariencia sensible.

---

<sup>1</sup> Aristóteles dice que a cada órgano sensorial le corresponde un objeto propio de sensaciones. Asimismo, que cada órgano se encarga de percibir diferencias del mismo tipo (visuales, auditivas...), pero hay algo en el alma que recibe todos los diversos tipos de sensaciones y de diferencias que los intuye. Se refiere al intelecto (νοῦς).

## 1. ESTRUCTURA GENERAL DE LA DIFERENCIA

La finalidad que perseguimos con las siguientes líneas es esta: analizar la estructura general de la diferencia; es decir, los elementos que están presentes al momento de predicar una diferencia respecto de dos cosas. La exposición de estas ideas la encontramos en *Met. V 9*, 1018a11-15. Allí dice Aristóteles cómo se da la diversidad ('lo diverso') y la identidad ('lo mismo') en las cosas cuando decimos de ellas que son diferentes. Para ello, analizaremos cada componente que se encuentre presente en la supuesta definición en tres secciones. El objetivo de esta división es hacer más simple y clara la estructura formal de conceptos que se presuponen al momento de decir que dos cosas son diferentes; es decir, analizar los elementos que se presuponen en la diferencia.

### 1.2 MODOS EN QUE SE DICE QUE ALGO ES DIFERENTE

Presentemos sin mucho preámbulo el pasaje donde Aristóteles pareciera que define la diferencia:

Se dice que son 'diferentes' aquellas cosas que son diversas, pero siendo lo mismo en algún aspecto sólo que no numéricamente, sino según la especie o según el género o por analogía. Además, aquellas cuyo género es diverso, y también los contrarios, y también cuantas cosas comportan la diversidad en su entidad. (*Met. V 9*, 1018a11-15)

Para empezar, diremos que si bien esta pasaje se encuentra en el libro «que explícita y determina (define) la declinación plural del sentido de las expresiones ontológicas»<sup>2</sup> cruciales de la Filosofía Primera aristotélica, no por esa razón debemos esperar que aquí se *defina* la diferencia. Pues una genuina definición aristotélica mostrará la esencia, es decir, el *qué-es* de la cosa. En efecto, una definición ( $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ) se compone de género y diferencia<sup>3</sup>. Pero en el pasaje anteriormente citado no nos encontramos con tales. Así, que la definición de la diferencia habrá que buscarla en otro lugar. Acá, de momento, sólo tenemos lo que hemos denominado 'la estructura formal de la diferencia', que constituye nuestro punto de partida. El que, sin embargo, no es una base de la que se parta para luego desecharla sino que va a acompañar a la diferencia en el momento en que nos preguntemos por su esencia.

---

<sup>2</sup> OÑATE ZUBÍA, Teresa. Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera. Madrid: Editorial Dykinson, S. L., 2001, p. 600.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES. Metafísica. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1994, Nota 23 en: p. 220.

Ahora bien, siguiendo el modo de proceder con el estudio de Aristóteles que Teresa Oñate emprende, vamos a ir «por partes, que es la única manera de pensar con Aristóteles: diferenciar y recomponer»<sup>4</sup>. Así pues, dividiremos en tres momentos el pasaje que indica la estructura formal de la diferencia.

**1.2.1 Primera parte.** En la primera parte vamos a analizar algunos componentes estructurales del modo en que se dice que dos cosas son diferentes. «Se dice que son ‘diferentes’ aquellas cosas que son diversas, pero siendo lo mismo en algún aspecto» (*Met.* V 9, 1018a11-12). Es decir, decimos que son diferentes dos cosas que no son ni absolutamente lo mismo ni absolutamente diversas; sino que tienen algo común en medio de su diversidad. Pero simplemente *decimos* que esto sucede así. Es decir, sólo mostramos la multiplicidad de sentidos de la predicación: ‘son diferentes’. Pero no definimos la diferencia misma. Ahora bien, este primer paso es fundamental porque a partir de la multiplicidad de sentidos podemos llegar al sentido que da fundamento a los demás. Es decir, podemos alcanzar el sentido primordial de diferencia para Aristóteles.

Pues bien, la multiplicidad de sentidos a la que Aristóteles alude está dada desde el principio por la manera como inicia el pasaje. En efecto, la expresión ‘se dice’ (λέγεται) es la que introduce la multiplicidad en la exposición de los múltiples sentidos en que se dice que algo es diferente. Pues apelando a su triple posibilidad de referencia<sup>5</sup> —a saber: objetos lingüísticos, objetos extralingüísticos o los dos anteriores a la vez— podríamos suponer que Aristóteles no está definiendo el concepto de diferencia —objeto lingüístico— sino mostrando la composición formal del objeto extralingüístico, es decir, de una cosa que es diferente. Así entonces, la ambigüedad de la expresión ‘se dice’ (λέγεται) no puede servir de fundamento para la definición de la diferencia.

Pero así como la multiplicidad —que se puede entender también como diversidad— está presente desde el verbo que enuncia la diferencia, a saber, el ‘se dice’, también lo está en uno de los conceptos que componen la explicación del decirse diferente. Lo diferente es ‘lo diverso’ (τὸ ἕτερον), dice Aristóteles, pero le añade una condición: siempre que sean lo mismo (τὸ ταὐτόν) en algún aspecto, o sentido. ¿Pero cómo entiende Aristóteles eso de ‘lo mismo’ y ‘lo diverso’? En dos momentos de sus lecciones sobre Filosofía Primera define ‘lo mismo’ y ‘lo diverso’. El primero de ellos está en *Met.* V 9, 1017b28-1018a10 y el segundo en *Met.* X 3, 1054a20-1055a2. Ambos pasajes son congruentes entre sí; algo que

---

<sup>4</sup> OÑATE ZUBÍA. Óp. cit., p. 227.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES. *Tratados de lógica (Órganon) I. Introducción*, traducción y notas de Miguel Candel Sanmantín. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1982, Nota 5 en: p. 31.

vale la pena mencionar ya que no suele suceder así, por ejemplo, con las definiciones de lo Uno<sup>6</sup>, ni de otras nociones. Así pues, 'lo mismo' se dice tal de dos posibles maneras, *accidentalmente* y *por sí*. Accidentalmente, cuando se predica de algo cualidades accidentales «porque sucede accidentalmente que se dan en lo mismo» (*Met.* V 9, 1017b28); esto es, cuando en la misma Entidad se dan dos o más accidentes; de ahí se dicen que estos son lo mismo, o bien, que la Entidad y sus accidentes forman una cierta unidad. 'Lo mismo' 'por sí' se dice en «todos los mismos sentidos en que se dice Uno<sup>7</sup>» (*Met.* V 9, 1018a6). A saber, lo que es numérica o específicamente uno, lo que le pertenece por sí mismo a la Entidad, pero fundamentalmente todo aquello que comporta «cierta unidad del ser» (*Met.* V 9, 1018a8). Por lo tanto, 'lo mismo' —la identidad— se entiende fundamentalmente como unidad. Pues se dice en relación a lo Uno. En ese orden de ideas, 'lo diverso' se dice en contraposición con 'lo mismo' como lo que carece de unidad, es decir, carece de principio de individualidad. Diversas son aquellas cosas que no tienen nada en común entre sí. Por ejemplo, el caballo y la línea recta; el primero es una especie que pertenece al género de los animales mientras que el segundo es un concepto de la geometría que se define como la distancia menor entre dos puntos. Nada tienen en común estos dos nombres y por esto se dice que son diversos.

'Lo mismo' y 'lo diverso' son nociones, como se vio, que se dan en todas las cosas que son. Algunas cosas se dice que son la misma por ser una y otras se dice que son diversas por carecer de aspecto en común o unidad. De ahí que haya una relación de exclusión entre las cosas que comportan unidad y las que comportan diversidad. Pues «... toda cosa, si es algo que es, o es diversa o es la misma» (*Met.* X 3, 1054b25). Con lo anterior, se pone de manifiesto la presencia velada del principio de <no> contradicción en la concepción aristotélica del ser. Se nos dice que si una cosa es la misma, entonces no es diversa. Y si es no es diversa, se sigue que es la misma. ¿Esto no haría del ser una dicotomía entre 'lo mismo' y 'lo diverso'? Es decir, ¿todas las cosas que son no se dividirían en dos grandes grupos completamente irreconciliables, un grupo de cosas que son las mismas y un grupo de cosas que son diversas? De ser así, no habría hecho Aristóteles más que tomar el problema de la mutua exclusión entre el ser y el no ser de Parménides y plantearlo en términos de 'lo mismo' y 'lo diverso'. Pero siendo Aristóteles uno de los grandes críticos del modo de pensar parmenídeo, jamás hubiera pensado el problema en términos de una mutua exclusión entre términos absolutos. «En efecto, <dice Aristóteles> lo otro de lo que es, no es. De modo que, de acuerdo con el razonamiento de Parménides, sucederá

---

<sup>6</sup> Los distintos sentidos de lo Uno será analizados en el segundo capítulo de este estudio.

<sup>7</sup> Valga la pena aclarar: "todos los mismos sentidos en que se dice Uno por sí". Pues también es posible decir lo Uno accidentalmente (Cfr. *Met.* V 6, 1015b16-35).

necesariamente que son una todas las cosas que son...» (*Met.* III 4, 1001a32). Pero en la consideración aristotélica de 'lo mismo' y 'lo diverso' como contrarios excluyentes no hay un camino que conduzca «a la nada, al abismo de ese Uno-Ente que suprimiría las diferencias en nombre de la Identidad absoluta o de la Totalidad indeterminada (...), condenando al discurso a estrellarse en el silencio»<sup>8</sup>. Porque la consideración de Aristóteles de 'lo mismo' y 'lo diverso' —así como toda su filosofía— está mediada por su teoría de la polivocidad del ser. Y es que, la emblemática afirmación: «La expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos» (*Met.* IV 2, 1003a33) es fundamental para comprender que 'lo mismo' y 'lo diverso' se pueden dar en 'las cosas que son' (τὰ ὄντα) no de manera absoluta, sino de modo parcial. Esto es, el mismo sujeto capaz de recibir los cambios (οὐσία) puede contener, a la vez, aunque no en el mismo sentido, 'algo mismo' y 'algo diverso'. El modo de pensar parmenídeo excluye la diferencia porque considera que 'las cosas que son' (τὰ ὄντα) son de modo absoluto, desconociendo los múltiples sentidos en que se dice (λέγεται) 'lo que es' (τὸ ὄν). «De seguir este camino, no habrá entes diferentes, ni mundo, ni ciencia posible»<sup>9</sup>. Por esa razón, Aristóteles se aparta de este modo de pensar e introduce la tesis de la polivocidad del ser; lo que permite que haya diferencias en las cosas. Pues, como explica el propio Aristóteles, la diferencia es diversidad e identidad en la misma cosa pero en diferentes sentidos<sup>10</sup>. Sin multiplicidad de sentidos una cosa sólo podría contener o bien la identidad o bien la diversidad y ninguna relación podría haber entre esta dicotomía.

**1.2.2 Segunda parte.** Nuestra segunda parte es, para decirlo mejor, una extensión de la primera. Así pues, Aristóteles añade cuatro restricciones a 'lo mismo' para que pueda éste ser parte de la estructura general de la diferencia. Dice: «... sólo que no numéricamente, sino según la especie o según el género o por analogía» (*Met.* V 9, 1018a12-13). Esto es, para que difieran dos cosas diversas éstas deben ser 'lo mismo' en la especie, en el género o por analogía, pero no numéricamente. Como anunciamos más arriba, si bien este pasaje no define la diferencia, es el que más se aproxima a tal propósito. Pues introduce una noción clave para comprender la diferencia: la especie<sup>11</sup> (εἶδος).

---

<sup>8</sup> OÑATE ZUBÍA. Óp. cit., p. 46.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 46.

<sup>10</sup> «Se dice que son 'diferentes' aquellas cosas que son diversas, pero siendo lo mismo en algún aspecto» (*Met.* V 9, 1018a 11-12).

<sup>11</sup> Es preciso mencionar que las expresiones: "especie", "forma" o "forma específica" usadas en el aristotelismo actual son todas traducciones españolas del término griego εἶδος. En cada caso la traducción varía dependiendo del problema tratado, a juicio de los traductores.

Aristóteles, en primer lugar, rechaza que pueda decirse 'lo mismo' numérico en dos cosas diferentes. Es decir, habida cuenta de que 'lo mismo' numérico no es propiamente 'lo mismo' en cuanto tal —porque se da accidentalmente—, entonces no es válido para establecer una diferencia entre dos cosas diversas. Recordemos que, en un sentido, se dice que dos cosas son 'lo mismo' porque accidentalmente se dan en el mismo sujeto capaz de recibir los cambios. En ese mismo sentido habla Aristóteles cuando explicita que 'lo mismo' numérico no puede ser un criterio para predicar diferencia de cosas diversas. Es evidente, entonces, que sólo 'lo mismo' *por sí* cuenta como criterio válido para decir que, aunque dos cosas en un aspecto sean diversas, en otro son, precisamente, 'lo mismo'. En efecto, cuando decimos que numéricamente lo blanco y lo músico se dan en Sócrates, estamos diciendo que blanco, músico y Sócrates forman una unidad numérica. Pero los atributos 'blanco' y 'músico' no forman por sí mismos ninguna unidad. Esa es la razón de excluir a 'lo mismo' numérico-accidental de las condiciones de diferencia entre las cosas.

Seguidamente, Aristóteles explica tres únicos grupos de casos en los que 'lo mismo' puede considerarse como criterio válido para predicar una diferencia de dos cosas diversas. Que sean lo mismo en cuanto a la especie, en cuanto al género o por analogía. En estos tres casos 'lo mismo' se da *por sí* —de manea no accidental—. Es decir, se da en virtud de una «cierta unidad del ser» (*Met.* V 9, 1018a8). En efecto, el género y la especie son los predicados que conforman la definición de una cosa; es decir, muestran la esencia. Por lo tanto, son predicados específicos de objetos determinados y es justamente en esa especificidad donde reside la unidad del género y la especie. En efecto, la unidad es lo específicamente uno o lo simple e indivisible (Cfr. *Met.* X 1, 1052b18). Y en la medida en que género y especie son predicados específicos de la definición, contienen ellos mismos una unidad esencial, valga decir, no accidental. Por esa razón, el género y la especie pueden representar la unidad ('lo mismo') esencial en dos cosas para que realmente sean diferentes.

En ese orden de ideas, puede darse el caso de que dos cosas diversas compartan el mismo género, por ejemplo, el perro y el caballo. Estos no son ya diversos, sino diferentes; porque comparten el género animal en su esencia. Esto es lo que Aristóteles denomina diversidad en cuanto a la especie (Cfr. *Met.* X 9, 1057b35-1058a9). Asimismo, puede ocurrir que dos individuos posean la misma especie pero aun así sean diferentes. Por ejemplo, el hombre ateniense y el hombre espartano. En este caso, 'lo diverso' es accidental (haber nacido en Atenas o Esparta) pero 'lo mismo', como en el caso anterior, es esencial; pues el pertenecer a la especie hombre hace parte de la esencia de estas Entidades. Y finalmente, puede darse 'lo mismo' por analogía. Esto es, por similitud de una

cosa con otra. Lo diferente por analogía se da en el mismo sentido en que se da lo Uno por analogía; a saber: son uno «por analogía las <cosas> que guardan entre sí la misma proporción que guardan entre sí otras dos» (*Met.* V 6, 1016b34). Esto significa que también una semejanza —traducción posible de ἀναλογία— entre dos cosas puede valer como ‘lo mismo’ para que difieran dos cosas diversas. Por ejemplo, entre el caballo y el caballo de mar hay cierta analogía que recrea una semejanza. Aunque son animales muy diversos en cuanto a sus especies, con el modo de nombrarse se plantea una semejanza; es decir, se plantea que en un sentido son ‘lo mismo’. Estos son, pues, los tres sentidos en que ‘lo mismo’ se puede dar en dos cosas: por el género, por la especie y por analogía.

**1.2.3 Tercera parte.** En esta última parte analizaremos dos líneas aclaratorias que siguen a la explicación de los modos de decirse la diferencia. Son dos líneas que enuncian otras formas en que se puede dar ‘lo mismo’ y ‘lo diverso’ en Entidades de las que se predica alguna diferencia. Dice Aristóteles: «Además, aquellas cuyo género es diverso, y también los contrarios, y también cuantas cosas comportan la diversidad en su entidad» (*Met.* V 9, 1018a13-15). Así entonces, se puede predicar alguna diferencia, además, de cosas que no tienen en común el género ni la especie, lo que era el criterio de diferencia anteriormente. Lo que ahora se posiciona en el lugar de ‘lo mismo’ no es el género o la especie —o una analogía— sino cualquier otro atributo de la Entidad. Por ejemplo, la materia. Piénsese en un barco de madera y una silla de madera. Evidentemente corresponden a formas específicas diversas; pero tienen en común la materia de la cual están hechos. Entonces, ‘lo mismo’, en este caso, es la materia —o pudiera ser otro atributo como el color, el origen, etcétera— y ‘lo diverso’ es la especie. Antes habíamos visto que ‘lo mismo’ correspondía, principalmente, al género y a la especie y ‘lo diverso’ se identificaba con la especie —cuando ‘lo mismo’ era el género— o con algún atributo diverso de la especie, cuando ‘lo mismo’ era la especie misma.

Sin embargo, Aristóteles lleva su afirmación de que lo diferente es ‘lo mismo’ dentro de ‘lo diverso’ hasta sus últimas consecuencias, es decir, hasta el punto de aceptar que es posible predicar alguna diferencia de dos cosas cualesquiera, siempre y cuando de ellas se pueda decir que son ‘lo mismo’ en algún aspecto, por más insustancial que éste sea. Empero, en este pasaje también enuncia lo que en otros denomina como la diferencia máxima (Cfr. *Met.* X 4, 1055a5), a saber, la diferencia que se da entre los contrarios. Pero a estos nos referiremos más adelante, en un momento más oportuno para la argumentación. Quedan, por lo demás, explicados los modos en que se predica alguna diferencia entre dos cosas. Lo que, como dijimos antes, constituye simplemente el punto

de partida para posteriormente preguntarnos por cuál es de estos modos, y en qué sentido, el que propiamente determina la diferencia entre una Entidad y otra. Es decir, qué es para Aristóteles el fundamento de las diferencias que percibimos en nuestro mundo.

Para finalizar, enumeremos sistemáticamente lo ya dicho en las líneas anteriores. Lo diferente se da en dos cosas diversas cuando: (a) comparten el mismo género pero su especie es diversa; (b) comparten la misma especie pero cada especie comporta alguna diversidad; (c) comparten el mismo rasgo o atributo por analogía pero comportan diversidad en su Entidad; (d) comparten el mismo atributo —por más accidental que éste sea— pero comportan diversidad en su Entidad; y (e), las cosas que perteneciendo al mismo género se oponen completamente, es decir, los contrarios. Pero no es suficiente con enumerar los sentidos en que se dice lo diferente; también se debe considerar *en qué consiste ser diferente y cuál es su definición*, siguiendo la lectura que hace el propio Aristóteles del problema de lo Uno: «Ha de tenerse en cuenta que no es lo mismo tratar de qué cosas decimos que son unas, y tratar de en qué consiste ser-uno y cuál es su definición» (*Met. X 1, 1052b1*).

Hasta aquí hemos descrito el camino que abrirá paso a un análisis —del que si se obtiene el resultado deseado, mostrará el *qué-es* de la diferencia para Aristóteles— que se dirigirá en dos sentidos: por una parte, como análisis henológico; por otra, como análisis ontológico. Ahora, en virtud de la identificación de la henología<sup>12</sup> con la ontología<sup>13</sup>, estos dos caminos deberán coincidir en el mismo punto de llegada. A saber, mostrar la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) de la diferencia, es decir, su definición (χωρισμός). Y es que, no es lo mismo describir el modo como se da ‘lo mismo’ y ‘lo diverso’ en dos cosas de las que se dice que son diferentes, que saber qué es lo que hace que cada cosa difiera del resto. Por esa razón, y puesto que las nociones universales ‘lo que es’ y Uno se dice por relación a *las cosas que son* y que son Una; esto es, determinadas y diferenciadas, hay que examinar en la henología y en la ontología aristotélicas el fundamento de las diferencias; esto es, lo que diferencia verdaderamente cada cosa; o dicho de otro modo, lo que hace que cada cosa sea aquello que es en esencia.

---

<sup>12</sup> Término acuñado en el aristotelismo moderno para designar la ciencia que estudia lo Uno y las nociones que le pertenecen (lo mismo, lo diverso, lo semejante y lo desemejante) (Cfr. *Met. IV 2, 1003b34*).

<sup>13</sup> Entendida ésta como la ciencia que indaga ‘lo que es en tanto que es’ (τὸ ὄν ἢ ὄν), como la expone Aristóteles en *Met. IV 1, 1003a21*.

## 2. DIFERENCIA ESENCIAL

La pregunta por lo que diferencia una cosa de otra supone principalmente otras dos cuestiones. A saber, ¿qué es 'lo que es' (τὸ ὄν) diferenciado? Y, ¿qué hace que sea Uno aquello que es determinado-diferenciado? La primera pregunta no debe confundirse con ¿qué es 'lo que es' lo diferente? Pues en resumidas cuentas esto es lo mismo que preguntar ¿qué es la diferencia? Por el contrario, la cuestión que pretendemos plantear ahora es mucho menos general y podría plantearse también así: ¿qué es lo que le da el estatus ontológico de diferente a *las cosas que se dicen* (λέγεται) que son diferentes? Es decir, ¿en dónde reside la diferencia en y de una Entidad? La segunda cuestión que queremos plantear es ésta: si lo que es Uno se dice tal por ser diferenciado y determinado, entonces ¿qué es lo que le permite esa unidad? En estos dos sentidos debemos encaminar nuestro estudio. El primero tiene que ver con lo que fundamenta ontológicamente la diferencia; y el segundo, con lo que la fundamenta en términos henológicos. Este par de análisis son inescindibles, siguiendo la identidad establecida por Aristóteles entre la ciencia de 'lo que es' en cuanto tal y la ciencia de lo Uno. De ahí que busquemos un sitio común entre este par de cuestiones.

En efecto, dice Aristóteles: «'lo que es' y 'Uno' son lo mismo y una naturaleza» (*Met.* IV 2, 1003b23). Es decir, ontología y henología son ciencias que indagan sobre lo mismo; a saber, sobre la Entidad en tanto que es y en tanto que es una. La razón de esta identificación reside en que «la Entidad de cada cosa es una no accidentalmente, del mismo modo que es también 'algo que es'» (*Met.* IV 2, 1003b33). Así entonces, en tanto que 'lo que es' y lo Uno le pertenecen esencialmente a las cosas que son (τὰ ὄντα) en cuanto Entidades (οὐσίας), también deben ser parte esencial de 'lo que es' diferente, y lo diferenciado —que se entiende como algo Uno y determinado—. En ese orden de ideas, vamos a describir dos caminos de la investigación aristotélica sobre la Entidad: en tanto que 'algo que es' y en tanto que algo Uno. La justificación a este procedimiento consiste en dar con lo esencial de la diferencia. Si en el capítulo anterior nos interrogamos por los modos en que *se dicen* (λέγεται) las cosas diferentes, ahora vamos a preguntar por *las cosas que son* (τὰ ὄντα) diferentes; sin pretender que estos dos momentos del estudio sean independientes, pues «para Aristóteles no tiene sentido separar el ámbito del *lógos* <λόγος> y el del *ón* <ὄν>»<sup>14</sup>. Pues la dialéctica aristotélica consiste, justamente, en examinar los diversos discursos (λόγος) sobre algún tema para posteriormente elaborar uno que refleje la realidad.

---

<sup>14</sup> OÑATE ZUBÍA. Óp. cit., p. 56.

Ahora bien, para contextualizar el problema tratado es preciso introducir la distinción entre (a) diferenciar una cosa de otra y (b) diferenciar una cosa de las demás. Esto es, no es lo mismo preguntar por lo que hace que no sean diversas dos cosas —sino diferentes— que preguntar por lo que hace que una cosa sea ella misma, independiente de las demás. En otras palabras, en el primer caso preguntamos por la diferencia entre dos cosas; en el segundo, por la diferencia en sí. «Pues la unidad puede verse o bien en relación a los otros (diferencia) o bien en relación a uno-mismo, siendo los dos aspectos inescindibles»<sup>15</sup>. Por cierto, la distinción que acabamos de hacer no debe homologarse con la distinción hecha en el párrafo anterior; a saber, entre lo que se dice diferente y lo que es diferente. Pues ésta última es solo superficial, mientras que aquella es fundamental para comprender qué es lo que da la especificidad a una cosa que de allí puede afirmarse su diferencia. Ahora, sin más digresiones, luego de haber examinado los discursos sobre lo diferente, es decir, los modos en que esto se dice, pasemos a elaborar los dos caminos antes bosquejados.

## 2.1 EL CAMINO HENOLÓGICO

Algo que es diferente *respecto de otra cosa o respecto de todas las demás* es algo que, esencialmente, es Uno. En efecto, ser Uno consiste en ser algo completamente determinado-diferenciado, como lo es lo que se discrimina como diferente. Por esa razón, en los mismo sentidos en que se dice lo Uno también se dice lo diferente; es decir, lo Uno incluye en sí mismo la diferencia. «En efecto, lo Uno y aquello en que consiste ser-uno <lo diferente> constituyen una unidad que no es accidental» (*Met.* VII 6, 1032a1). Por lo tanto, el examen de *en qué consiste ser Uno* mostrará también en qué consiste ser diferente.

Contra pitagóricos y platónicos, enseña Aristóteles que las diferencias no derivan ni se obtienen, ni proceden de un Uno previo. Éstas no encuentran su unidad por pertenencia a un origen común, sino que se unifican por remitir de diverso modo, cada una a su modo característico, al polo que organiza una estructura compleja unitaria<sup>16</sup>.

Es decir, lo que hace que en el mundo físico y metafísico existan diferencias no es algo que existe por sí mismo separado de las cosas que son diferentes; sino que en ellas se halla tal o cual elemento que las constituye como diferentes o no. Este elemento es, en un sentido, lo Uno que se encuentra inmanente en las cosas. Pero veamos de qué manera.

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 488.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 344.

‘Lo que es’ y lo Uno no puede ser Entidades separadas de las Entidades sensibles. De ser así, no podrían existir otras cosas independientes de ‘lo que es’ en sí y de lo Uno en sí (Cfr. *Met.* III 4, 1001a30); porque sería imposible explicar cómo de lo Uno separado surge lo múltiple diferenciado. Es decir, no habría diferencia en las cosas porque ni siquiera existirían las cosas mismas. ‘Lo que es’ y lo Uno son, al parecer de Aristóteles, predicados universales de todas las cosas, puesto que de todas las cosas se dice que son o que son una. Por ello, «no es posible que Uno y ‘lo que es’ sean géneros de las cosas que son» (*Met.* III 3, 998b22). Por el contrario, son nociones transgenéricas. Es decir, nociones que no se identifican con un género específico sino con todos. Y por estar presentes en todos, entonces no pertenecen —como algo propio— a ninguno. Y estudiar lo que no pertenece de suyo a ningún género, sino que es por sí mismo, independiente de los géneros, es lo que pretende Aristóteles con la ontología y la henología. Pues sólo alcanzando los principios explicativos que fundamentan a todos los géneros es posible decir qué cosas son diferentes por sí, sin que su diferencia sea relativa o dependa de los principios de un género determinado. En cuyo caso lo diferente se diría sólo accidentalmente.

En dos momentos de sus lecciones sobre Filosofía Primera se encarga Aristóteles de definir sistemáticamente lo Uno, en *Met.* V 6, 1015b16-1017a6 y en *Met.* X 1, 1052a15-1053b8. Como habíamos aludido antes, estos dos pasajes no son congruentes entre sí. Es decir, no apuntan hacia lo mismo. Por ello, se hace necesario examinarlos por separado, para finalmente extraer conclusiones o definiciones que permitan pensar en qué sentido algo es uno y diferenciado. En efecto, la exposición de este problema en el libro quinto es una aclaración del término Uno. En cambio, el libro décimo «está dedicado íntegramente al estudio de la henología»<sup>17</sup>.

**2.1.1 Lo Uno en *Met.* V 6.** Lo Uno se puede decir (a) accidentalmente y (b) por sí; en el primer caso se dice que dos cosas son Una cuando, no implicándose necesariamente, se dan en lo mismo. Esto es, se dice que son Uno dos predicados, porque sucede que accidentalmente se dan en la misma Entidad. Por ejemplo, blanco y músico se dice que forman una cierta unidad por pertenecer al mismo sujeto, es decir, porque ambos se dan en Sócrates. En ese orden de ideas, lo Uno accidental se dice tal por estar en relación a la Entidad. O sea, por no poder ser por sí mismo sino en otro. Por otro lado, lo que sí se dice que es uno por sí, sin depender de otras condiciones, es lo siguiente: (i) Lo que es continuo y llega a ser un todo; especialmente si lo es naturalmente y no por encontrarse unido, atado o pegado artificialmente. Por ejemplo, la madera de un árbol plantado y la

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 629.

madera de ese árbol cortada, pegada y convertida en mesa. (ii) Lo que está compuesto de la misma materia, como una cuchara de plata y una estatua del mismo material. (iii) Lo que posee el mismo género; en un sentido se dice que el perro y la cabra son Uno por ser ambos animales. (iv) Lo que tiene una definición sólo divisible en género y diferencia, es decir, lo que es Uno en su esencia y, por lo tanto, inteligible como algo indivisible; es decir, Uno. En síntesis lo Uno se dice accidentalmente por «hacer, tener, padecer o relacionarse con otra cosa que es una» (*Met.* V 6, 1016b8). Mientras que lo Uno se dice ‘por sí’ cuando se da cierta unidad en algún aspecto esencial, o constitutivo, de las cosas; es decir, cuando se dice que son ‘lo mismo’ en algún aspecto propio de la cosa: continuidad, materia, género y definición (Cfr. *Met.* V 6, 1015b16-1016b17).

Ahora bien, después de aclarar los múltiples sentidos en que se dice que algo es Uno, Aristóteles pasa a examinar qué es lo común en todos ellos; es decir, hacia qué cosa apunta la unidad en general, sin tener en consideración la especificidad de cada caso, o sentido. Así pues, afirma que lo Uno, esencialmente, «consiste en ser principio de número» (*Met.* V 6, 1016b18); es decir, medida primera de cada género, «ya que lo primero mediante lo cual conocemos cada género es su medida primera» (*Met.* V 6, 1016b19). Y puesto que todo lo que conocemos lo conocemos dentro de un género, entonces lo Uno es, en su sentido primordial, el principio de medida de cada género y el principio de cognoscibilidad de cada cosa dentro de su género. Pues conocer, para Aristóteles, es determinar, delimitar, hacer Uno algo que tiene muchos aspectos o sentidos. Lo Uno es el principio de medida de ‘las cosas que son’ (τὰ ὄντα) y de las definiciones (χωρισμός) de estas cosas. Tiene un carácter ontológico y lingüístico. Pues se refiere a realidades extralingüísticas (τὸ ὄν) y lingüísticas (λόγος) por igual. Esto responde la pregunta ¿qué es lo Uno?, que había estado precedida por la pregunta ¿en qué sentidos se dice lo Uno? Justamente esta manera de proceder en la investigación es parte del característico modo de análisis aristotélico; a saber, el método dialéctico.

Ahora bien, aclarados los sentidos en que se dice lo Uno y, asimismo, esclarecido qué es la unidad en sí, Aristóteles establece una jerarquía entre los primeros usando como criterio el segundo. Es decir, describe un camino descendente desde el sentido de Uno que se identifica plenamente con su definición hasta el que menos se identifica con ésta. Así pues, dice: «ciertas cosas son Uno numéricamente, otras específicamente, otras genéricamente y otras por analogía» (*Met.* V 6, 1016b30). Efectivamente, lo Uno numérico es la definición de lo Uno en sí y se entiende fundamentalmente como el principio de medida ontológica y cognoscitiva de cada género. Es decir, lo que da suelo firme a la

teoría de que el ser se divide inmediatamente en géneros<sup>18</sup> y es posible conocerlos a todos a pesar de que son diversos. En efecto, puesto que Uno es una noción común a todos los géneros del ser, entonces estos no son ya diversos sino diferentes. Pues habíamos dicho que las cosas diversas que tienen algo común son diferentes. El segundo sentido que se acerca con más precisión a la definición de lo Uno es el de lo específicamente Uno. Así pues, la especie (εἶδος) es la diversificación del género en la que no es posible encontrar ya otra diferencia que suponga dos cosas en vez de una. En síntesis, la especie es lo indivisible en grado sumo y por esto se dice que expresa lo Uno en un sentido. Por ello, también es traducida como 'diferencia específica'. Este sentido de Uno refleja menos que el anterior la definición misma del concepto; sin embargo, es el que determina la diferencia entre dos cosas o entre una cosa y las demás, pues es el atributo que le pertenece por sí mismo y de manera esencial a una Entidad. En un tercer sentido, se dice que lo que pertenece al mismo género forma una cierta unidad. En efecto, la mariposa no es menos animal que lo que el caballo o el hombre lo son. Sin embargo, esta unidad según el género es menos precisa en lo que se refiere a responder la pregunta de ¿qué es la unidad?, en comparación con el sentido de Uno inmediatamente antes descrito. Y, finalmente, lo Uno por analogía es el sentido que menos expresa la esencia de lo Uno precisamente por formar una cierta unidad entre cosas que no pertenecen a la esencia de las cosas. Dice Aristóteles que son Uno por analogía las cosas «que guardan entre sí la misma proporción que guardan entre sí otras dos» (*Met.* V 6, 1016b34). Lo Uno se dice por analogía en el mismo sentido en que, como describimos más arriba, se dice 'lo mismo' por analogía. Propusimos el ejemplo de la analogía entre el caballo terrestre y el caballo de mar para figurar que la manera como se designa algo, a veces, esconde una semejanza con otra cosa a la que ya antes se le ha sido asignado su nombre. Al caballo de mar le fue puesto ese nombre por analogía, es decir, por una cierta semejanza corporal con el caballo terrestre. Ahora, aunque con la analogía pueda pretenderse cierta unidad entre dos cosas, para Aristóteles éste es el sentido que menos representa lo que es la unidad por sí.

En resumen, estos son los cuatro niveles de unidad por sí que se pueden extraer de la revisión de los múltiples sentidos en que se dice lo Uno. El nivel menos esencial de todos es simplemente un modo de decirse la unidad sin que represente alguna unidad específica de la Entidad. Lo genéricamente Uno es la unidad que encierran dentro de un mismo atributo no accidental diversas cosas. Lo específicamente Uno es, propiamente, lo que hace que cada cosa sea eso que es; es decir, sea Una con ella misma. Y finalmente, lo Uno como medida numérica es la esencia, es decir, el *qué-es*, de lo Uno por sí. Queda, pues,

---

<sup>18</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 269.

manifiesto que los niveles de unidad posteriores, incluyen a los anteriores pero no viceversa, partiendo desde el sentido de lo Uno por analogía.

**2.1.2 Lo Uno en *Met. X 1*.** En el libro décimo de las lecciones sobre filosofía primera Aristóteles examina, asimismo, los múltiples sentidos en que se dice lo Uno. Este libro, en efecto, contiene un estudio independiente sobre la dicha noción en la que se deja de lado el examen de lo Uno accidental para dirigir la investigación hacia el nudo del problema: qué significa ser Uno. Con esto, delimita con mayor precisión su propósito; a saber, explicar en qué sentido lo Uno es principio de las Entidades que son, y en qué sentido no lo es<sup>19</sup>.

Dice Aristóteles: «aun diciéndose en más sentidos, en resumen son cuatro los modos en que se dice que las cosas son algo Uno» (*Met. X 1*, 1052a17). Es decir, luego de considerar los múltiples sentidos en que se dice que algo es Uno, bien sea accidentalmente o bien por sí, Aristóteles pasa a examinar cuáles son los sentidos principales en que se dice lo Uno por sí, en función de lograr considerar qué es lo Uno en cuanto tal y de qué cosas es principio. Pasa de una confección desordenada de los sentidos de lo Uno del libro quinto a un estudio sistemático del problema en el libro décimo. En efecto, la reducción de los múltiples sentidos de lo Uno a cuatro fundamentales va dirigida a responder la pregunta de ¿qué es lo que determina la especificidad de una Entidad particular? En otras palabras, ¿qué es lo que hace que tal cosa sea ella misma y no otra?

En ese sentido, los cuatro sentidos de unidad expuestos en el libro diez se corresponden con lo indivisible en cuanto a la intelección de una realidad determinada, con la intelección de una realidad que es ella misma y no otra diferente. Digámoslos pues: lo que es continuo por naturaleza, lo que constituye un todo, el individuo y el universal (Cfr. *Met. X 1*, 1052a35). Todos estos modos en que se da lo Uno, o lo que es lo mismo, sentidos en que se dice lo Uno, se identifican plenamente con la definición de Uno dada por Aristóteles en *Met. V 6*, 1016b18 & *X 1*, 1052b19, a saber, ser principio de medida primera de cada género, indivisible en sí y en su intelección. Sin embargo, como lo advierte el propio Aristóteles, podría suceder que haya algún sentido de Uno que se identifique más con su *función correspondiente* que con la definición de Uno (Cfr. *Met. X 1*, 1052b5-14). Esto es, que algo que es Uno lo sea en mayor medida por tener una *definición indivisible* que por poseer en sí el *principio primero de medida de cada género*, por ejemplo. Digamos, el hombre es algo Uno porque su definición es una y no porque en su ser Uno se contenga el principio de medida de los géneros. Esta segunda explicación no satisfaría la

---

<sup>19</sup> Como queda planteado en la aporía que puede leerse en *Met. III 3*, 998b13-999a15.

cuestión de ¿por qué el hombre es algo Uno?, sino que la desviaría. Sin embargo, en esta argumentación contra la universalidad de lo Uno se está emitiendo un juicio sobre la definición de Uno a partir de un sentido particular del mismo, desconociendo que los múltiples sentidos de Uno, tomados por separado, no tendrían nada común entre sí y no podrían, entonces, considerarse lo Uno como algo determinado y diferenciado. Esto implicaría imposibilidad de unidad e imposibilidad de diferencia en las cosas. Pues si lo Uno mismo, es decir, por sí, no tiene unidad, tampoco podría decirse que las cosas particulares son una. Por lo tanto, es necesario que los múltiples sentidos de lo Uno tengan un origen común a todos, de modo que lo que da unidad a las cosas que son no sea él mismo algo indeterminado y no diferenciado. En otras palabras, es necesario que los múltiples sentidos de lo Uno se digan todos en relación a una misma cosa y una misma naturaleza como, asimismo, 'lo que es' se dice.

En efecto, los cuatro sentidos de unidad señalados por Aristóteles en el libro décimo tienen como foco común la simplicidad e indivisibilidad de la definición, intelección o captación sensible, etcétera, de las cosas que son y que se dice que son Una. Aristóteles, después de haber aclarado los múltiples sentidos en que se dice lo Uno y haber establecido distintos niveles en que se da la unidad, sintetiza todo lo anterior en cuatro formas fundamentales en que la unidad se dice por sí. Cada una de ellas podría contener uno o más sentidos en que se dice lo Uno antes explicados; pues el propósito de confeccionar una lista de sentidos en que se dice lo Uno, ahora, es el de llevar a un nivel de abstracción más alto tal noción de modo que ésta pueda fundamentar una de las tesis principales de la ontología aristotélica: que Uno, y también 'lo que es', no son una Entidad separada sino un predicado universal o noción transgenérica que hace de punto común en medio de la diversidad de cada género del ser. A esto nos referiremos más adelante.

Volviendo, lo Uno se dice de algunas cosas por ser algo continuo por naturaleza (Cfr. *Met.* X 1, 1052a19). Es decir, por ser algo sin partes que, sin embargo, puede hacer parte de otra. Por ejemplo, la hoja de un árbol. Ella misma es indivisible como hoja y, sin embargo, es parte de algo. Este sentido de Uno apunta a todas las cosas que son simples, indivisibles, o que no tienen partes. Partiendo de este sentido tan general de Uno se pueden establecer los sentidos de Uno material y Uno continuo expuestos por Aristóteles en *Met.* V 6, 1015b36-1016a24. Propusimos los ejemplos de la madera de un árbol plantado y la madera de este mismo convertida en mesa. Efectivamente, se dice que tanto el tronco del árbol es Uno, diferente de sus demás partes, como lo es la mesa, diferente del resto de cosas. Ahora, este primer tipo de unidad constituye una unidad de menor grado respecto del siguiente modo de decirse lo Uno: lo que llega a constituir un todo (Cfr. *Met.* X 1, 1052a22). Según Aristóteles, si algo que se dice que es Uno por ser algo

continuo, con mayor razón se dirá de algo que llega a formar un todo; pues el todo presupone algo continuo. Este segundo modo de decirse la unidad, al igual que el anterior, tiene como criterio de simplicidad e indivisibilidad la captación sensible de su ser. En otras palabras, se dicen que son Uno estas cosas porque su percepción sensible es simple e indivisible, ya sea de algo que es parte indivisible o de algo que forma un todo compuesto.

Así pues, también se dice que ciertas cosas son Una de acuerdo con su intelección. Es decir, porque su intelección es simple e indivisible. En efecto, se dice que son Una aquellas cosas que poseen una definición. Pues la definición es por lo cual se conoce científicamente el ser inmediatamente dividido en géneros, el enunciado de la esencia (Cfr. *Met.* VII 5, 1031a12). Entonces, lo Uno es, asimismo, aquello que conocemos como Uno; es decir, los universales y los individuos particulares. De hecho, la definición de cada cosa se da tanto en el individuo particular como en el género o la especie universales; sólo que de manera diferente en cada caso. Así pues, los universales, el género y la especie<sup>20</sup>, son algo determinado y diferenciado por su definición, de ahí que se diga que son Una las cosas que pertenecen a estos. Dice Aristóteles: «la definición es de lo universal y de la forma» (*Met.* VII 11, 1036a27). En ese sentido, tanto los universales como los individuos particulares se dice que son Uno por comportar simplicidad e indivisibilidad en su definición; es decir, en su esencia. O lo que es lo mismo, simplicidad e indivisibilidad en su potencia para ser captados racionalmente, a saber, en su inteligibilidad.

En síntesis, se dice que algo es Uno cuando su captación sensible es Una —lo continuo y el todo— y cuando su captación racional es Una —el individuo y el universal—. Ahora bien, toda esta multiplicidad de sentidos de Uno debe poseer unidad ella misma. Pues, al ser lo Uno algo que le pertenece por sí a todos los géneros de Entidades: «la Entidad de cada cosa es una no accidentalmente» (*Met.* IV 2, 1003b32). Y, al ser esta noción algo indeterminado y diverso; entonces todos los géneros serían indeterminados y diversos. Por lo tanto, se hace necesario definir lo Uno en cuanto tal. Por cierto, cada sentido de Uno, por más accidental que pudiera ser, se dice siempre por su definición, es decir, en relación a ésta. Este mismo problema lo discute Aristóteles en *Met.* IV 1-2, 1003a18-1005a17 en relación al problema de la pluralidad de sentidos de ‘lo que es’.

La definición de Uno, entonces, será ‘lo mismo’ de todos los diferentes sentidos en que se dice. La definición será ‘lo mismo’ dentro de ‘lo diverso’ de sentidos posibles. Por lo tanto, definir lo uno hace que sus significados no sean diversos sino diferentes. Digamos, pues, cuál es la definición de Uno expresada por Aristóteles en este libro: «ser medida primera

---

<sup>20</sup> Teresa Oñate afirma que la especie (εἶδος) no es solamente universal, sino universal y particular; o bien, lo que vincula lo universal con lo particular. Cfr. OÑATE ZUBÍA. Óp. cit., p. 50.

de cada género y especialmente de la cantidad» (*Met.* X 1, 1025b18). Es decir, en tanto que predicado universal y transgenérico, ser unidad de medida relativa a cada género. Así, el movimiento más simple para la física, la diési para la música, la letra para lo que tiene que ver con la palabra (λόγος), el número para las matemáticas y, en general, la cantidad de medida más simple para cada género. Pues conocemos cada género a partir de lo más simple (Cfr. *Met.* X 1, 1052b20-1053a13). Ahora bien, hay ciertas cosas de las que no es posible determinar su unidad más simple cuantitativamente. En efecto, respecto de la ciencia que estudia los animales es imposible afirmar que su unidad de medida más simple sea algo cuantitativo. Por el contrario, la unidad más simple de medida de la zoología es la especie (εἶδος). Es decir, una cualidad. Por ello, esencialmente lo Uno en tanto que Uno es «medida, y principalmente de la cantidad y, en segundo lugar, de la cualidad. Y aquello será tal si es indivisible en cuanto a la cantidad, y esto, si es indivisible en cuanto a la cualidad» (*Met.* X 1, 1053b4).

En ese orden de ideas, habiendo recorrido el anterior camino de análisis metafísico sobre la unidad que por sí le pertenece a cada cosa que se dice que es Una, es decir, que es completamente determinada y diferenciada, el resultado que hemos obtenido es éste: lo Uno es medida y principio numérica y específicamente de los géneros de Entidades (Cfr. *Met.* X 1, 1052b23). Es decir, es causa de la unidad de las Entidades atendiendo al sentido de unidad específica; a saber, lo que es Uno por pertenecer a la misma especie (εἶδος) (Cfr. *Met.* V 6, 1016a32 & X 1, 1052a33). Ahora bien, la especie o forma específica (εἶδος) es lo que diferencia cada cosa de las demás (Cfr. *Met.* VII 12, 1038a18). Por lo tanto, lo Uno en un sentido es lo que diferencia una cosa de las demás. Pues al ser causa de la unidad, lo es también de la diferencia.

## 2.2 EL CAMINO ONTOLÓGICO

**2.2.1 Reducción ontológica.** Que el ser o 'lo que es' (τὸ ὄν) se dice de muchas maneras es el primer problema con el que la teoría del 'ser en cuanto ser' (ὄν ἢ ὄν) tropieza. En efecto, ante la multiplicidad y diversidad de sentidos en que se dice que *las cosas son* parece imposible que se pueda definir al ser mismo, pues cualquier definición que se dé lo será sólo de una parte de éste y dejará por fuera otras. En una palabra, la definición no abarcaría toda la diversidad de sentidos del ser. Y si algún sentido del ser no se desprende o no se sigue de la definición de éste, entonces esta última no sería una definición. Dicho en términos generales, el problema de la polivocidad de ser es éste. Ahora bien, ¿qué se necesitaría para que todos los sentidos del ser no fuesen diversos sino diferentes? Es

decir, ¿qué sería lo común a todos ellos?, ¿en qué sentido son Uno? Dice Aristóteles: «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, 1003a34). Y esto es la Entidad (οὐσία). Que es el sentido fundamental del ser por ser lo primero que se debe dar para decir que algo es (Cfr. *Met.* VII 1, 1028a32). En definitiva, cuando se dice que ‘algo es’ siempre se hace referencia a algo capaz de existencia separada y capaz de recibir atributos y cualidades. En pocas palabras, el sentido primero de ‘lo que es’ es la Entidad. Por ello, la pregunta de ¿qué es el ser?, en Aristóteles, se desplaza hacia la pregunta de ¿qué es la Entidad? Asimismo, «la cuestión central de la ciencia de lo ente en tanto que ente <‘lo que es’ en tanto que es> puede transformarse en la siguiente cuestión: ¿Cuáles son los principios y causas de la substancia <ο Entidad>?»<sup>21</sup>. Sin embargo, la Entidad, asimismo, se dice en una gran pluralidad de sentidos. Por lo que nuevamente debemos indagarnos sobre el sentido que da fundamento a los demás. «Aristóteles llega finalmente a la firme conclusión de que la substancia <οὐσία> es la forma <εἶδος> identificada con la esencia <τὸ τί ἦν εἶναι>»<sup>22</sup>. Es decir, el sentido primero en el que se dice que algo es Entidad es en cuanto a su forma (εἶδος). En la cual reside la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) de lo que es esa Entidad (οὐσία). La que se expresa en su definición (χωρισμός). El razonamiento es, en general, el siguiente: la «Entidad es, en sumo grado, el sujeto primero» (*Met.* VII 3, 1029a2). Es decir, el sentido principal de Entidad es como sujeto primero (ὑποκείμενον πρῶτον). Ahora bien, éste se dice en tres sentidos: como materia (ὕλη), como forma (μορφή) y como compuesto de ambas (σύνολον) (Cfr. *Met.* VII 3, 1029a3). Sin embargo, hay un sentido de sujeto que prima sobre los demás: el de forma específica. Pues «si la forma específica <εἶδος> es anterior a la materia y es en mayor grado que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto» (*Met.* VII 3, 1029a5). Entonces, la Entidad se identifica con la forma del mismo modo como ‘lo que es’ se identifica con Entidad. Ahora bien, asimismo, la forma se identifica con las cosas singulares. En efecto, dice Aristóteles: «La cosa singular no parece ser algo distinto de su Entidad, y la esencia se dice que es la Entidad de cada cosa singular» (*Met.* VII 6, 1031a17). Es decir, puesto que de cada cosa singular decimos que es lo que es su Entidad y puesto que, en un sentido, decimos que la esencia es un sentido de Entidad. Entonces, lo que es cada cosa particular es lo que es su esencia. O dicho de otro modo, las cosas particulares se identifican con su esencia.

---

<sup>21</sup> AGUIRRE, Javier. La forma aristotélica y la solución a las aporías del libro beta. En: *Eidos*, núm. 12 (enero-junio, 2010). pp. 158-200. ISSN 1692-8857, p. 168.

<sup>22</sup> Loc. cit.

Como se ve, hemos recorrido de manera sucinta el camino ontológico que Aristóteles traza desde la noción más abstracta de su metafísica, 'lo que es', hasta la noción que da precisión, determinación e identidad a cada cosa, la forma específica (εἶδος). En síntesis, 'lo que es' se identifica con la Entidad y ésta, con la forma. Asimismo, la forma contiene la esencia que se expresa mediante la definición<sup>23</sup>. Ahora bien, ¿cómo es que la forma da identidad y diferencia a 'las cosas que son'? Para ir a ello debemos examinar el doble sentido que posee la noción de forma en Aristóteles. Y es que, la forma es examinada por el Estagirita desde un doble punto de vista, desde fuera y desde dentro. El primero da como resultado el sentido de forma como definición y el segundo, la forma como esencia. La forma como definición es el aspecto de lo que es la forma para el conocimiento. Es decir, es la forma en tanto que intelección o acto de captarla racionalmente. Mientras que la forma como esencia «es la actividad o actividades que ejecuta una cosa de suyo y a través de las cuales se realiza en su ser»<sup>24</sup>. La definición es lo que la forma es para el conocimiento y la esencia, lo que es por sí. Por ello, en la primera se expresa un punto de vista desde el exterior y en la segunda, uno interno. Así entonces, la forma tiene un doble aspecto: lingüístico y extralingüístico. Pues se refiere al lenguaje y a los objetos que son objeto de ese lenguaje por igual. Más aún, esta noción implica en una relación de correspondencia. Pues forma es por igual esencia o definición de ésta.

**2.2.2 Géneros y especies.** Por otra parte, la forma, referida al acto de inteligir la esencia, es, en términos de universalidad de la predicación, lo mismo que la especie. Por cierto, Aristóteles usa indistintamente el término *eidos* (εἶδος) para referirse a la forma o a la especie. Sin embargo, éste no es un argumento suficiente para afirmar que forma y especie se identifiquen. Veamos más allá; si dentro de cada género la especie representa lo más simple e indivisible —es decir, de lo que resulta imposible discriminar alguna otra diferencia—, entonces ésta es una diferencia específica (εἰδοποιός διαφορά), es decir, una forma. Que de las especies no es posible realizar divisiones, a diferencia de los géneros, es algo que queda dicho en el siguiente pasaje:

En efecto, para las cosas compuestas de individuos <es decir, las especies> estarán claros, a partir de las definiciones, los <caracteres> que las acompañan, porque el principio de todos ellos es la definición y lo simple, y los <caracteres> que las acompañan se dan en sí mismos y únicamente en las cosas simples, mientras que en

---

<sup>23</sup> Obviamos intencionalmente los sentidos accidentales o menos primordiales de 'lo que es', Entidad y forma con el fin de ganar algo de concreción en la exposición de las ideas.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. Óp. cit., p. 28.

las demás cosas <los géneros> se dan en la medida en que se dan aquellas <especies>. (*Anal. Seg.* II 13, 96b21-24)

Es decir, el *qué-es* de las especies está dado desde la especie misma y no por ninguna otra cosa ajena o exterior a ésta, es causa inmanente de sí. Recordemos que así describía Aristóteles la Entidad (Cfr. *Met.* V 8, 1017b10-27). Además, dice Aristóteles: «la especie es más Entidad que el género» (*Cat.* I 5, 2b9). Pues el género es predicado de una multiplicidad de especies; mientras que éstas son el sujeto último de la predicación, de ellas ya no es posible añadir algún predicado sino que son lo que son. En síntesis, la especie es la determinación concreta de una Entidad. Es decir, su forma específica (εἶδος) o, simplemente, forma.

En ese orden de ideas, el género es más universal que la especie<sup>25</sup>. Y su universalidad depende de la ausencia de algunas diferencias. En efecto, las diferencias son lo que median entre el género y la especie. Pues hay géneros que contienen diferencias, pero sólo algunas diferencias pueden formar una diferencia específica, es decir, una especie. Por ejemplo, dentro del género animal hay múltiples diferencias que lo diversifican: cuadrúpedo, bípedo, alado, racional, acuático, anfibio, terrestre, etcétera. Sin embargo, no todas estas diferencias forman una especie. Pues hay diferencias que son compartidas por varias especies (ser cuadrúpedo, etcétera). La diferencia, entonces, que es propia de un grupo de individuos particulares, irreplicable en otro, es lo que Aristóteles llama la especie (εἶδος) o diferencia específica (ειδοποιός διαφορά). Dicho en otras palabras, el género es «lo que se predica, dentro del *qué-es* <τί ἐστι> acerca de varias cosas que difieren en especie» (*Tóp.* I 5, 102a31). Es decir, es lo común a varias especies (Cfr. *Anal. Seg.* II 14, 98a2). Por el contrario, la especie es lo que no es común a nada: lo que tiene una cosa que no tiene ninguna otra; su especificidad, es decir, su esencia, en otro sentido.

Ahora bien, pueden darse diferencias dentro de las diferencias del género (Cfr. *Met.* VII 12, 1038a9). Es decir, en el género animal, su diferencia “dotado de pies” puede, a su vez, dividirse en “bípedo” y “cuadrúpedo”. Entonces, cada diferencia de género puede poseer otras diferencias subordinadas a éste. Sin embargo, «la diferencia última será la Entidad y la definición de la cosa» (*Met.* VII 12, 1038a19). Esto es, la diferencia de la que no sea posible discriminar otras y que le pertenezca de suyo a una Entidad es la forma (εἶδος) de ésta; es decir, su definición.

---

<sup>25</sup> Respecto del uso de las nociones de “género” y “especie” hay que distinguir entre uno estricto y otro relativo a la especificidad de lo tratado. El primero de ellos lo describiremos en el cuerpo del trabajo; el segundo, puede leerse en: ARISTÓTELES. *Tratados de lógica (Órganon) II*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmantín. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1995, Nota 458 en: pp. 296. En este segundo sentido habla Aristóteles cuando se refiere a las especies de ‘lo que es’ (Cfr. *Met.* IV 2, 1003b20). Lo cual, en sentido estricto, resultaría incorrecto porque ‘lo que es’ no puede ser género.

Así pues, en términos de universalidad de la predicación, podríamos elaborar un listado de nociones, partiendo de la más abstracta y vacía hasta la más simple y específica, así: lo Uno (τὸ ἓν), 'lo que es' (τὸ ὄν), Entidad (οὐσία), género (γένος), diferencias (διαφορὰς), diferencia específica (ειδοποιός διαφορά) o especie (εἶδος), forma (εἶδος), definición (χωρισμός), esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) e individuo (ἕκαστος). Valga la pena advertir que con cualquier esquematización del pensamiento aristotélico necesariamente se corre el riesgo de entrar en contradicción con el mismo, o de dejar por fuera partes importantes de su pensamiento. La utilidad que encontramos en haberla confeccionado es ésta: poner en contexto el siguiente pasaje: «en los géneros hay que observar atentamente, dividiéndolos en especies hasta llegar a los individuos» (*Tóp.* III 6, 120a34). Y es que, dice Aristóteles, difícilmente un hombre logrará éxito en la acción o producción de su arte o ciencia si examina abstractamente a los individuos particulares; es decir, si en vez de ver al individuo ve un universal más y se relaciona con éste como tal. «... las acciones y producciones todas se refieren a lo individual: desde luego, el médico no cura a un hombre (...) sino a Calias, a Sócrates...» (*Met.* I 1, 981a18), es decir, al individuo particular (ἕκαστος). Por otra parte, si sólo se examina lo particular, entonces sería imposible la ciencia (ἐπιστήμη); es decir, el conocimiento de primeras causas y principios. De ahí que, para Aristóteles, el conocimiento científico (ἐπιστήμη) deba tener como punto de articulación entre lo universal y lo particular —o dicho de otro modo, entre la abstracción del objeto y el objeto mismo— una noción que no sea ni completamente particular ni completamente universal, sino ambas o ninguna. Tal noción es la de forma (εἶδος).

Así pues, la forma no es ni particular, ni universal en sentido absoluto<sup>26</sup>. O bien, es particular en un sentido y universal, en otro. Ésta, pues, es la exigencia que representa la empresa de explicar qué es lo que se mantiene en los seres sensibles a pesar del cambio. En efecto, la exigencia estaba planteada en la aporía de si los principios debían ser universales o según las cosas particulares (Cfr. *Met.* III 1, 996a10 & 6, 1003a5). La paradoja con la que se enfrentaba Aristóteles era ésta: no pueden ser universales pero tienen que ser universales. De ahí que, sus análisis sobre la Entidad como forma terminaran afirmando una doble manera de entenderla, como ya señalamos. Por una parte, la forma es el objeto de la intelección racional, es decir, es objeto para el conocimiento: definición o especie. En este sentido, la forma es universal, o sea, lo que abarca un grupo extenso de particulares. Por otra, la forma es aquello que le pertenece de suyo a una cosa; es decir, el acto inmanente que realiza por sí misma una cosa y que la hace ser idéntica a sí misma. En este segundo sentido, la forma es esencia; es decir, algo particular que no depende de lo universal para ser. En efecto, la Entidad como forma, al ser algo capaz de existencia

---

<sup>26</sup> OÑATE ZUBÍA. Óp. cit., p. 50.

separada, no necesita de la especie universal para ser ella misma (Cfr. *Met.* V 8, 1017b22-26). En síntesis, la forma, vista desde fuera, como especie, expresa el ser que es conocido universalmente. Pero vista desde dentro, como esencia, expresa el ser particular que es independiente de la intelección.

### 2.3 LA DIFERENCIA COMO *EIDOS*

Pero volvamos a la diferencia, digamos que no era lo mismo preguntarse por lo que diferencia *una cosa de otra* que por lo que diferencia *una cosa de las demás*. Decir que una cosa se diferencia de otra es, aplicando la estructura general del modo de predicarse alguna diferencia —esa sintaxis conceptual que describimos en el primer capítulo de este estudio—, hacer una comparación entre dos cosas. Por el contrario, preguntarse por lo que diferencia una cosa de las demás es una manera de preguntar esencialmente ¿qué es la diferencia?, donde la estructura general de la diferencia es imprecisa y ambigua. Pues bien, puede darse, según todo lo anterior, que una cosa sea diferente de otra, accidental o esencialmente. Accidental será la diferencia que se dé entre dos cosas cuando ‘lo mismo’ entre ellas es algo esencial; es decir, la forma (εἶδος). Por ejemplo, decimos que un perro blanco es diferente de uno negro. La diferencia entre estos es el color, es decir, una cualidad accidental. Pero los dos perros comparten la misma especie (εἶδος) o forma; por ello, cualquier diferencia que pueda predicarse entre ellos sólo podrá ser meramente accidental, puesto que lo que los vincula es algo esencial. Ahora, esencial será la diferencia que se dé entre dos cosas cuando la forma o especie de cada una de ellas sea diversa. Por ejemplo, si comparamos un perro blanco con un hombre blanco, es evidente que entre estos la diferencia es esencial, pues sus respectivas especies no son la misma. Así entonces, entre dos cosas, si ‘lo mismo’ es algo esencial, es decir, la forma o especie, necesariamente cualquier diferencia que se dé será sólo accidental. Pero, si ‘lo mismo’ es algo accidental, entonces podría predicarse tanto una diferencia accidental como una esencial. Por ejemplo, si tenemos un perro blanco y ateniense y, además, un caballo blanco y espartano, bien podemos decir que se diferencian esencialmente por la especie y accidentalmente por el origen geográfico. Aun cuando ambos compartan el color, es decir, una cualidad accidental. Por tanto, si la identidad es esencial, la diferencia será necesariamente accidental. Pero si la identidad es accidental, la diferencia puede darse esencial o accidentalmente.

Ahora bien, si preguntamos por lo que diferencia una cosa de las demás, no podemos recurrir a la estructura general de la diferencia para responder. Pues ésta no hace explícito en qué sentido se da la diferencia esencial. En efecto, dice solamente que dos cosas

diversas pueden llegar a ser diferentes. Sin embargo, no aclara en qué sentido son diversas las dos cosas que difieren. Pues bien, luego de haber recorrido estos dos caminos metafísicos de análisis, el henológico y el ontológico, podemos afirmar que la diferencia esencial se da cuando lo diverso es algo Uno específico, es decir, la forma o especie. En efecto, estos tres sentidos de ser algo determinado y diferenciado tienen en común la misma noción: el *eidos*. Y éste, se entiende bien como universal, en la definición, o bien como particular, en la esencia.

De los múltiples sentido de Uno tratados por el Estagirita el que define con mayor precisión el carácter simple e indivisible de una Entidad determinada y diferenciada es el de lo Uno específico (Cfr. *Met.* V 6, 1016a32). Es decir, lo Uno como aquello que se identifica con la definición. Y puesto que la definición es indivisible (Cfr. *Met.* VII 12, 1038a18), entonces lo Uno en cuanto a la especie (εἶδος) es causa de la unidad de las Entidades (Cfr. *Met.* X 1, 1052a33). Además, lo Uno se da de manera no accidental en las cosas que son; es decir, en las Entidades (Cfr. *Met.* IV 2, 1003b32). De ahí que digamos que lo Uno en este sentido es causa de la diferencia de una cosa respecto de las demás.

Por otra parte, la multiplicidad de sentidos del ser (τὸ ὄν) encuentra su unidad en la Entidad (Cfr. *Met.* IV 2, 1003a33); y ésta se entiende fundamentalmente como forma (Cfr. *Met.* V 8, 1017b26); entonces 'las cosas que son' (τὰ ὄντα) son esencialmente su forma. Esto es, aquello que es capaz de existencia separada y que es causa inmanente del ser de las cosas (Cfr. *Met.* V 8, 1017b15). Ahora bien, hay dos formas de concebir la forma que hacen que se piense como universal o como particular. En efecto, la forma como definición de la especie es la forma para el conocimiento. En cambio, la forma como esencia es la forma independiente de su intelección. Así entonces, forma es el ser inteligido como algo universal pero también lo que, no siendo inteligido, está en el individuo particular. La forma es universal y particular. O como lo dice Teresa Oñate: «*eidos* entraña necesariamente tanto su propia mismidad como la pluralidad de los *eíde*»<sup>27</sup>. Es decir, es específico en cada caso como la esencia y universal en todos los casos como la especie. Si las formas fuesen solamente universales, entonces no podría haber conocimiento de las cosas particulares. Pues al aplicarse una noción universal a algo particular, se abstrae lo particular en lo universal y resulta que las abstracciones tendrían más realidad que las cosas mismas (Cfr. *Met.* III 1, 995b32). De otro lado, si las formas fuesen solamente particulares, entonces no podría haber conocimiento científico. Pues éste es el conocimiento de causas primeras y principio y no de casos particulares (Cfr. *Met.* IV 2, 1003b17). De ahí que sea necesario que la forma sea particular y a la vez

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 54.

universal. O bien, un punto intermedio que reconcilia estos dos polos. Por tanto, la forma, al determinar el ser específico y universal de la Entidad, es, asimismo, causa de la diferencia las cosas, en el sentido de diferencia de una cosa respecto de las demás. Pues decir el *qué-es* específico de una cosa equivale a decir lo que le da identidad. Esto es, lo que lo diferencia de los demás.

Ahora, otra manera de considerar la relación entre universal y particular que se da en la forma es concibiéndola como especie de un género. Así pues, la especie es la diferencia última propia de un género (Cfr. *Met.* VII 12, 1038a25). Es decir, la Entidad más simple e indivisible que se da dentro de un género de Entidades. Es, pues, la forma específica (εἶδος). Puesto en términos de la física aristotélica, es lo que permanece a pensar de la generación y corrupción de individuos. En efecto, la especie no se genera ni se corrompe, sino que es eterna en cierto sentido (Cfr. *Met.* VII 8, 1033b5). De ahí que, el individuo particular deba tener algo incorruptible, es decir, universal. Y esto es la especie (εἶδος). Que no existe de manera separada o trascendente (Cfr. *Met.* VII 14, 1039b17), sino que es algo que le pertenece de suyo a cada cosa. Por ello, la especie es lo que da identidad a cada división del género; es decir, la diferencia específica (ειδοποιός διαφορά) o forma (εἶδος).

En síntesis, los dos caminos elegidos para nuestro estudio nos han conducido forzosamente a la misma conclusión: la diferencia esencial está en el *eidos*; o sea, en la forma.

Ahora bien, si la diferencia es dada por la forma y la forma es una noción mediadora entre dos posturas contrarias, ¿es, entonces, también la diferencia una noción mediadora? En caso de ser afirmativa la respuesta, ¿mediadora entre qué opuestos?

### 3. EL LUGAR INTERMEDIO DE LA DIFERENCIA

#### 3.1 DIVERSIDAD DEL SER

Si la estructura general de la diferencia, como dijimos, incluye en un sentido la identidad y en otro, la diversidad; esto es, las nociones de 'lo mismo' y 'lo diverso', y además, si la noción de forma se entiende doblemente, por un lado como especie y por otro, como esencia; es decir, como universal y particular; entonces ¿qué nos indica este doble aspecto de la diferencia? Parece que hay una cierta intensión del propio Aristóteles en reconciliar dos posturas antagónicas. O dicho en otros términos, una cierta característica propia del pensamiento aristotélico que consiste en examinar los diversos puntos de vista sobre algún objeto de estudio para ponerlos en diálogo (Cfr. *Met.* II 1, 993b12). Es decir, investigar dialécticamente. En orden a lo anterior, las nociones de ser, diferencia y forma parecen dirigirse en tal sentido. En efecto, dos aristotelistas contemporáneos, Pierre Aubenque<sup>28</sup> y Teresa Oñate<sup>29</sup> encuentran, como algo característico del pensamiento aristotélico, la pretensión de siempre considerar que la diversidad se dice toda ella en relación a algo que es Uno. Han llamado a esta característica del pensamiento de Aristóteles la estructura *pros hén legómenon* (πρὸς ἓν λεγόμενον); es decir, literalmente *en relación a un mismo término*. Así, por ejemplo, se expresa Aristóteles al decir: «La expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza» (*Met.* IV 2, 1003a33). Asimismo, en el libro décimo encontramos el propósito de dar unidad a todos los múltiples sentidos de Uno (Cfr. *Met.* X 1, 1052b19). Y a lo largo del libro quinto, con menor asombro, observamos que todas las definiciones van encaminadas a encontrar la unidad de estas; es decir, el sentido que propiamente se identifica con la definición del término; 'lo mismo' dentro de 'lo diverso'.

Así pues, podemos notar que la pretensión de encontrar alguna unidad en medio de la multiplicidad es algo característico del pensamiento aristotélico. Dicho de otro modo, el propósito de mediar entre lo particular y lo universal, lo Uno y lo múltiple, lo determinado y lo indeterminado, etcétera. Justamente la teoría de la polivocidad del ser, la estructura general de la diferencia y la noción de forma se dirigen en tal sentido.

'Lo que es' y Uno se dan en todas las cosas de manera no accidental (Cfr. *Met.* IV 2, 1003b32). Entonces, en esencia todas las cosas —que son y que son Una— poseen algo universal. Pero, asimismo, posee cada una algo que la hace ser 'lo que es' en esencia; a saber, la forma. Entonces, poseen algo particular. Así pues, todas las cosas en esencia

---

<sup>28</sup> Cfr. AUBENQUE, Pierre. El problema del ser en Aristóteles. Madrid: Taurus Ediciones S. A., 1987, p. 184.

<sup>29</sup> Cfr. OÑATE ZUBÍA. óp. cit., p. 325.

participan de un aspecto universal y otro específico. Ahora, ¿cuál es el punto de mediación entre esta universalidad y esta especificidad? La Entidad. Pues en esta se da lo universal (Cfr. *Met.* IV 2, 1003b32) y, asimismo, lo específico (Cfr. *Met.* V 8, 1017b26). Pues bien, la estructura *en relación a un mismo término* (πρὸς ἓν λεγόμενον), como decíamos, es mediadora entre dos posturas contrarias; en este caso, la universalidad y la especificidad de las cosas. En efecto, todos los sentidos de ser se dicen en relación a la Entidad. Por ello, La Entidad (οὐσία) media entre la universalidad de ‘lo que es’ (τὸ ὄν) y la especificidad de la forma (εἶδος); y lo hace en la medida en que es el sentido primero en que se dice ‘lo que es’, es decir, a través de la estructura *pros hén legómenon* (πρὸς ἓν λεγόμενον).

De ahí que, en Aristóteles, en virtud de la Entidad, el ser mismo no sea algo diverso sino algo diferente. Pues al ser la Entidad lo común a toda la diversidad de sentidos del ser; es decir, al hallarse algo mismo en algo diverso, no hay mera diversidad sino diferencia. Por ello, la afirmación *el ser se dice de muchas maneras* se convierte en *el ser se dice de diferentes maneras*. Este paso marca una diferencia poco desdeñable. Pues la diferencia en los múltiples sentidos del ser permite o posibilita pensar la diferencia específica; es decir, la forma (εἶδος), de cada Entidad. En efecto, es necesario considerar primero la multiplicidad general para poder llegar hasta la especificidad de cada Entidad. Porque si el ser no se expresara de múltiples maneras sino que se dijera en un sólo sentido; es decir, de manera absoluta, tendríamos dos posibilidades —que en últimas son la misma—. Que no hubiese nada esencial o que no hubiese nada accidental. La primera conduce necesariamente a un relativismo tal que hace imposible cualquier pretensión de conocimiento. La segunda, siendo igual de trágica, conduce a múltiples contradicciones. En efecto, si no hay nada que se identifique con la esencia, ninguna cosa sería ‘algo que es’ ni Una y, entonces, todo sería indeterminado e indiferenciado; la misma cosa sería algo y su negación. Esta consideración llevaría a un relativismo semejante al propugnado por quienes no aceptan la validez lógica y ontológica del principio de <no> contradicción. De ahí que, dice Aristóteles, quienes no aceptan este principio «eliminan la Entidad» (*Met.* IV 4, 1007a21). Es decir, el punto intermedio entre el relativismo y el absolutismo de la predicación. Ahora bien, el polo opuesto al relativismo es el absolutismo, lo que, como dijimos, conduce a múltiples contradicciones. Pues bien, si las cosas se dicen en absoluto, puesto que el ser se dice de una sola manera, entonces lo que es grande, por ejemplo, lo será para siempre y respecto de todo. Así, si decimos que el caballo es pequeño porque lo vemos al lado de un elefante, también tendremos que decir que lo es si lo vemos al lado de un gato, lo cual es un contrasentido. Además, si el ser es Uno y absoluto, la diferencia sería imposible. Pues, como dice Aristóteles, para que dos cosas puedan ser diferentes

deben ser 'lo mismo' o algo Uno en algún aspecto. Sin embargo, al decirse 'lo que es' de manera absoluta, no hay posibilidad de que dos cosas diversas en algún aspecto sean 'lo mismo'. Por lo tanto, todo sería diverso e independiente de las demás cosas en un sentido radical. En la diferencia, pensada aristotélicamente, siempre hay algo común entre dos cosas. Cosa que presupone que el ser pueda ser dicho de múltiples maneras y que, sin embargo, no sea relativo. Así entonces, la teoría de la polivocidad del ser —en orden a uno (*pros hén legómenon*)— media entre una ontología relativista y otra absolutista. Aristóteles trata de encontrar un punto intermedio entre dos posturas contrarias e irreconciliables, en apariencia. Ante el estado de perplejidad y asombro que le producen los problemas de las aporías planteadas en el libro tercero de sus lecciones —los cuales tienen en común la imposibilidad y, a la vez, la necesidad de que algo sea de cierta manera—, Aristóteles introduce las nociones de que 'el ser que se dice en muchas voces en orden a algo Uno', 'la Entidad como forma' y 'el principio de <no> contradicción'. Esto con el fin de validar lógicamente y ontológicamente la posibilidad de que 'algo que es' pueda, en sí mismo, contener dos nociones contrarias sin que esto sea contradictorio. Así, la misma cosa podría ser grande y pequeña, respecto de cosas diversas.

Ahora bien, ¿de lo anterior qué nos queda? Esto: si el ser no tuviera diferentes sentidos, no podría haber diferencia en las Entidades. O bien, estas diferencias no serían esenciales. Pues no se dirían en orden a lo esencial; a saber, la Entidad. Por lo tanto, es necesario que el 'lo que es' sea diferente y no sólo diverso para que se puedan dar diferencias esenciales en las cosas. Este paso de la diversidad a la diferencia es lo que garantiza que 'lo que es', pensado en su modo más abstracto y general, sea parte esencial de la constitución de la cosa y la determine y diferencie en cada caso. Es decir, Aristóteles primero necesita pensar lo más abstracto y general, el ser en cuanto ser, para de allí partir hacia el conocimiento específico de las Entidades (su *eidos*) y sólo haciendo la distinción entre ser esencial y ser accidental puede lograr cierta mediación entre lo que es en sentido absoluto y lo que es en sentido relativo. En síntesis, gracias a la universalidad de los predicados 'algo que es' y Uno es posible hallar la especificidad de cada Entidad, pues aquellos hacen que el ser sea diferente y no diverso. Lo que, asimismo, garantiza que las Entidades puedan ser diferentes, en el sentido de diferentes como algo específico.

Que los predicados universales son parte esencial de las cosas que son (Cfr. *Met.* IV 2, 1003b32) es evidente porque de todas ellas decimos que son algo completo, determinado y diferenciado no accidentalmente; es decir, son algo por sí mismas. Ahora, esto no equivale a la afirmación de que los universales son Entidades. Los universales pertenecen a las cosas que son; es decir, a las Entidades; pero ellos mismo no son Entidades. En efecto, puesto que la Entidad es indivisible en su forma específica (Cfr. *Met.* VII 8, 1034a8)

los universales, entonces, serían indivisibles. Y si son indivisibles, no habría nada en la naturaleza fuera de éstos: lo Uno en sí, 'lo que es' en sí, los géneros en sí y las especies en sí. Pero no habría ningún individuo que participara de estos predicados. En efecto, ¿cómo podría una Entidad estar en otra, o ser por otra?, si la Entidad es aquello de lo que no se dice de un sujeto (Cfr. *Met.* V 8, 1017b14). De ahí que Aristóteles rechace la teoría de las Formas platónica tal como se planteaba en la Academia. En efecto, Aristóteles concuerda con su maestro en que las cosas particulares participan de las formas (εἶδος), sin embargo, matiza la manera en que esto se da<sup>30</sup>. Para Aristóteles la forma no existe de manera independiente y separada de las cosas particulares sino que existe *en* las cosas particulares. Para Aristóteles los argumentos de Platón y los Académicos sólo «demuestran que hay algo distinto de lo particular y perceptible»<sup>31</sup>, pero no prueban que necesariamente esto sea algo capaz de existencia separada, es decir, una Entidad. Además, si concebidos separadamente al hombre particular y su esencia, es decir, el hombre que en cada caso participa de la Forma y el hombre Mismo, entonces resultará un tercer hombre. Es decir, necesariamente habría un sentido de hombre más general que se refiera al hombre particular y a la Forma de hombre. Y así, habrá necesariamente un cuarto hombre, un quinto... La solución aristotélica a este problema es diferenciar la predicación del objeto de la predicación, es decir, no considerar el predicado como algo que es Entidad. Así, «lo predicado comúnmente es distinto de las cosas particulares de las cuales se predica»<sup>32</sup>. Estas críticas de Aristóteles a Platón, entre otras, muestran que el filósofo Estagirita no considera que la forma (εἶδος) sea una de las dos partes que forman la dicotomía entre 'lo que es' y lo que se ve. Por el contrario, la forma es justamente lo que vincula lo uno con lo otro. Esto es, es una noción que expresa bien el típico razonamiento *pros hén legómenon* aristotélico. Es decir, que evidencia la característica del pensamiento de Aristóteles de encontrar un punto medio, entre doctrinas contrarias. En efecto, a pesar de la multiplicidad el hecho de que algo pueda decirse *en relación a un mismo término* demuestra ese intento de encontrar unidad y determinación en las cosas desde las cosas mismas, sin recurrir a nociones exteriores o separadas.

En ese sentido, la forma aristotélica es una noción que relaciona, vincula o reconcilia dos puntos extremos, es un intermedio. O bien, al ser ambivalente relaciona dos puntos ambivalentes. En efecto, dijimos que la forma se entiende desde fuera y desde dentro. Se entiende como especie y como esencia. Es decir, como objeto conocido (especie) y como

---

<sup>30</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 249.

<sup>31</sup> ARISTÓTELES. Aristóteles: sobre las ideas. Traducción de Sergio Ariza y Luis Alonso Gerena. En: *Ideas y Valores* Vol. 45, núm. 102 (diciembre, 1996). pp. 94-103. ISSN 0120-0062, p. 97.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, pp. 100.

objeto independiente del conocimiento (esencia). O lo que es lo mismo, como universal y particular. Universal en tanto que forma común a un grupo de individuos en los que ésta se repite: la especie. Y particular en tanto que lo que constituye el *qué-es* de una cosa particular: la esencia. En síntesis, la forma es el puente que vincula lo universal y lo particular, lo Uno y lo múltiple, lo mismo y lo diverso, lo abstracto y lo concreto de las cosas que son (τὰ ὄντα). Sin embargo, va mucho más allá. También vincula, siguiendo lo anterior, dos puntos de vista excluyentes sobre la manera misma de leer las lecciones sobre Filosofía Primera aristotélicas. A saber, el punto de vista ontológico y el punto de vista teológico.

Pues bien, el problema de la unidad de la metafísica ha sido discutido extensamente desde los primeros estudios sistemáticos sobre Aristóteles hasta nuestros días. En efecto, los estudios de Paul Natorp, Eduard Gottlob Zeller y Werner Jaeger tienen en común la consideración de que hay dos doctrinas completamente excluyentes e irreconciliables entre sí en la *Metafísica* aristotélica<sup>33</sup>, producto de un pensamiento que no logra salir del estado de aporía o perplejidad suscitado por las contradicciones entre la necesidad de lo universal y la exigencia de lo particular. Natorp consideraba que había una *metaphysica generalis* y una *methapsysica specialis*. La primera se entendía como ontología y la segunda como teología. Según Natorp la aceptación de cualquiera de estas dos implicaba necesariamente la exclusión de la otra<sup>34</sup>. Más tarde Zeller consideraría que la raíz de esta disyunción se basaba en la doble significación de la Entidad. Por un lado al concebirla de modo general como forma pura suprasensible y por otro, al concebirla como algo particular y determinado, el compuesto material. Le parecía que necesariamente este doble sentido de la Entidad llevaba a una contradicción entre sí tal que aceptar un sentido de Entidad suponía rechazar el otro<sup>35</sup>. Ahora bien, este modo de lectura de los textos de Filosofía Primera aristotélicos como dilema de preferir lo universal en menoscabo de lo particular, o viceversa, lograría una extensión mayor con los trabajos de Jaeger. En efecto, Jaeger intenta explicar la aparente exclusión entre ontología, entendida como *methapsysica generalis*, y teología, entendida como *methapsysica specialis*, mediante una interpretación histórica de los libros metafísicos. Afirmaba que la dicha contradicción existía, en efecto, pero se explicaba por un cambio en el pensamiento de Aristóteles a partir de su abandono de la Academia. Consideraba, pues, que la formulación de una Filosofía Primera teológica era el resultado directo de la influencia de la Academia sobre

---

<sup>33</sup> Cfr. OÑATE ZUBÍA, Teresa. El criticismo aristotélico en el siglo XX: Hacia un cambio de paradigma. En: LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica, Universidad Complutense. Vol. 32 (1998-99). pp. 251-269. ISSN 1575-6866, pp. 253-258.

<sup>34</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 254.

<sup>35</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 256.

Aristóteles<sup>36</sup>. Y que la reformulación de la Filosofía Primera como Ontología general era la superación del platonismo y el paso a un pensamiento propiamente aristotélico. Sin embargo, esta interpretación diacrónica y dual de la Filosofía Primera aristotélica, en vez de desatar los nudos de las aporías de las que era conciente el propio Aristóteles, lo que hizo fue ceñirlos más. Es decir, cada vez era menos probable que pudiera leerse la *Metafísica* como un estudio unitario y sistemático sobre la Filosofía Primera aristotélica.

Empero, a estas lecturas dicotómicas de la *Metafísica* se oponen las lecturas unitarias de la misma. En este segundo grupo podemos ubicar, de modo muy general, los trabajos al respecto de Javier Aguirre, Tomás Calvo Martínez y Teresa Oñate y Zubía, entre otros. En efecto, para estos autores sí hay una relación entre ontología y teología en la *Metafísica* aristotélica<sup>37</sup>.

Ahora bien, sin la pretensión de participar en este monumental debate para especialistas de Aristóteles, queremos simplemente presentar algunos argumentos a favor de la unidad de la Filosofía Primera que se basan en la noción de forma aristotélica. Esto con el fin de explorar en qué sentido la noción de forma; es decir, la diferencia de una cosa respecto de las demás, en Aristóteles es un punto de mediación entre dos posturas doctrinales contrarias. En efecto, como veníamos diciendo, la noción de forma en Aristóteles contiene una ambivalencia de significados que hacen que lo universal y lo particular se den en lo mismo, pero bajo diferentes sentidos. Examinemos, pues, en qué sentido ontología y teología no se excluyen mutuamente. Para empezar, recordemos que la pregunta aristotélica de “¿qué es el ser?” se desplaza hacia la pregunta de “¿qué es la Entidad?” O dicho en otros términos, se reduce. En efecto, es una reducción porque la Entidad supone la eliminación de los sentidos accidentales del ser. Ahora, habiendo fijado la Entidad como el fundamento de toda predicación del ser Aristóteles pasa a fundamentar ontológicamente la especificidad de cada Entidad; esto es, responder la pregunta ¿en qué consiste el ser que en cada caso es? O sea, ¿en qué consiste ser algo completamente uno, determinado y diferenciado? Esta pregunta supone dos componentes importantes y, por tanto, debe contestarse en estas dos direcciones: en orden a lo intrínseco y en orden a lo extrínseco de las cosas. A saber, lo que constituye el ser *por sí* de una Entidad y lo que constituye el ser *por otro*. Esta distinción puede rastrearse desde la teoría de las cuatro causas: la materia y la forma, en efecto, son causas *por sí* del ser de la Entidad. El *de donde proviene el movimiento* y el *aquello para lo cual*, por el contrario, son causas *por otro* de la Entidad; es decir, son causas exteriores. Así entonces, lo que constituye algo

---

<sup>36</sup> Cfr. Loc. cit.

<sup>37</sup> Cfr. AGUIRRE. Óp. cit., p. 197; ARISTÓTELES. *Metafísica*. Óp. cit., p.37; y OÑATE ZUBÍA. *Criticismo...* Óp. cit., p. 56.

como completamente uno, determinado y diferenciado; es decir, la causa de su ser, por sí y por otro, de la Entidad tiene una doble dirección. Por una parte, el compuesto de materia y forma; y por otra, el movimiento. En efecto, se dice que es Uno por sí aquello cuyo movimiento es indivisible (Cfr. *Met.* X 1, 1052a36).

Así pues, si 'las cosas que son' se constituyen por su compuesto y por su movimiento, entonces ¿qué es lo primero en cada uno de estos dos puntos de vista sobre la Entidad? Lo primero en cuanto a la Entidad *por sí*; es decir, vista desde dentro es la forma (εἶδος). Lo primero en cuanto a la Entidad *por otro*; es decir, vista desde fuera, es el movimiento (κίνησις). En efecto, la relación entre 'lo que es' por sí y 'lo que se mueve' es la misma entre ontología y teología. Pues conocer el *qué-es* de las Entidades no consiste solamente en conocer sus causas internas; dice Aristóteles: «si ignorásemos lo que es <el movimiento>, necesariamente ignoraríamos también lo que es la naturaleza» (*Fís.* III 1, 200b14). Pues bien, si las causas de 'las cosas que son' pueden dividirse en dos géneros; a saber, causas internas ('lo que es' por sí) y causas externas ('lo que es' por otro), entonces habrá necesariamente dos géneros o tipos de explicación sobre el *qué-es* de cada cosa: una ontológica y una teológica.

De otra parte, si Entidad es el sentido primero de 'lo que es', y la Entidad primera (πρώτη οὐσία) es el motor inmóvil (Cfr. *Met.* XII 7, 1072a23), entonces estudiar el sentido primero de 'lo que es' será estudiar la Entidad inmóvil. En efecto, los múltiples sentidos de ser (τὸ ὄν) se reducen al de Entidad. Y al ser primero el motor inmóvil (Entidad primera) en cuanto al movimiento de los seres, entonces el sentido primero de ser en Aristóteles se identifica con el de Entidad primera; es decir, con Dios. Por ello, conocer el *qué-es* de 'las cosas que son' implica conocer, desde dentro, la forma; es decir, la esencia. Y desde fuera, conocer el movimiento o cambio al que están sujetas. Ahora bien, como la Filosofía Primera se encarga de conocer lo que es primero; es decir, conocer primeras causas y principios (Cfr. *Met.* IV 2, 1003b17), entonces lo primero que se da en las cosas, en tanto que son, es la forma. Y lo primero en las cosas, en tanto que móviles, es Dios. De ahí que el estudio de 'lo que es en tanto que es' se asimile con el de la Entidad primera.

En síntesis, del mismo modo como la henología se convierte en ontología en virtud de la identidad de los sentidos de 'lo que es' y lo Uno, la ontología y la teología se vinculan en virtud del sentido dual de la Entidad, vista desde fuera y desde dentro; como ser *por sí* y como ser en movimiento. Esto es, la Entidad aristotélica es algo *por sí* y algo en movimiento. Por ello, conocer algo implica el conocimiento de su esencia y su movimiento, tal como lo expresa la teoría de las cuatro causas. Ahora bien, el doble sentido que posee la Entidad, a saber, como forma suprasensible (εἶδος) y como algo

determinado (el compuesto individual) es el mismo doble sentido que posee la forma, o dicho de otro modo, la Entidad como forma; a saber, como universal y particular. Universal en tanto que especie o definición, pero en definitiva como *forma conocida*. Y particular en tanto que forma individual, independiente del conocimiento: esencia. En pocas palabras, la Entidad y la forma, o mejor dicho, la Entidad como forma, se entiende como algo *por sí*, particular, y como *la abstracción de lo que es por sí*; esto es, algo universal. En ese sentido, la ontología puede devenir teología a través del sentido dual de la Entidad como forma.

Ahora bien, de esta dual comprensión de la Entidad como forma se desprende una consecuencia importante: no es lo mismo *ser primero* que *ser fundamento*<sup>38</sup>. En efecto, decimos que lo primero se puede dar en cuanto al tiempo o al movimiento (Cfr. *Met.* V 11, 1018b14-22) porque sucede que se da antes de que otra cosa se dé. En ese orden de ideas, el *qué-es* de *lo que es después* no necesariamente depende de *lo que es primero*. En cambio, entendemos por fundamento aquello que es requisito previo para que otra cosa pueda darse. Así, por ejemplo, el sujeto (ὑποκείμενον) para los cambios. Entonces, *ser primero* y *ser fundamento* son cosas diversas. Homologarlas, entre otras cosas, plantearía una seria dificultad para comprender la relación entre ontología y teología. En efecto, en términos ontológicos, luego de hallar en la especie (εἶδος) el sujeto último de la predicación de ‘las cosas que son’, es decir, lo que hace que la cosa *esencialmente sea* eso que es, la forma específica, no parecería necesario buscar en la teología el principio explicativo, para no decir fundamento, del ser en acto de cada ser. De hecho, Aristóteles no lo hace. Simplemente busca en la teología el sujeto primero —Entidad primera— del movimiento de los seres. Es decir, el otro aspecto de la Entidad, su *ser móvil*. El *ser algo que es* ya está explicado con la forma. En resumen, Dios es primero, pero la forma es el fundamento. La forma fundamenta ontológicamente la especificidad de cada ser; pero la Entidad primera explica, en términos de movimiento, la actualidad esencial de cada uno de éstos.

Así pues, luego de esta digresión, tenemos lo siguiente: la noción de forma modera lo universal de la especie y lo particular de la esencia; vincula el doble sentido de Entidad; en tanto que abstracción de lo particular; es decir, *forma pura suprasensible* y en tanto que *algo particular y determinado*. Y además, crea un puente argumentativo entre el estudio del ser esencial y del ser móvil: ontología-teología. Todo lo anterior queda garantizado desde los pilares de la ontología aristotélica: que el ser es diferente y no diverso, de allí que ‘las cosas que son’; es decir, las cosas que participan del ser, sean, asimismo,

---

<sup>38</sup> OÑATE ZUBÍA. Criticismo... Óp. cit., p. 254.

diferentes y no meramente diversas. En efecto, si todas se dicen en orden a algo-Uno —la Entidad como forma—, entonces son diferentes. Y tal unidad del ser es dada a través de la estructura *pros hén legómenon*. Sin embargo, más allá de este procedimiento de análisis típico en Aristóteles, tenemos como algo permanente la intención del Filósofo por mediar entre doctrinas y postulados contrarios entre sí; es decir, el carácter mediador del pensamiento aristotélico; el cual queda explícitamente plasmado en la noción de forma, que vincula los extremos excluyentes. Aristóteles, en este sentido, es el filósofo de los puntos medios.

### 3.2 LA DIFERENCIA COMO PUNTO MEDIO

Si, como vimos, la forma media entre contrarios y si la diferencia está en la forma, ¿sería razonable suponer que la diferencia en Aristóteles es un punto de mediación entre dos contrarios? Veamos: en la estructura general de predicación de la diferencia dijimos que algo que es diferente respecto de otra cosa debe ser ‘lo mismo’, en un sentido, y diverso, en otro. ‘Lo mismo’ y ‘lo diverso’ son nociones contrarias pues lo uno se dice por oposición a lo otro (Cfr. *Met.* V 9, 1018a10). Entonces, desde la sintaxis de conceptos necesarios para poderse predicar la diferencia nos encontramos con que ésta es un punto intermedio entre lo que es absolutamente ‘lo mismo’ y lo que es absolutamente diverso. Y es que, si ‘lo mismo’ y ‘lo diverso’ son contrarios, la diferencia, como punto medio, estará compuesta de ellos dos, pues «necesariamente los intermedios son compuestos de los contrarios» (*Met.* X 7, 1057a19). Así pues, la estructura de la diferencia misma implica la mediación entre dos opuestos. Pero no solamente su estructura, también su sentido, quiero decir, su definición, se dirige en tal sentido. Efectivamente, la forma; esto es, la causa de la diferencia entre las cosas, también es una noción mediadora entre opuestos.

Ahora bien, puesto que los opuestos no pueden darse a la vez en lo mismo (Cfr. *Met.* X 5, 1055b37), parecería absurdo considerar que en la diferencia esto suceda. Pues bien, gracias a que el ser es diferente y no meramente diverso esto no es así. En efecto, si es ser se dice en múltiples sentidos, entonces una misma cosa puede ser ella misma varias cosas más al mismo tiempo. Y, si todos esos múltiples sentidos del ser se dicen en relación a lo mismo, entonces esa diversidad de sentidos en que una cosa es muchas cosas, a la vez, logra una cierta unidad como una cosa determinada y diferenciada. En síntesis, no habría contradicción en la diferencia puesto que el ser mismo es un *pros hén legómenon*. Así entonces, los opuestos se dan en la estructura de la diferencia bajo diferentes sentidos, es decir, no de manera absoluta. Pues si se dijese que una cosa es absolutamente *un esto*, es decir, algo que es, sería imposible predicar cualquier diferencia de ésta; es decir, si una

cosa se definiera ella misma por sí misma, independiente de las demás. Pero no sucede así en la ontología aristotélica donde cada cosa es ella misma, esencialmente, su forma, algo Uno y 'algo que es'. Por lo tanto, ninguna es completamente independiente de las demás, o dicho en otras palabras, absoluta. Por el contrario, el ser es plural; la ontología de Aristóteles, por tanto, pluralista.

De otra parte, la noción de forma, para Aristóteles, asimismo, representa un punto medio entre dos posiciones contrarias; a saber, que el conocimiento científico versa sobre universales y que el conocimiento científico es de las cosas particulares, como queda dicho en estas líneas: «es evidente que en cierto sentido la ciencia es de lo universal, pero en otro sentido no lo es» (*Met.* XIII 10, 1087a24). Y es que, Aristóteles con esto evita dos puntos de vista contrarios sobre el conocimiento científico (ἐπιστήμη): que es imposible llegar a él porque sólo podemos conocer las cosas particulares y que para conocer las cosas particulares científicamente debemos hacer abstracción de los casos particulares. Dice: «sin lo universal no es posible alcanzar la ciencia, pero separarlo es la causa de las dificultades que sobrevienen acerca de las Ideas» (*Met.* XIII 9, 1086b5). De ahí que, Aristóteles no abandone completamente las doctrinas de la Academia pero tampoco las acepte tal y como le son dictadas. Aristóteles se propone reformular la teoría de las Ideas de su maestro; hacer de las Formas platónicas, separadas y en potencia, «auténticas substancias reales, vivas, fines modales de las acciones y movimientos de los sensibles, y primeros principios en acto, simples y necesarios de todos los restantes modos de entidad a ellos referidos o relativos»<sup>39</sup>. Y para la realización de esto necesita traer hacia el centro la noción de forma; no dejarla en ninguno de los dos extremos, hacerla particular como esencia y universal como especie. Por esa razón la ciencia es de lo universal pero sin olvidar lo particular. Y esto sólo es posible a través de la doble significación que Aristóteles le atribuye a la noción de forma (εἶδος).

Ahora bien, como la diferencia esencial de una cosa respecto de las demás es su forma, entonces la diferencia esencial, asimismo, participa de un doble sentido que media entre dos contrarios. La diferencia es, para decirlo escuetamente, un punto medio. ¿Entre qué opuestos? Digámoslo así: entre la diversidad indiferenciada y la identidad absoluta. Es decir, el sentido de que una cosa es diferente, en Aristóteles, es posicionar la cosa que se dice que es diferente en un punto medio entre lo completamente indiferenciado ('lo diverso') y lo absolutamente idéntico consigo mismo ('lo mismo'). Así pues, una cosa que es diferente no es ella misma independiente por completo de las demás, pues el ser es diferente y no diverso; es decir, puesto que 'lo que es' y lo Uno se dan esencialmente en

---

<sup>39</sup> OÑATE ZUBÍA. Para leer... Óp. cit., p. 507.

todas las cosas. Pero tampoco es ella misma algo que depende de las demás para ser; es decir, completamente indeterminada. Cada cosa que se dice 'que es' y que es Una, determinada y diferenciada, participa de 'lo que es' y lo Uno; pero, además, es lo que su forma es. Por ello, está en relación con las demás cosas pero conserva total independencia de ser respecto de las demás.

Aristóteles considera que 'lo que es' no puede ser diverso, pues esto eliminaría la Entidad. Es decir, lo que fundamenta la diferencia específica de cada ser. Pero, asimismo, considera que 'lo que es' no puede ser unívoco; es decir, decirse en un mismo sentido. Esto llevaría a muchas contradicciones entre las cosas: se eliminaría lo accidental y lo esencial, distinción que es fundamental para discriminar en cada cosa su *ser que permanece* de su *ser que cambia*. Es decir, para explicar el movimiento en los seres, considerando que no todo cambia, ni todo permanece. Pues, en efecto, la especie, o forma, es lo que permanece a pensar de la generación y corrupción de los seres particulares. En efecto, si aceptáramos que la forma (es decir, la diferencia esencial) se da sólo de manera universal, entonces ésta no podría explicar los casos particulares; esto es, no se podría predicar ninguna diferencia en las cosas particulares. Ahora, si la forma fuese sólo particular, no podría conocerse ninguna diferencia entre un grupo de individuos y otros; esto es, no se podría predicar ninguna diferencia universal de las cosas particulares: sería imposible conocer. De ahí que, la diferencia deba ser universal y particular en diferentes sentidos; o dicho mejor, deba ser universal ya que sucede que se repite en los casos particulares.

En síntesis, la diferencia esencial en Aristóteles media entre lo particular y lo universal. Se da en 'las cosas que son' una diferencia particular (esencia) de modo que cada cosa sea eso que es, independiente de las demás. Pero también, se da una diferencia universal, lograda a partir de lo que tienen en común algunas Entidades. Es decir, Aristóteles concibe una diversidad de individuos particulares que comparten ciertos atributos, a todos estos los denomina bajo una categoría universal, a saber, el género; seguidamente logra identificar más diferencias dentro de cada género hasta llegar a la diferencia última, la que no puede dividirse en más diferencias, a ésta la llama *diferencia específica* (εἰδοποιός διαφορά); o lo que es lo mismo, forma específica (εἶδος) o, simplemente, forma (εἶδος). En ese orden de ideas, la diferencia de cada ser respecto de los demás queda sustentada ontológicamente.

Ahora bien, desde el terreno lógico, ¿qué sostiene esta ontología de la diferencia? Dice Aristóteles que sin principio de <no> contradicción no habría ninguna diferencia entre las cosas (Cfr. *Met.* IV 4, 1007a20). Veamos por qué.

### 3.3 LA IMPOSIBILIDAD DE LA CONTRADICCIÓN

Inmediatamente después de afirmar la ciencia de 'lo que es en tanto que es' Aristóteles pasa a realizar una defensa del principio de <no> contradicción. ¿Por qué? Pues este principio posee un valor de necesidad y universalidad que sólo puede ser comparable con las mismas características de las nociones de 'lo que es' y lo Uno. Por ello, su ubicación dentro del orden de las lecciones sobre Filosofía Primera no es *accidental*. El principio de no contradicción no es «ontológicamente neutral o inocente sino más bien un principio *ontológicamente sobrecargado*»<sup>40</sup>. Por esa razón, su estudio no puede hacerse de manera independiente de las tesis fundamentales de la ontología de Aristóteles. Pues «el principio de no-contradicción es en primer término condición de verdad de todo discurso de alcance epistémico»<sup>41</sup>. Así pues, el modo como éste es planteado por el Filósofo tiene implicaciones directas sobre el modo de concebir 'aquello que es'; o para efectos de nuestro estudio, *aquello que es determinado y diferenciado*.

Pues bien, dice Aristóteles que quienes no aceptan la validez universal del principio de <no> contradicción eliminan la distinción entre accidental y esencial haciendo de ambas lo mismo. «Necesariamente, en efecto, han de afirmar que todas las cosas suceden accidentalmente, y que no existe aquello precisamente en que consiste ser-hombre o ser-animal» (*Met.* IV 4, 1007a22). En efecto, la fundamentación lógica de la ontología de los seres determinados y diferenciados se encuentra en este principio. Agrega Aristóteles: «si todas las contradicciones fueran verdaderas a la vez del mismo sujeto, es evidente que todas las cosas serán una sola» (*Met.* IV 4, 1007b19). Así pues, el principio garantiza la unidad de la definición, por ello, la unidad de cada cosa. O dicho en otras palabras, sin principio de <no> contradicción a todas las cosas se les podría atribuir un significado de algo determinado, pero, al mismo tiempo, todos los demás predicados posibles, a la vez. Entonces, la misma cosa sería lo que es ella misma y muchas más. Lo que resultaría en indeterminación e indiferenciación. Por tanto, la especificidad de cada cosa; es decir, su forma, depende o, mejor dicho, supone la aceptación de este principio.

De ahí que, sin principio de <no> contradicción no haya diferencia entre las cosas. O bien, si aceptamos el principio puede darse la diferencia. Ahora bien, en Aristóteles este principio posee un carácter de triple referencialidad<sup>42</sup>. En efecto, se refiere por igual al

---

<sup>40</sup> CALVO M., Tomás. El principio de no-contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico. En: *Méthexis*, Vol. I (1988). pp. 53-70. ISSN 0327-0289, p. 53.

<sup>41</sup> MOLINA C., Eduardo. El principio de no-contradicción y usos del verbo ser en Aristóteles. En: *Onomázein*, núm. 7 (2002). pp. 259-276. ISSN 0718-5758., p. 274.

<sup>42</sup> Cfr. ŁUKASIEWICZ, Jan. Aristotle on the law of contradiction. En: BARNES, J., SCHOFIELD, M. y SORABJI, R. (Eds). *Articles on Aristotle*. Vol. 3. *Metaphysics*. New York: St. Martin's Press, 1979. pp. 50-60., p. 51.

ámbito ontológico, lógico y psicológico de la realidad. Los pasajes, entre otros, que expresan lo anterior son respectivamente estos: «es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido» (*Met.* IV 3, 1005b19). O dicho en términos lógicos: «la opinión más firme de todas es que las afirmaciones opuestas no son verdaderas a la vez» (*Met.* IV 6, 1011b13). De lo que resulta: «Es, en efecto, imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea que lo mismo es y no es» (*Met.* IV 3, 1005b23). Así entonces, Aristóteles establece que en el plano de la realidad, en el plano del lenguaje y en el plano de la claridad mental es necesario que se dé unidad y determinación —la cual no elimina la diversidad y pluralidad—. Ahora bien, la diferencia, asimismo, se mueve en estos tres niveles en el caso que compete a cada uno. La diferenciación de la realidad, es decir, en el plano ontológico, está en la indivisibilidad de la especie. La diferenciación en el plano del lenguaje, en el plano lógico, está en la unidad de la definición. Y la diferenciación en el plano de la claridad mental, es decir, en el plano psicológico, está en la simplicidad de la intelección de alguna cosa: su esencia. De cualquier manera, todos estos sentidos se refieren a la unidad, indivisibilidad o simplicidad de la forma (εἶδος). Ya se entienda ésta como especie, definición o forma específica.

Ahora bien, plantear la no contradicción en estos tres sentidos fundamentales tiene implicaciones en tales sentidos. Vamos a referirnos solamente al sentido ontológico. Volvamos, pues, a decir qué entiende Aristóteles por imposibilidad de contradicción ontológica: «es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido» (*Met.* IV 3, 1005b19). ¿Qué notamos inmediatamente en este planteamiento? Hay una distinción, como lo habíamos señalado antes, entre sujeto y predicación; esto es, entre Entidad y atributos de la Entidad. Pues bien, esta diferenciación —que desemboca finalmente en la que se da entre lo esencial y lo accidental— está en relación con el problema de explicar el movimiento en los seres. Podríamos plantearlo así, la Entidad es lo que permanece y sus atributos son lo que cambia. En ese orden de ideas, desde la forma de plantear la imposibilidad ontológica de la contradicción Aristóteles presupone la teoría de la significación expuesta en el tratado *Sobre la Interpretación*. Allí el Filósofo exclama: «Una afirmación es la aserción de algo unido a algo» (*Sob. Int.* I 6, 17a25). Es decir, afirmar consiste en declarar positivamente que una cosa incluye a otra, o que una cosa se da en otra. Al respecto se debe distinguir el uso del verbo ser como *existencia* del uso del mismo como *predicado*<sup>43</sup>. Esta distinción de sentido de la aserción a algo a algo es explicada por el propio Aristóteles de esta manera: el ser de existencia es un *ser sin más*. Y el ser de predicado es un *ser algo* (Cfr. *Anal. Seg.* II 1, 89b33). Ahora,

---

<sup>43</sup> BROWN, Lesley. The verb 'to be' in Greek philosophy: some remarks. En: EVERSON, Stephen (Ed.). *Language Vol. 3 of Companions to Ancient Thought*. Cambridge: University Press, 1994. pp. 212-237., p. 236.

evidentemente, cuando Aristóteles plantea la imposibilidad de la contradicción en una aserción está haciendo referencia al sentido de ser como *predicado*. Cuando dice que *es imposible que lo mismo se dé y no se dé* está diciendo que es imposible que una aserción de algo a algo pueda darse y no darse. Pero en el sentido de predicarse algo de algo. No en el sentido de *ser sin más*; es decir, no con referencia a un objeto de la realidad. En efecto, se pueden predicar cuantos atributos se quiera de objetos como unicornios y dioses, sin embargo, el sentido de *ser como predicado* no supone el sentido de *ser como existencia*. De ahí que se pueda determinar la validez lógica de un razonamiento sin considerar su *verdad*. En ese sentido, la formulación del principio de <no> contradicción en Aristóteles, en su carácter ontológico, es independiente del ser que es en cada caso existiendo. Esto es, posee un carácter de trascendentalidad, «en el sentido clásico de este término»<sup>44</sup>. En cambio, en su acepción lógica, está orientado a determinar la verdad o falsedad entre dos proposiciones contradictorias.

En efecto, Aristóteles no usa el verbo ser (εἶναι) para definir ontológicamente el principio. Utiliza, por el contrario, el verbo *darse* (ὑπάρχειν). Dice que es imposible que algo se dé y no se dé. Ahora, en cualquier caso, tanto el verbo *ser* como el verbo *darse* se utilizan para decir que un sujeto está unido a un predicado. No hay diferencia de sentido en decir Sócrates es hombre y decir en Sócrates se da el ser hombre. Sin embargo, ninguna de estas dos maneras de predicar algo de algo pueden tomarse con el sentido de ser como *ser de existencia*. En efecto, el principio de <no> contradicción no se agota en su uso de casos particulares, es decir, en la predicación de existencias singulares; sino en todos los sentidos en que se dice que *algo es* de cualquier manera. «El principio pretender ser válido no solamente en el caso de los predicados esenciales sino también en el de los accidentales»<sup>45</sup>. Es decir, de igual manera que ‘lo que es’ abarca lo esencial y lo accidental, el principio de <no> contradicción en Aristóteles también lo hace. Por ello, ‘lo que es’ se convierte en una noción transgenérica y el principio en un principio trascendental.

La universalidad de los predicados ‘algo que es’ y Uno, además de la universalidad del principio de <no> contradicción hacen que la diferencia pueda predicarse en todas las cosas que son y que son algo Uno, coherentes consigo mismas. Si ‘lo que es’ y lo Uno se dan de manera esencial en las cosas, como dice Aristóteles, asimismo el principio de <no> contradicción se da en las cosas, como algo que pertenece de suyo a cada cosa. Y tal es la razón de que el principio de <no> contradicción sea condición necesaria para que se puedan dar diferencias en las cosas, como el mismo Aristóteles lo enuncia (Cfr. *Met.* IV 4, 1007b19).

---

<sup>44</sup> CALVO M. Óp. cit., p. 61.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 62.

Ahora bien, volviendo a la presentación que hace Aristóteles del principio, nótese que se enuncia la identidad de la diversidad o, mejor dicho, la identidad en medio de la diversidad. Aristóteles supone que una cosa puede ser dicha en muchos sentidos; es decir, presupone su teoría de la polivocidad del ser. En efecto, la cláusula final que determina si hay una contradicción o no es la de hablar en *el mismo sentido*. Este añadido es propiamente lo que vincula el principio de <no> contradicción lógico con 'las cosas que son'. Pues en el planteamiento lógico no hay posibles sentidos para una misma cosa. En cambio, en el ser aristotélico sí. El ser se dice de muchas maneras, dice Aristóteles. Así, el planteamiento meramente lógico del principio dice que algo no puede ser eso que es y no serlo. Podríamos simbolizarlo así:  $\neg(a^{\wedge}-a)$ . Sin embargo, no podemos decir, en términos lógicos, que la 'a' se dice en muchos sentidos. Pues 'a' significa lo mismo en cada caso. Por el contrario, en la visión aristotélica del mundo las Entidades son plurales, es decir, diversas. Por ello, hay que empezar a aclarar en qué sentido son dichas cada una de ellas.

En ese sentido, la teoría de la polivalencia del ser en Aristóteles se opone al univocismo lógico que puede rastrearse del principio de <no> contradicción planteado en esos términos. En efecto, del mero principio de <no> contradicción sólo pueden desprenderse tautologías pero ninguna consideración sobre algún ser. Es el análisis ontológico que realiza Aristóteles de la multiplicidad de significados en que se dice 'que algo es' lo que propiamente puede vincular el principio lógico de la imposibilidad de la contracción a las cosas. En otras palabras, de la articulación del principio de <no> contradicción lógico con la teoría de la polivocidad de ser Aristóteles puede llegar a la formulación del dicho principio en términos ontológicos. Es decir, sobrecargado ontológicamente, como dice el profesor Tomás Calvo Martínez<sup>46</sup>.

En síntesis, Aristóteles presupone dos elementos importantes en su planteamiento del principio, los cuales están en estrecha relación con el problema de la diferencia. El primero de ellos, su teoría de la significación; el segundo, su teoría de la polivocidad del ser. En efecto, la significación como unión entre un sujeto y un predicado; es decir, la distinción entre esencial y accidental, es fundamental para entender que la diferencia, en Aristóteles, se dice de un sujeto; es decir, es un predicado. Y el hecho de que sea un predicado, esto es, un atributo, le implica la necesidad de ser o no ser.

De otra parte, el planteamiento ontológico del principio presupone la multiplicidad de Entidades que Aristóteles concibe; es decir, la polivocidad de sentidos en que se dice el ser. Ahora, esta multiplicidad de sentidos, como se dijo antes, no debe entenderse como diversidad de sentidos, sino como diferencialidad sentidos. Esto es, como una

---

<sup>46</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 53.

multiplicidad que, en su sentido primero, se dice por relación a una misma cosa. Así pues, se garantiza la unidad y determinación de cada sentido sin excluir los demás. Esta posición mediadora del principio de <no> contradicción es la misma que se sigue del planteamiento aristotélico sobre la diferencia. En efecto, en la estructura formal de la diferencia vimos que ésta es la mediación entre los opuestos de 'lo diverso' y 'lo mismo' que se dan en una Entidad. Asimismo, el principio asume una postura mediadora entre la univocidad de la identidad absoluta de algo consigo mismo y la multiplicidad carente de orden y determinación de los sentidos del ser.

Una formulación radical del principio diría que algo no puede ser y no ser en absoluto, sin añadir los matices de los diferentes sentidos en que algo se puede dar en una cosa. Su extremo contrario afirmaría que puede darse cualquier contradicción de cualquier manera, pues cada cosa 'que es' es ella misma y muchas más al tiempo. Sin embargo, no es así en Aristóteles. El Estagirita quiere lograr cierta unidad y determinación de las cosas que, a primera vista, parecen ser muy desordenadas y plurales; pero no quiere eliminar esa pluralidad desconociéndola o excluyéndola de su pensamiento, sino que quiere eliminarla mediante la ordenación, diferenciación, de aquella diversidad. Y para lograr ordenar lo diverso precisa de ciertos elementos: (i) aquello en que consiste ser Uno, ser principio primero de medida de cada género, numérica o específicamente; es decir, ser algo completamente determinado y diferenciado; (ii) el estatus ontológico de ser individual de cada cosa; es decir, el atributo *ser sin más* de cada cosa que es, su Entidad. (iii) Y un principio ordenador que, al estar presente en todos los sentidos del ser, pueda validar la pretensión de unidad y determinación que acaba de demostrar.

Las nociones de 'lo mismo' y 'lo diverso' descritas en la primera parte de este estudio son conceptos genéricos que funcionan como puntos orientadores para poder ubicar el punto medio, o mediador, de la diferencia. La teoría de la polivocidad del ser conjuga estos dos elementos y hace posible que dos contrarios puedan darse, a la vez, en lo mismo, sólo que bajo diferentes sentidos. Y el principio de <no> contradicción aristotélico es la base fundamental para poder considerar como algo Uno, completamente determinado y diferenciado cada cosa que se dice que es. Todo lo anterior ubica su foco de atención en un sólo punto: la Entidad pensada como forma. En efecto, se dice que dos cosas son diferentes, esencialmente, cuando 'lo diverso' que se da en ellas es su forma. Asimismo, decimos que dos cosas en las que 'lo mismo' es la forma sólo se diferencian accidentalmente. Además, cuando una misma forma se repite en un grupo de individuos particulares no los consideramos diferentes esencialmente, al contrario, decimos que pertenecen a la misma especie. De ahí que, la diferencia está en la forma; la diferencia última de cada Entidad, su forma específica. La que es una ella misma, determinada y

diferenciada, cuando aceptamos la validez ontológica del principio de <no> contradicción. Sin el cual, no habría ninguna diferencia en ninguna cosa. Pues este principio supone la división fundamental entre lo esencial y lo accidental; es decir, entre lo que es por sí y lo que deviene. En pocas palabras, lo Uno, 'lo que es' y la imposibilidad de la contradicción ontológica son tres nociones universales, trascendentales, que se aplican a absolutamente todas las cosas que se dice que son. Esto garantiza que la multiplicidad se diga en orden a algo Uno (*pros hén legómenon*) y por ello, no sea algo diverso sino diferente; es decir, garantiza ontológicamente la posibilidad de la diferencia. Ahora bien, desde lo particular, la diferencia de cada ser está garantizada por la forma; es decir, por aquello que hace que una cosa sea eso que es. La diferencia se piensa desde el terreno de la universalidad hasta la especificidad de cada cosa. O en otras palabras, es, asimismo, un punto medio entre lo universal y lo particular.

## CONCLUSIONES

Ahora bien, habiendo llegado hasta este punto, ¿qué tenemos? Se ha logrado identificar la diferencia esencial en la forma (εἶδος) y ésta, asimismo, ha podido ser considerada como una mediación, o punto medio, entre dos doctrinas o posturas opuestas. Para ello, mostramos que en la predicación de cualquier diferencia se aplica la estructura general descrita en el primer capítulo de este estudio; aquella sintaxis conceptual que describe la manera como 'lo mismo' y 'lo diverso' se dan en la diferencia. Además, mostramos que, siguiendo la consideración de la diferencia como mediadora, las nociones universales de 'lo que es', lo Uno y la imposibilidad ontológica de la contradicción y las nociones particulares de lo Uno específico y la forma, son todas ellas los elementos que permiten considerar una cosa como determinada e independiente de las demás; es decir, diferente. En ese sentido, la diferencia para Aristóteles se conforma de lo universal y lo particular porque está a medio camino entre estos dos.

El primer capítulo de este estudio consideró la pregunta de ¿cómo se da la diferencia? El segundo la de ¿qué es la diferencia esencial? Y, finalmente, el tercero abordó la cuestión de ¿qué posición toma la diferencia entre la identidad absoluta y la diversidad absoluta? Así pues, se examinó la ontología de la diferencia de Aristóteles para ver en qué consiste ser diferente y llegamos a la firme conclusión de que las cosas diferentes no son ni independientes entre sí ni dependientes de otras para ser lo que son; es decir, que la diferencia en Aristóteles implica tanto la universalidad general como la especificidad individual que se da en algún sentido en las cosas. La diferencia es un punto medio entre lo universal y lo específico; así como es el punto medio entre 'lo mismo' y 'lo diverso'.

Ahora bien, no queremos sugerir que por el simple hecho de que la diferencia sea entendida por Aristóteles como un punto medio entre dos opuestos, esto signifique que sea válido entenderla de esta manera. En efecto, este estudio no pretende mostrar si la diferencia es *sin más* sino, suponiendo que sea algo, qué es esto. Así, dice Aristóteles: «cuando sabemos que es, buscamos qué es» (*Anal. Seg.* II 1, 89b34). Que la diferencia es *sin más* es algo que se deduce de los sentidos de 'lo que es' y Uno pues estos apuntan hacia la determinación singular de cada cosa; es decir, a la especificidad de cada cosa. Pues bien, el hecho de que la diferencia sea entendida como una noción mediadora significa que ella misma se conforma de opuestos y, a su vez, cuando se da en una cosa permite que los opuestos se den en tal cosa. La ontología de la diferencia, en Aristóteles, es, entonces, una teoría pluralista del ser que piensa cada cosa desde su generalidad hasta su singularidad.

Así entonces, cada cosa que se dice que es diferente es esencialmente, en un sentido, 'algo que es' y algo Uno; pero, por otra parte, es esencialmente su forma, su esencia y su definición. Entonces, la diferencia se compone de universales y particulares. O lo que es lo mismo, se compone de contrarios: universal-particular, mismo-diverso, unidad-multiplicidad. Decimos que la diferencia se conforma de estos dos tipos de nociones porque sucede que ambos se dan *esencialmente* en las cosas que son determinadas y diferenciadas. Esto es, si no se dieran en las cosas, éstas dejarían de ser lo que son, no serían determinadas y diferenciadas. Pues algo al perder la esencia deja de ser lo que es (Cfr. *Met.* V 8, 1017b18). Así pues, las nociones universales hacen que las todas las cosas sean esencialmente 'lo mismo', en un sentido; las particulares hacen que éstas sean esencialmente 'algo diverso', en otro. Así pues, se da como 'lo mismo' algo universal —'lo que es' y lo Uno— y como 'lo diverso' algo particular —la forma o esencia—. Pues todas las cosas diferentes son algo que es y algo Uno, así como también su forma específica. Entonces, la diferencia articula 'lo mismo' y 'lo diverso' en una cosa respecto de otra y, asimismo, en cada cosa respecto de las demás. Pues cada cosa es 'lo mismo' en un sentido universal y 'algo diverso' en un sentido particular; por ello, cada cosa, según Aristóteles, es diferente de las demás en cierto sentido y no puramente diversa.

La importancia de que en todas las cosas se dé 'lo que es' y lo Uno esencialmente es ésta: si no hubiese predicados universales, sería imposible determinar la especificidad de las cosas; esto es, sería imposible determinar cuál de sus diferencias es su diferencia específica; es decir, cuál es su forma. Sería imposible pensar la diferencia. Pues de cosas totalmente diversas no es posible una misma ciencia: «correspondería a diversas ciencias estudiarlos si sus distintas nociones no fueran convergentes» (*Met.* IV 2, 1004a23). Así, la ciencia que estudia lo que es primero deberá considerar su objeto de estudio como diferente y no como diverso; es decir, deberá encontrar algo común, esto es, algo que sea 'lo mismo'; un principio o algo que dé unidad o dirección a su estudio. Si las ciencias particulares estudian un género del ser (Cfr. *Met.* IV 2, 1004a6) —porque la unidad de tales ciencias depende de la unidad del género—, la Filosofía Primera debe encargarse de estudiar lo común a todas las cosas; es decir, los predicados universales pues éstos son lo común a todo su objeto de estudio: son, por analogía con las ciencias particulares, el género de su estudio. En efecto, la ontología aristotélica es una «lógica de la verdad»<sup>47</sup>; es decir, un estudio de lo que es primero por relación al conocimiento —la veracidad de las definiciones—. Y lo que es primero por relación a lo que es independiente del conocimiento —la realidad de las esencias—. Así entonces, los universales posibilitan el conocimiento de las cosas particulares o diferencias, en el sentido de que son 'lo mismo'

---

<sup>47</sup> MOLINA C. Óp. cit., p. 275.

en medio de 'lo diverso'. 'Lo mismo' cumple así un papel orientador u ordenador de lo que se presenta como caos o desorden. Por ello, las nociones universales son condición de la diferencia. Son 'lo mismo' que se da entre 'lo diverso'. O dicho de otro modo, las nociones universales son parte esencial de la diferencia.

Ahora bien, la diferencia también se compone de algo particular o específico. Esto es la forma en la que está la esencia que se expresa en la definición. La importancia de lo particular en la diferencia es lo siguiente: puesto que la forma es lo que determina y diferencia cada cosa que participa de 'lo que es' y lo Uno, entonces sin forma no habría ninguna diferencia; se eliminaría 'lo diverso' de las cosas que son las mismas. Todo sería la misma cosa: 'algo que es' y algo que es Uno. Entonces, la forma es el segundo elemento esencial de la diferencia; lo que hace que las cosas que en un sentido son las mismas, porque son 'algo que es' y algo Uno, sean ahora diferentes. Es decir, sean algo que, en un sentido, es 'lo mismo' y, en otro, algo diverso. La forma es lo que propiamente cada cosa es. Con lo que, la diversificación de cada género en una especie que se repite en un número considerable de individuos particulares. Cada cosa se dice que esencialmente es su forma. De ahí que hayamos identificado la diferencia en la forma. Sin embargo, esta forma presupone un universal; supone un sentido más amplio y general de ser: el 'lo que es' universal. En suma, la diferencia se compone de las nociones universales de 'lo que es', lo Uno y la imposibilidad de contradicción ontológica y de las nociones particulares de forma, esencia y definición. La diferencia exige un contenido de universalidad y otro de especificidad; que algo sea 'lo mismo' y algo diverso en cierto sentido.

Aristóteles para pensar la diferencia emprende un camino dialéctico. Primero concibe la diversidad de cosas que se dice que son; los múltiples sentidos en que se dice que algo es. De esta diversidad extrae un principio primero que da unidad a toda ésta. Llega, entonces, a la firme conclusión de que la Entidad es el sentido primero del ser. Y entiende la Entidad como forma. Es decir, como lo específico o particular de cada cosa; en una palabra, su definición. Así pues, va desde lo universal hasta lo que le da unidad a lo universal. De ahí parte desde la unidad del ser —dicho en abstracto— hasta la especificidad de cada ser concreto.

Pues bien, el camino que recorre Aristóteles —desde la diversidad de 'lo que es' hasta la especificidad de la forma— explica, por una parte, el fundamento de las diferencias. Por otra parte, lo hace la concepción de lo Uno por sí como aquello que es simple e indivisible específicamente. En ambos casos, se supone algo necesario: que 'lo que es' específicamente o lo Uno específico *sea*. Quiero decir, que sea y no pueda no ser. En efecto, los análisis aristotélicos dirigidos a examinar los predicados universales de 'lo que

es' y lo Uno sólo pueden realizarse teniendo como fundamento algo igualmente universal y necesario. En Aristóteles, 'lo que es', lo Uno y la imposibilidad de contradicción ontológica son las tres condiciones universales y necesarias que permiten partir desde lo abstracto y universal hasta lo determinado y diferenciado. Así pues, de no ser porque estos tres elementos se dan esencialmente en todas las cosas, no podríamos decir de ninguna de ellas que son diferentes. Es más, no podríamos distinguirlas.

Dentro de estos tres elementos hay algo implícito que lleva a Aristóteles a plantear la diferencia en los términos en que lo hace: la polivocidad del ser y su referencia a un mismo principio; a saber, la Entidad. Pues bien, Aristóteles se da cuenta que decimos que algo es en muchas formas; en efecto, cada categoría representa un modo de ser. Asimismo, es consciente de que las cosas son múltiples y con diversos atributos. Considera, por ejemplo, que no es posible hacer demostraciones en un género con los principios de otro (Cfr. *Anal. Seg.* I 7, 75a38), pasando de un género a otro, dice. Pues cada género se diferencia de los demás no accidentalmente. En cualquier caso, Aristóteles se da cuenta de que las Entidades son muchas y diversas y, asimismo, lo que se dice de ellas también lo es. En pocas palabras, intenta pensar un ser múltiple y diverso. Ahora bien, sabe que no puede conocer la diversidad del ser si no hay un principio rector que lo ordene de alguna manera. De ahí que, comienza a dividir o seccionar la generalidad del ser en géneros. Y, asimismo, dentro de cada género se encuentra con múltiples diferencias. Así que, procede realizando disecciones, encontrando diferencias, hasta lograr encontrar una diferencia de la que no sea posible encontrar otra diferencia esencial; es decir, hasta llegar a la diferencia específica. Ésta, también llamada diferencia última, es la que propiamente determina cada ser. Es decir, es la forma.

En ese orden de ideas, cada cosa que es Una y determinada se conforma de género y diferencia específica; por cierto, los mismos elementos que componen la definición. De ahí que, diferencia específica o especie, forma y definición sean equivalentes en el sentido en que constituyen el ser específico de una Entidad; es decir, hacen que cada cosa sea Una, determinada y diferenciada. Así entonces, en la diferencia se dan elementos universales; 'lo que es', lo Uno y la imposibilidad ontológica de la contradicción, así como también elementos específicos: la forma y la esencia. O dicho en otras palabras, la diferencia se conforma de género y especie; 'lo que es' y forma; y ser Uno universal y ser Uno específico. Es, diríamos en otras palabras, una mediación entre lo universal y lo particular.

Así pues, si lo diferente es la determinación específica de un ser partiendo de su universalidad, entonces tendremos que decir que la diferencia, en Aristóteles, tiene como

punto de partida la consideración del ser diverso; pero como fundamental propósito, la conclusión de que el ser mismo es diferente y no diverso. Y es que, es imposible de otra manera. El ser debe ser él mismo algo diferente y no meramente diverso para que ontológicamente sea posible la diferencia. Pues la diferencia supone que en algún sentido tal cosa sea 'lo mismo' con otra o con otras; a diferencia de 'lo diverso' que no implica ningún punto en común. Por esa razón, la Entidad cumple el papel de ser 'lo mismo' en medio de la diversidad del ser. Y con la Entidad como garantía de unidad en medio de la diversidad, entonces todas las diferencias se dicen en orden a la Entidad. Pues bien, puesto que la Entidad se entiende como forma y la forma es lo que diferencia cada cosa, entonces la diferencia debe decirse en orden a la Entidad.

Ahora bien, ¿de lo anterior qué resulta? Que *el ser se dice de muchas maneras* se convierte en *el ser se dice de diferentes maneras*. Este matiz puede parecer trivial. No lo es. En efecto, considerar que el principio que da unidad a la diversificación del ser es la Entidad es una de las tesis ontológicas más fuertes desarrolladas por el Estagirita. Gracias a este paso son posibles la ciencia, el conocimiento, las diferencias en las cosas y, por tanto, la identidad de cada una de ellas; esto es, la especificidad de cada una. Recorriendo el camino que va desde lo universal hasta lo particular: 'lo que es' se entiende como Entidad, la Entidad se entiende como forma, la forma tiene una doble dirección; como lo ya conocido y universal y como lo independiente del conocimiento particular en cada cosa o, en definitiva, como especie y como esencia. Este camino de reducción ontológica se da en virtud de la consideración del ser como algo diferente y no meramente diverso.

En síntesis, digamos, pues, en qué consiste ser algo determinado y diferenciado: permitir cierto orden dentro del caos, cierta unidad en medio de la multiplicidad. La diferencia es una noción puente que vincula lo Uno con lo múltiple. En la esencia de la diferencia está el poder contener los contrarios sin que haya contradicción. Y, en una palabra, es lo que se predica esencialmente de una cosa cuando se expresa cómo es ésta realmente; es decir, cuando se quiere significar que algo es *por sí*, con cierta independencia de las demás cosas.

Para finalizar, permítasenos una última consideración general sobre la filosofía aristotélica: resaltar aquella cualidad integradora de su pensamiento que busca mediar entre un punto y otro, entre la necesidad y la imposibilidad de que algo sea de tal manera. Pues bien, la diferencia en Aristóteles apunta justamente a eso; es una mediación entre la exigencia de que cada cosa sea Una y la imposibilidad de que cada cosa esté completamente separada de las demás, es una noción integradora en una ontología pluralista.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, Javier. La forma aristotélica y la solución a las aporías del libro beta. En: Eidos, núm. 12 (enero-junio, 2010). pp. 158-200. ISSN 1692-8857.
- ARAOS S, Jaime. Ontología y fenomenología del lenguaje en Aristóteles: una aproximación. En: Colección ITER Vol. 16 Experiencia de la palabra y del silencio (2008). pp. 183-122. ISSN 0718-1329.
- ARISTÓTELES. Acerca del Alma. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1983.
- \_\_\_\_\_ Aristóteles: sobre las ideas. Traducción de Sergio Ariza y Luis Alonso Gerena. En: Ideas y Valores Vol. 45, núm. 102 (diciembre, 1996). pp. 94-103. ISSN 0120-0062.
- \_\_\_\_\_ Aristotle's Metaphysics, ed. ROSS, W. D. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- \_\_\_\_\_ Física. Traducción y notas de Guillermo de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1995.
- \_\_\_\_\_ Metafísica. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1994.
- \_\_\_\_\_ Tratados de lógica (Órganon) I. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmantín. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1982.
- \_\_\_\_\_ Tratados de lógica (Órganon) II. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmantín. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1995.
- AUBENQUE, Pierre. El problema del ser en Aristóteles. Madrid: Taurus Ediciones S. A., 1987.
- BROWN, Lesley. The verb 'to be' in Greek philosophy: some remarks. En: EVERSON, Stephen (Ed.). Language Vol. 3 of Companions to Ancient Thought. Cambridge: University Press, 1994. pp. 212-237.
- CALVO M., Tomás. El principio de no-contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico. En: Méthexis, Vol. I (1988). pp. 53-70. ISSN 0327-0289.
- ŁUKASIEWICZ, Jan. Aristotle on the law of contradiction. En: BARNES, J., SCHOFIELD, M. y SORABJI, R. (Eds). Articles on Aristotle. Vol. 3. Metaphysics. New York: St. Martin's Press, 1979. pp. 50-60.

MOLINA C., Eduardo. El principio de no-contradicción y usos del verbo ser en Aristóteles.  
En: Onomázein, núm. 7 (2002). pp. 259-276. ISSN 0718-5758.

OÑATE ZUBÍA, Teresa. El criticismo aristotélico en el siglo XX: Hacia un cambio de paradigma. En: LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica, Universidad Complutense. Vol. 32 (1998-99). pp. 251-269. ISSN 1575-6866.

\_\_\_\_\_ Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera. Madrid: Editorial Dykinson, S. L., 2001.