

Forma individual o forma individuada

Individual or Individuated Form

ÁNGEL MARTÍNEZ SÁNCHEZ*

Abstract: This paper tries to be a dialogue with the position defended by Gabriele Galluzzo, within the general discussion about whether the forms, in *Metaphysics* book Z, are particular or universal. In particular, we ask if, according to Aristotle, form may be understood as a universal particularized by matter.

Key words: Aristotle, form, particular, universal, *principium individuationis*.

Resumen: Este artículo pretende ser un diálogo con la posición defendida por Gabriele Galluzzo, dentro de la discusión general acerca de si las formas en el libro Z de la *Metafísica* son particulares o universales. En especial, nos preguntamos si es posible entender que la forma es, para Aristóteles, un universal particularizado por la materia.

Palabras clave: Aristóteles, forma, particular, universal, *principium individuationis*.

I. Introducción

Uno de los acontecimientos más resaltables en la filosofía de los últimos cuarenta años ha consistido en la rehabilitación de la cuestión de la esencia, desde los presupuestos del denominado «esencialismo aristotélico». Autores como Wiggins, Putnam, o el propio Kripke, entre otros, dan testimonio de este movimiento en la filosofía contemporánea cuya influencia se extiende hasta nuestros días¹. Como es harto conocido, el esencialismo contemporáneo en sus diferentes formas, se ha centrado en el desarrollo de dos modelos no excluyentes de esencia: por un lado, la esencia entendida como las propiedades necesarias que un individuo no puede dejar de tener sin dejar de ser él mismo, por otro, como propiedad *sortal* o esencia universal de clase. Esta última, elaborada desde el problema general de la referencia de los términos de especies naturales, ha sido puesta en relación con el modelo de esencia defendido por la tradición aristotélica².

Recibido: 07/12/2017. Aceptado: 08/05/2018.

* Universidad Católica San Antonio de Murcia (UCAM). Departamento de Ciencias Humanas. E-mail: amartinez@ucam.edu. Líneas de investigación: Filosofía Antigua; Metafísica.

- 1 Wiggins, D. (1980), *Sameness and substance*, Oxford, Blackwell; Putnam, H. (1975), «The Meaning of Meaning», en Gunderson, K (ed.), *Language, Mind and Knowledge, Studies in the Philosophy of Science*, Mineapolis, University of Minnesota Press, vol. VII; Kripke Saul (1980), *Naming and Necessity*, Harvard, Cambridge; Kripke, Saul (1971), «Identity and necessity», Munitz, M. K. (ed.), *Identity and individuation*, New York, New York University Press, pp. 135-164.
- 2 Cfr. Witt, Charlotte (1989), *Substance and essence in Aristotle: an interpretation of «Metaphysics VII-IX»*, New York, Cornell University Press, pp. 188-189; Charles, David (2005), *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford, Clarendon, cap. II, 11 *et passim.*; entre otros.

No es de extrañar, entonces, que, de forma paralela hayamos asistido al resurgimiento de una *vexata quaestio* del aristotelismo: la cuestión de la particularidad o la universalidad de la forma o esencia. Como ya advirtiera Enrico Berti, esta renovada discusión, que ve sus orígenes en la década de setenta y ochenta tras la publicación tanto de *Notes on book Z of Aristotle's Metaphysics* de Myles Burnyeat (1979) y de *Aristoteles «Metaphysik Z»* de Michael Frede y Günther Patzig (1988), ha ido dirigida a intentar dilucidar cómo debe entenderse la forma, si como algo propio y exclusivo de una substancia individual (como Sócrates), o como algo universal y común a todos los individuos de una misma especie³.

Dentro de esta discusión, tan compleja como heterogénea, deseamos entablar diálogo con una posición en concreto⁴. Gabriele Galluzzo ha defendido recientemente que la forma o esencia ha de ser entendida como un universal particularizado por la materia. El objeto primero de este artículo consiste en un examen de esta interpretación así como su crítica a través de los fragmentos centrales de esta polémica.

- 3 Burnyeat, M. (ed.) (1979), *Notes on book Z of Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Sub-faculty of Philosophy; Frede, M. y Patzig, G. (1988), *Aristoteles 'Metaphysik Z'*, 2 vol., München, C. H. Beck. A partir de ahora citaremos por la edición italiana: Frede, M. y Patzig, G. (2001), *Il libro Z della 'Metafisica' di Aristotele*, Milano, Vita e pensiero, Milano. *Vid.* Berti, E. (2014b), «Il concetto di 'sostanza prima' nel libro Z della Metafisica», en Berti, E. (2014a), *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Milano, Bompiani, pp. 529-530.
- 4 José Antonio García-Lorente [García-Lorente, J. A. (2017), "El estatuto de la forma en el libro Z de la Metafísica", *Anuario Filosófico*, en prensa, pp. 2-3] ha ofrecido una reconstrucción de las diferentes posiciones. Paso a resumirla e introduzco algunas actualizaciones. Por parte de los defensores de las formas particulares podemos distinguir entre: A) los que sostienen que la forma es idéntica a la substancia particular concreta de la que es forma [v.g. Sellars, W. S. (1967), «Aristotle's Metaphysics: An Interpretation» en Sellars, W. S. (ed.), *Philosophical Perspectives: History of Philosophy*, Atascadero, Ridgeview Publishing Company, pp. 73-124; Sellars, W. S. (1967), «Substance and Form in Aristotle», en Sellars, W. S. (ed.), *Philosophical Perspectives: History of Philosophy*, Atascadero, Ridgeview Publishing Company, pp. 125-136.]; B) aquellos que argumentan que las formas particulares incluyen la materia próxima de una substancia sensible pero no su materia remota [v.g. Irwin, T. (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford, Oxford University Press; Whiting, J. (1986) «Form and Individuation in Aristotle», en *History of Philosophy Quarterly*, III, pp. 359-377]; C) los que insisten en que la forma no incluye la materia bajo ningún concepto y, por consiguiente, no puede identificarse con las substancias sensibles. Sin embargo, eso no impide considerar a las formas como particulares [v.g. Frede y Patzig (1988), *op. cit.*; Frede, M. (1987), «Individuals in Aristotle» en Frede, M. (ed.), *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 49-71; Frede, M. (1987), «Substance in Aristotle's Metaphysics», en Frede, M. (ed.), *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1987, pp. 72-80; Witt, Charlotte (1989), *Substance and essence in Aristotle: an interpretation of "Metaphysics VII-IX"*, New York, Cornell University Press; Berti, E. (2014b), *op. cit.*; y el propio García-Lorente, J. A. (2017), *op. cit.*].
- Por parte de los defensores de las formas universales podemos encontrarnos con: A') quienes argumentan que las formas son universales exactamente en el mismo sentido en el que lo son las especies y los géneros [v.g. Loux, M. J. (1979), «Form, Species and Predication in Metaphysics Z, H and Θ », en *Mind*, 88, pp. 1-23; Loux, M. J. (1991), *Primary Ousia. An essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca-London, Cornell University Press; Lewis, F. A. (1991), *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge-New York, Cambridge University Press; Wedin, M. V. (2000), *Aristotle's Theory of Substance*, Oxford, Oxford University Press, pp. 343-404]; y, B') quienes consideran que las formas son universales pero no a la manera de las especies y los géneros [Driscoll, J. (1981), «EIDH in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance», en O'Meara, H. J. (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington, The Catholic University of America Press, pp. 129-159; Code, A. (1984), «The Aporetic Approach to Primary Being in Metaphysics Z», en Pelletier, J., King-Farlow, J. (eds.), *New Essays on Aristotle. Canadian Journal of Philosophy*, suppl. Vol. X, pp. 1-20; Galluzzo, G. (2013), «Universals in Aristotle's Metaphysics», en Chiadonna, R. y Galluzzo, G. (ed.), *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa, Edizioni della normale, pp. 209-253].

II. La aporía: *Met. B*, 6, 1003 a 5-15

Aristóteles cierra el libro de las aporías (*Met. B*, 6, 1003 a 5-15) plateando la aporía decimoquinta. Esto es, si las formas o esencias, entendidas como principios de las substancias, deben ser consideradas como universales o particulares. En primer lugar, algunas aclaraciones terminológicas. El término griego καθόλου (universal) significa literalmente καθ' ὅλου: con respecto a un todo. De este modo, lo que es llamado por Aristóteles «universal» es algo que en virtud de su sola naturaleza es predicable de cualesquiera miembros de una totalidad, siendo él aquello que proporciona la unidad al conjunto. Así: “Lo universal, en efecto, y aquello de lo que se habla en general como de un todo, es universal en el sentido de contener muchas cosas porque se predica de cada una y porque todas son una cosa individualmente, por ejemplo hombre, caballo, dios, porque todos son vivientes”⁵. Por su parte, singular, o individual (καθ' ἑκάστου), suele ser definido por oposición frontal al universal. Si bien, éste es una unidad que puede ser predicada de muchos, aquél no. Por ello, animal es un universal pero Calias no⁶.

Sin embargo, en el anterior pasaje de *Beta* se advierten otro par de conceptos que son referidos recurrentemente a las nociones de lo universal y lo particular. En efecto, lo que es particular se asocia con lo que es «algo determinado» (τόδε τι) y lo universal con lo que constituye un cuál (τοῖόνδε). La expresión τόδε τι viene postulada recurrentemente como una de las notas de la substancia y resulta la caracterización aristotélica de aquello que es separado y primero⁷. Por el contrario, ser «un cuál» (τοῖόνδε) indica algo segundo cuya existencia no es separable ni independiente de las substancias que les sirven de substrato. En definitiva, el universal es entendido como una característica general y, por ende, insuficientemente determinado. Así, este nuevo par de conceptos nos acercan al plano ontológico. Desde esta perspectiva, la primera rama de la aporía cobra un sentido pleno: si alguien se atreve a sostener que el universal es substancia, un mismo individuo (Sócrates) será múltiples substancias (hombre, animal, etc.) cada una de ellas dotada de una existencia determinada y separada.

Sin embargo, la aporía consta de una segunda rama general, suscitada por una cuestión gnoseológica: la ciencia y el conocimiento son universales. Por tanto, si los principios de las substancias son considerados como particulares, ¿cómo pueden ser objeto de conocimiento y ciencia? De este modo, las dos ramas de la aporía confluyen mostrando toda su problemática. Pues, por un lado, la cuestión ontológica de que la substancia debe ser separada y algo determinado soporta la idea de que las formas han de ser particulares, pero, por otro, la cuestión gnoseológica de la universalidad de la ciencia parece exigir una teoría de las formas como universales. En el fondo, la disputa entre las diferentes líneas de interpretación antes mencionadas emerge del intento de conciliar ambas ramas de la aporía.

5 *Met. Δ*, 26, 1023 b 29-32; *Cfr. De inter.* 7, 17 a 38-40.

6 *Vid. De inter.* 7, 17 a 40-41

7 *Vid. Met. Δ*, 8, 1017 b 25; *Z*, 1, 1028 a 12; *Z*, 3, 1029 a 28-29; *H*; 1, 1042 a 29; *Θ*, 7, 1049 a 35; *Λ*, 3, 1070 a 11; *De gen. et corrupt.*, I, 3, 318 b 32.

III. Un problema añadido

Si ya la aporía supone de suyo un problema substantivo, hemos de tener en cuenta que a éste se le añade un problema de carácter exegetico. Aristóteles utiliza una serie de conceptos para referirse, unas veces, a realidades pensadas, otras, para referirse a una realidad *in re*. Este es el caso de términos como τὸ εἶδος y, por extensión, del sintagma τὸ τί ἦν εἶναι. En efecto, el término τὸ εἶδος es usado en el libro Z de la *Metafísica* para indicar un género o una especie, pero también para referirse a la forma o esencia de algo. En el primer sentido, el término τὸ εἶδος denota una existencia abstracta mental y, por tanto, indica algo dotado de universalidad. Este hecho ha afectado, sin lugar a dudas, la manera de interpretar el segundo sentido de τὸ εἶδος. Para muchos, el segundo uso de τὸ εἶδος, entendido como forma, habría de ser interpretado en la misma línea, como algo igualmente universal.

Quizás, esta última tendencia ha sido potenciada por algunos pasajes en los Aristóteles llama τὸ εἶδος a la forma entendida directamente como una forma mental. Un ejemplo claro lo encontramos en *Met. Z*, 7, 1032 b 1-6, justo el pasaje en el que Aristóteles traza explícitamente, y por primera vez, la triple identidad entre «el qué era ser» (τὸ τί ἦν εἶναι), la forma (τὸ εἶδος) y la substancia primera (τὴν πρώτην οὐσίαν). Allí, Aristóteles explica que, cuando algo va a ser producido por acción del arte, aquel que hace las veces de causa eficiente debe tener, *in mente*, la forma de lo que va a producir. Como en todo proceso de cambio, todo ente es generado por otro homónimo que necesariamente ha de preexistirle. Así, por ejemplo, para que este hombre recupere la salud, si no ha de recuperarla espontáneamente sino en virtud del agente eficiente, la salud ha de existir necesariamente en la mente del médico⁸.

Aristóteles entiende aquí la forma como el conocimiento que aquel que posee el arte tiene acerca de aquello que pretende producir, conocimiento que es compartido por todos los que posean la misma ciencia. Evidentemente, encontrándonos en el plano puramente gnoseológico, «forma» significa aquí la forma conocida en un acto de pensamiento (νόησις), no una forma *in re*.

Sin embargo, hay otros lugares en los que Aristóteles usa estas expresiones (τὸ εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι, τὴν πρώτην οὐσίαν) para referirse a algo existente *in re*. Por ejemplo: ««En cuanto» tal tiene que decirse en varios sentidos; un «en cuanto tal», en efecto, es «el qué era ser» de cada cosa (τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω), por ejemplo, Calias es «en cuanto tal» Calias y «el qué era ser» para Calias (Καλλίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλία)⁹». Lo que aquí encontramos es un uso de la predicación *per se* en el que el que «el qué era ser» o esencia se predica de una substancia concreta. Sin duda, para su correcta interpretación diremos que el «καὶ» viene usado en su función hendiádica. Por lo tanto, debemos leer la frase como «Calias es en cuanto tal Calias o, lo que es lo mismo, la esencia de Calias». Lo interesante de este fragmento es que un individuo concreto, Calias, es identificado con su esencia, la cual aparece como predicada de él mismo mediante el uso del dativo. Por tanto, el ejemplo constituye la afirmación de que la esencia/forma es algo propio y exclusivo de un individuo real y concreto, no *in abstracto*. De igual modo, al no introducir en el predicado un término

⁸ Vid. *Met.*, Z, 7, 1032 b 11-14.

⁹ *Met.*, Δ, 18, 1022 a 25-27.

de especie, sino un nombre propio, Aristóteles parece insistir en que hay una esencia para Calias y, por extensión, una diversa para Sócrates¹⁰.

Pero, sin duda, el ejemplo más claro en el que se ve el doble uso de τὸ εἶδος se encuentra en un célebre pasaje de Λ 5. Allí, hablando de los principios y causas de los individuos de una misma especie, podemos leer:

“También para las cosas que están dentro de la misma especie (τῶν ἐν ταὐτῷ εἶδει) son diferentes (ἕτερα), no específicamente (εἶδει), sino porque son diferentes las causas de los individuos (καθ' ἕκαστον): tu materia y tu especie (τὸ εἶδος) y tu causa motriz y la mía, aunque en su enunciado universal sean las mismas (τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταυτά)”¹¹.

Frede y Patzig han resaltado este fragmento por resultar innegable, al menos en lo que respecta al doble uso de τὸ εἶδος¹². La fuerza de su observación radica en que, de no darse este doble uso, Aristóteles se estaría contradiciendo, pues diría algo así: dentro de un mismo «εἶδος» las causas son diversas, pero no en cuanto al mismo «εἶδος», sino que el «εἶδος» de cada uno, el tuyo y el mío es lo que es distinto, por mucho que su enunciado sea común al resto de cosas con el mismo «εἶδος». Forzosamente, si el pasaje ha de ser comprensible, hemos de reconocer que se usa, en primer lugar, el término τὸ εἶδος para referirse a la especie, común a varios objetos, para ser usado inmediatamente en el sentido de la forma propia y única de cada individuo¹³. Pues la forma, como cualquiera de las causas de un objeto es exclusiva de dicho objeto, si bien con respecto a los individuos de la misma especie coinciden desde el punto de vista de la noción.

Teniendo en cuenta esta diversidad de usos, centremos la cuestión. Preguntarse si el εἶδος es particular o universal es preguntarse sobre el estatuto mismo de la forma *in re* de las sustancias materiales sensibles por naturaleza, y no sobre la especie ni sobre las formas mentales que son causa de los productos del arte. Dicho esto, examinemos los pasajes más resaltables de esta polémica.

III. Lo individual frente a lo individuado

Uno de los fragmentos que ha sido interpretado de forma divergente entre los teóricos de las formas universales y los partidarios de las formas como particulares se halla en Z 8. Allí, desarrollando la cuestión de la generación de las sustancias, Aristóteles afirma:

10 No todo el mundo es de la misma opinión. Por ejemplo, Kirwan comenta el pasaje afirmando que encuentra aquí una sorprendente (*surprising*) incongruencia con las propias tesis aristotélicas: “Even if Aristotle is right to cite the name «Callias» itself as such a predicate (a 27), it is surprising that he does not cite «man», which in his opinion gives a true, and at the same time non-trivial, answer to the question «what is it to be Callias?»”, Kirwan, Ch. (2003), *Aristotle, Metaphysics books Γ, Δ and E*, Oxford, Oxford University Press, p. 168.

11 *Met.* Λ, 5, 1071 a 27-29.

12 Frede y Patzig (2001), *op. cit.*, p. 64-65.

13 Además, el texto se ve reforzado por el uso del término «lo otro» (τὸ ἕτερον), o sea, lo que no es idéntico. *Cfr.* *Met.* I, 3, 1054 b 14-16.

“Y el todo [resultante] es tal forma específica (τὸ τοιόνδε εἶδος) en estas carnes y en estos huesos, Calias y Sócrates, que se diversifican por la materia (pues es diversa), pero que son lo mismo por la forma/especie (pues la forma/especie (ταὐτὸ τῷ εἶδει) es indivisible)”¹⁴.

Este célebre pasaje, que ha pasado por ser la enunciación aristotélica de la materia como *principium individuationis*, ha recibido multiplicidad de interpretaciones. Una de ellas es la ofrecida por Gabriele Galluzzo quien sostiene que la verdadera visión aristotélica es aquella que postula que la forma es un universal individuado por la materia. Según esto, Galluzzo comenta el fragmento de Z 8 de la siguiente manera: al afirmarse la indivisibilidad de la forma, e introducirse la materia como elemento diversificador, se quiere decir que, si no considerásemos la materia de Sócrates y Calias, ambos tendrían una y la misma forma¹⁵. Por lo tanto, se ha de concluir, la materia es aquello que hace que la forma se individualice pero, ésta, de suyo (*itself*) y por su propia naturaleza, es universal¹⁶. Nótese que esta tesis es de carácter ontológico. La forma es universal pero, *in re*, es particularizada por la materia.

Lo resaltante de la tesis de Galluzzo es que cuando examinamos sus argumentos con detenimiento descubrimos que, en efecto, se siguen con naturalidad, pero desde una serie de supuestos y definiciones que no se atienen a la literalidad del pensamiento aristotélico. Por un lado, insiste en que una de las notas esenciales de la forma, y que hace necesario que sea entendida como un universal, es que las formas han de ser entidades repetibles. Esto es: “entidades que pueden existir como una y la misma en diferentes particulares: todos los individuos pertenecientes a la misma especie tienen la misma forma, la cual existe como una y la misma en diferentes parcelas de materia”¹⁷. Sin embargo, entre las notas que Aristóteles ofrece de la substancia, la repetitividad brilla por su ausencia¹⁸. En segundo lugar, define universal y particular de un modo unilateral al texto aristotélico: “Una forma es universal si existe como una y la misma en las diferentes parcelas de materia en las que existe y se hace particular por las diversas parcelas de materia en las que existe”¹⁹. Por el contrario, una forma “es primitivamente particular, v.g. si su particularidad no depende de

14 *Met. Z*, 8, 1034 a 5-8.

15 “In the text quoted, Aristotle is just saying that two co-specific individuals, Callias and Socrates, have the same form and differ, i.e. are numerically different, on account of the different pieces of matter in which their forms exists. Thus, form is clearly described as a repeatable entity, something that exists as one and the same in different things, i.e. the different pieces of matter it exists in. And it is the different pieces of matter that make form particular, by making it the form of this or that particular object. Form, in other words, is not primitively particular but is rather made particular by matter. This is just another way of saying that form is in itself universal”, Galluzzo (2013), *op. cit.*, p. 240.

16 Dicho sea de paso, el Aquinate parece argumentar en el mismo sentido: *Vid. Thom. In metaph.*, VII, 7, 1435.

17 Galluzzo (2013), *op. cit.*, p. 109.

18 Es el qué es (τὸ τί ἐστὶ): *Met. Z*, 1, 1028 a 13-15; es algo determinado (τόδε τι): *Met.*, Z, 1, 1028 a 12 y Z, 3, 1029 a 28-29; es separable (χωριστόν): *Met. Z*, 3, 1029 a 27-30; algo primero (πρώτον) en todos los órdenes, en cuanto a la noción (λόγῳ), en cuanto al conocimiento (γνώσει) y en cuanto al tiempo (χρόνῳ): *Met. Z*, 1, 1028 a 31-33; es el sujeto último (ὑποκείμενον): *Met. Z*, 3, 1029 a 1-2; es lo que se predica de un sujeto en cuanto tal (καθ' αὐτό): *Met. Z*, 4, 1029 b, 13-14; constituye el verdadero objeto y referente de la definición (ὄρισμός): *Met.*, Z 12, 1037 b 24-27; coincide con la última diferencia (ἡ τελευταία διαφορά): *Met.*, Z, 12, 1038 a, 28-30; es la forma (εἶδος) y «el que era ser» (τὸ τί ἦν εἶναι) para algo: *Met. Z*, 7, 1032 b 1-2.

19 Galluzzo (2013), *op. cit.*, p. 234.

la substancia de la que es forma o de la materia en la que exista²⁰. Evidentemente, si se define así y se parten de tales supuestos, la silogística nos obliga a concluir: las formas no son particulares ellas mismas, sino en orden a un principio externo, la materia, que las individualiza y es causa de su ser numéricamente distintas. La forma no es, por decirlo de algún modo, particular sin más, sino que el ser particularizada por la materia equivale a decir que la forma es por sí misma universal. Sin lugar a dudas, éstos nos parecen argumentos *ad hoc* para conseguir escapar de la crítica aristotélica en contra de que los universales puedan ser substancia.

Frede y Patzig han propuesto una interpretación bien distinta y, a nuestro entender, más apegada al texto aristotélico. En primer lugar, advierten que el fragmento en cuestión cierra un conjunto de consideraciones introducidas por Aristóteles que concluyen que, en el orden de la generación natural, generante y generado son idénticos en la especie pero numéricamente distintos²¹. Teniendo esto en cuenta, el fragmento debe ser interpretado en una línea semejante: Sócrates y Calias son dos individuos coespecíficos pero numéricamente diversos. Ahora bien, ¿qué es aquello que es aquí numéricamente diverso? Según estos autores, decir que dos objetos de la misma especie se diferencien por la materia, no implica que dichos objetos se diferencien sólo por razón de ella. Por ello, proponen que lo que quiere decir Aristóteles es que la materia es aquello que evidencia la diversidad de los individuos de la misma especie²². Así, de la afirmación de que dos ejemplares de la misma especie se diversifiquen por la materia, no es lícito concluir directamente que la forma sea un universal individuado por la misma²³. Si esta tesis ha de ser defendida no podrá alegarse únicamente este argumento. Ellos, por su parte, refuerzan su interpretación aludiendo al célebre *Met. A*, 5, 1071 a 27-29, donde se dice que cada uno de los individuos de una misma especie poseen no sólo su propia materia sino también su propia forma.

Una vez mencionado, ¿cómo puede un autor como Galuzzo asumir estas líneas de *A* 5? Sencillo: aludiendo a la unidad del σύνολον. Como las formas nunca se dan separadas de la materia, al menos en lo que respecta a las substancias sensibles, lo que encontramos es siempre una forma particular²⁴. Pero, ¿por qué encuentro esta forma particular?: porque ha sido individuada por la materia. Es la materia la que hace que esta forma sea numéricamente una. Pero, si pudiéramos existir despojados de materia, si pudiésemos existir como formas desnudas, tu forma y la mía serían idénticas. En otras palabras, de no haber materia, sólo habría un hombre: el hombre.

Sin embargo, consideramos que, en primer lugar, el argumento anterior resulta erístico. Pues, por un lado se dice que las formas son universales de suyo pero, por otro, se dice que *in re* no encontramos ninguna forma universal. Ante esto cabe preguntar: entonces ¿cómo se

20 *Ibid.*, pp. 234-235.

21 *Cfr. Met.*, Z, 7, 1030 a 24-25.

22 *Vid. Frede y Patzig* (2001), *op. cit.*, pp. 300-301.

23 Este hecho ha marcado el viraje en la concepción del estatuto de la forma y del principio de individuación de muchos autores. Por ejemplo, el propio Enrico Berti en su monumental *Dalla dialettica alla filosofia prima* afirma que la materia como *principium individuationis* implica que la forma es un universal individuado, para años más tarde señalar que lo uno no implica lo otro. *Cfr. Berti, E.* (2014a), *Aristotele. Dalla dialettica*, Milano, Bompiani, p. 479 y Berti, E. (2014b), «Il concetto di 'sostanza prima' nel libro Z della Metafisica», en Berti, E. (2014a), *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Milano, Bompiani, pp. 536-537.

24 Galuzzo (2013), *op. cit.*, pp. 241-242.

puede saber que las formas son universales? En definitiva, se concluye algo que es inconstruible, dejando todo el peso de la argumentación en una situación contrafáctica de dudosa legitimidad: las formas *in re* se dan particularmente, en tanto que individuadas por la materia, pero de no haber materia (de suceder un imposible), entonces esto o aquello²⁵. En segundo lugar, no es cierto que en la cosmovisión aristotélica no existan formas no individuadas por la materia. Así, en *Λ* 8, Aristóteles asume la existencia de, al menos, 47 motores, actos puros libres de materia, numéricamente distintos, más uno, el primer motor, motor de la esfera de las estrellas fijas, del que dice explícitamente lo siguiente:

“Que no hay más que un cielo, es manifiesto. Pues si hubiera más de uno, como sucede con los hombres, el principio relacionado con cada uno sería específicamente uno, pero numéricamente muchos. Ahora bien, las cosas que son muchas en número tienen materia (pues el enunciado de muchos es uno y el mismo); en cambio, la esencia primera no tiene materia, pues es una entelequia. Por consiguiente, el primer motor, que es inmóvil, es uno en enunciado y en número (ἐν ἄρᾳ καὶ λόγῳ καὶ ἄριθμῷ). Y también es uno lo movido siempre y continuamente. Por tanto, uno sólo es el cielo”²⁶.

Este pasaje es digno de mención porque permite ver con claridad cuál es el papel que reserva Aristóteles a la materia como principio de individuación: el de multiplicar los individuos de una especie. Por ello, del hecho de que el primer motor carezca de materia no se desprende que éste sea universal, sino que necesariamente sólo habrá uno. *Mutatis mutandis*, si pudiera darse la forma humana sin materia, no debemos inferir que se trataría de una forma universal, sino que existiría un hombre particularísimo y único, o sea, uno en especie y numéricamente. La misión de la materia como principio de individuación es, en primera instancia, la de la multiplicación, y multiplicar no exige la multiplicación de universales, sino sólo que haya muchos individuos, cuyas formas son individuales. Así, el dios de Aristóteles, no es un universal *in re*, sino un particular de una especie única de la que sólo hay un individuo y, por ende, un cielo único.

Por estas razones, consideramos que la posición defendida por Frede y Patzig cuenta, sin duda, con argumentos más poderosos y encaja con una lectura unitaria de la *Metafísica*, más allá del libro Z. No obstante, creemos que sus argumentos translucen algo que no terminan de expresar con suficiente contundencia. Digámoslo nosotros. En efecto, creemos que la tesis aristotélica no es que haya una forma universal que sea individuada por la materia, sino que la forma es particular e individual y que la materia es aquello que las multiplica, no lo que las hace particulares. También consideramos que, por extensión, la materia, que es particular, es principio de individuación en el sentido gnoseológico del término, o sea, que es aquello que me permite conocer que dos individuos son diversos. Esto es, que la forma de Sócrates sea individual y distinta a la de Calias no tiene por qué ser algo causado por la materia, lo cual es una tesis ontológica. Es lícito pensar que las formas son particulares pero que, dado

25 Quiero agradecer a José Antonio García-Lorente esta observación suscitada en diálogo con el propio Galuzzo en el Congreso Internacional de Tesalónica, celebrado en ocasión del 2400 aniversario de Aristóteles proclamado por la UNESCO.

26 *Met.*, *Λ*, 8, 1074 a 31-38.

que las aprehendemos universalmente, la única manera de conocer que lo son es recurrir a las diferencias causadas por la materia. Por ello, una vez más, que la materia sea el principio de individuación, no implica que sea aquello que causa la individualidad de la forma, sino lo que permite que tengamos noticia de dicha individualidad. Todo esto es coherente con el hecho de que sea la forma la que determina a la materia, que es pura potencialidad, no a la inversa. Por tanto, si encontramos dos organizaciones materiales diversas eso exhibe la individualidad de las formas. Las formas no explican las diferencias entre dos individuos, por ejemplo, que Sócrates sea calvo y Calias pese 80 kg, que uno viva en Atenas y otro viaje a Megara. Aristóteles reserva esta misión a la materia. Pero estas diferencias materiales no son las responsables de que ambos sean dos individuos diversos; eso es algo que se debe a la forma. En este sentido, que la forma sea individual no amenaza la tesis de que la materia sea el principio de individuación.

IV. Universal *in re* o *post rem*

¿Cómo conciliar esto, la posibilidad de que la forma, la substancia primera y la esencia, sea particular, con las otras dos tesis que usualmente los defensores de las formas universales suelen ondear como estandarte? A saber, la afirmación aristotélica de que sólo hay ciencia y definición del universal, así como la idea de que no hay definición de los particulares. En Z 10 Aristóteles nos ofrece otro pasaje polémico en el que las dos tesis están presentes:

“Pero el hombre y el caballo y todo lo que de este modo se aplica a los individuos (καθ'ἕκαστα), pero universalmente (καθόλου δέ), no es una substancia, sino un compuesto de tal concepto y de tal materia considerada como universal; pero, individualmente, de la materia última surge ya Sócrates, y lo mismo en las demás cosas. Así pues, hay partes de la forma (y llamo forma al qué era ser) y del todo compuesto de la forma y la materia misma. Pero partes del enunciado son sólo las de la forma, y el enunciado es del universal (ὁ δὲ λόγος ἐστὶ τοῦ καθόλου). Pues el qué era ser del círculo y el círculo, y el qué era ser del alma y el alma, son lo mismo²⁷.

Sin duda, parece evidente la posible importancia de un fragmento así para aquel que defiende la universalidad de la forma. En efecto, si la definición es del universal y la forma es el objeto de la definición, la forma es necesariamente universal. De modo que, el hombre en general o el caballo en general consisten en una forma y una materia consideradas universalmente pero el hombre o el caballo particulares consisten en la misma forma universal particularizada por sus respectivas materias²⁸. A este respecto, tanto Frede y Patzig como el propio Galluzzo, han advertido que esta línea argumentativa no es aceptable, pues aquello en lo que Aristóteles pretende incidir es en que nuestro entendimiento conoce abstractiva y universalmente. Por ello, no es que nuestro conocimiento tenga como objeto un universal, sino que conoce las formas, sean particulares o universales, universalmente²⁹.

27 Met. Z 10, 1035 b, 27-1036 a 1.

28 Vid. Burnyeat, M. (ed.) (1979), *Notes on book Z of Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Sub-faculty of Philosophy, p. 84.

29 Vid. Frede y Patzig (2001), *op. cit.*, p. 70 y Galluzzo (2013), *op. cit.* pp. 237-238.

Desde nuestro punto de vista, el autor que mejor ha examinado esta cuestión, articulándola de forma precisa y exhaustiva ha sido A. C. Lloyd en *Form and universal in Aristotle*. Allí, Lloyd indica que los que abogan por la universalidad de las formas han considerado que Aristóteles, al enfrentarse al platonismo, ha sustituido una teoría de los universales *ante rem* por una teoría de los universales *in re*. Esta teoría implicaría que existe una naturaleza común, la forma o esencia, que es compartida por todos los miembros de una misma especie. Por el contrario, Lloyd ha mostrado que, desde una genuina perspectiva aristotélica, sólo hay un sentido en el que los universales pueden ser considerados formas: como conceptos, pues los conceptos son formas, pero formas generalizadas tras ser abstraídas por el intelecto. Así, argumentará que su posición puede ser entendida como una que defiende que “las formas son particulares, o como la tesis de que podemos hablar de las formas tal y como existen (cuando son particulares) o tal y como son pensadas (cuando son universales). Entendido de este modo no sería equivocado decir que Aristóteles sostiene una teoría *post rem* de los universales y una teoría de las formas *in re*”³⁰. En otras palabras, que la forma no es un universal *in re*, existente en Sócrates y en Calias, sino que aquello que es universal es el predicado «hombre», que se predica con verdad del uno y del otro en el mismo sentido. Pero este universal, que no es otra cosa que la especie, sólo existe *in mente*, como una forma mental fruto de la generalización de una forma o formas particulares. Dado que este esquema precisa de la existencia previa de dichas formas *in re*, el universal es algo que existe *post rem*.

Finalmente, desde esta perspectiva se entiende con claridad otro fragmento clave pero problemático para los partidarios de las formas universales. En *Met. Z*, 11, 1037 a 5-10, y plena disquisición acerca de qué partes de la substancia deban o no estar presentes en la definición, Aristóteles indica cuál es la forma del hombre *in abstracto* e *in re*. Cuando consideramos al hombre mental y universalmente, diremos que su substancia primera (οὐσία ἢ πρότυπη) es el alma universalmente considerada, la materia es el cuerpo universalmente considerado, y el hombre, como un todo, es el compuesto de alma y cuerpo universalmente considerados. Pero acto seguido, explota la tesis según la cual lo que puede ser dicho universalmente hablando puede ser dicho del particular en el que la consideración universal encuentra fundamento. De este modo, la substancia primera de Sócrates es «esta alma» (ἡ ψυχὴ ἥδε) particular y concreta, su materia «este cuerpo» concreto (τὸ σῶμα τὸδε) y, Sócrates mismo, esta alma y este cuerpo particulares. Una vez más, encontramos a Aristóteles trabajando con el doble uso de los términos. En un primer momento, la forma (como substancia primera) es usada para denotar la especie, una forma *in abstracto*, que es algo compartido y predicable de Sócrates y Corisco. En segundo término, viene referida como una existencia extramental, única y propia de cada individuo. Ésta es una

30 Lloyd, A. C. (1981), *Form and universal in Aristotle*, Cambridge, Francis Cairns, p. 3. No obstante, merece la pena señalar que la tríada terminológica *universale ante rem*, *universale in re* y *universale post rem*, fue ya acuñada por San Alberto Magno como receptor de la tradición platónico-aristotélica durante la querrela medieval de los universales: Alb. *Physica* I, tr. 1, c. 6; *Super Phorphyrium de quinque unibersalibus*, tr. 1, c. 3; *De intellectu et intelligibili*, I, tr. 2, c. 1-2; *Metaphysica*, V, tr. 6, c. 5-7; *et. passim*. Vid. Noone, T., «Albert and the triplex Universale», en Resnick, I. M. (2013), *A Companion to Albert the Great*, Leiden-Boston, Brill, pp. 619-626; Libera, Alain de (2014), *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moten Âge*, ed. Revue et augmentée, Paris, Points, pp. 313-335.

forma particular *in re*, aquella un universal *post rem cum fundamento in re*. Consideramos que este fragmento, a la luz de todo lo dicho, debe forzarnos a admitir que la genuina posición aristotélica es que el individuo concreto es un compuesto de una forma y una materia particulares.

Por último, ¿por qué no es posible definir el individuo concreto? Aristóteles dedica gran parte del Z 15 a explicar que dado que las sustancias compuestas incluyen la materia, que es de suyo indeterminada, incognoscible, causa de contingencia y de multiplicación, sólo son objeto de conocimiento sensible³¹. Sin embargo, los universales son permanentes y determinados y, por ende, objeto de conocimiento:

“Por eso tampoco es posible definir ni demostrar las sustancias sensibles singulares, porque tienen materia, cuya naturaleza es tal que pueden existir y no existir; por eso todas las que entre ellas son singulares, son corruptibles. Por consiguiente, si la demostración tiene por objeto las cosas necesarias, y si la definición es un procedimiento científico, y si, así como no es posible que la ciencia sea unas veces ciencia y otras ignorancia (sino que en tal caso se tratará de una opinión), tampoco es posible que haya demostración ni definición de lo que puede ser de otro modo (sino que se tratará de una opinión), es evidente que no puede haber definición ni demostración de las cosas singulares sensibles”³².

De tal modo que, si el aspecto material del compuesto de materia y forma es incognoscible, parece que el σύνολον, que es el particular sensible, no pueda ser un objeto satisfactorio de definición. Por tanto, Aristóteles exige que aquello que sea objeto de definición y conocimiento ha de ser algo estable, cognoscible y ha de proporcionar un principio de unidad epistémica. Nada particular parece acomodarse a ninguno de estos tres requisitos. Sin embargo, el universal sí, y por ello se dice que la forma debe ser también universal.

Por nuestra parte, y a la luz de lo dicho anteriormente, consideramos que los argumentos desarrollados en Z 15 no deben ser interpretados como la tesis de que las sustancias materiales sensibles no son definibles, sino como la tesis de que no son definibles en su individualidad, o sea, en cuanto individuos. De no ser así, creemos que un pasaje como *Met.*, Z, 11, 1037 a 24-30 no puede ser interpretado correctamente. En efecto, lo que allí se afirma es que, el enunciado que significa el «qué era ser» de cada uno, no incluye sus partes materiales, pues el compuesto sólo es definible en virtud de su sustancia primera, su forma inmanente. Por tanto, la sustancia primera no consiste en la composición de una forma con su substrato, sino en la sola forma. Ahora bien, la forma de la que aquí se habla no es una forma separada cuya existencia sea independiente de la materia, sino que la forma es forma inmanente y, por ello, forma de una materia. Por tanto, si la forma es aquello que proporciona la determinación y la definibilidad a las sustancias materiales, lo que se indica es que hay un sentido en el que los compuestos son definibles. Si bien,

31 La materia como algo indeterminado (ἀόριστον), *vid. Met. Z*, 11, 1037 a 27; como incognoscible en cuanto tal (ἀγνωστος καθ' αὐτήν), *vid. Met. Z*, 10, 1036 a 9; como causa de contingencia, *vid. Met. Z* 15, 1039 b 27-31; como causa de multiplicación, que hace que los individuos sean potencialmente infinitos, *vid. Met. B*, 4, 999 a 26-29.

32 *Vid. Met.*, Z, 15, 1039 b 27-1040 a 2.

al mismo tiempo, dado que las definiciones no han de incluir la materia, se sigue que los compuestos son definibles no en su individualidad sino en su especificidad, aprehendida mental y universalmente. La razón es que, si pretendiéramos definir las substancias en su individualidad la ciencia sería imposible, pues los particulares son infinitos, infinitas sus diferencias y sus biografías³³.

Por tanto, parece que la cuestión no es: si hay ciencia y los compuestos no son definibles la forma es universal, sino que, dado que hay individuos, cuya substancia primera es una forma particular, puede haber ciencia, pues ciertamente conocemos universal y específicamente la formalidad de las cosas. De este modo, no encontramos ningún argumento que nos obligue a pensar que la forma y la esencia para Aristóteles sea ni un universal *in re* ni un universal particularizado. Antes bien, creemos que la verdadera posición del Estagirita es la de mostrar que la forma y la esencia es algo propio y exclusivo de cada substancia, si bien nuestro conocimiento no pueda aprehenderla en su individualidad.

V. Conclusiones

Si bien la cuestión de la particularidad o la universalidad de las formas es una cuestión que involucra decenas de textos aristotélicos, creemos, desde nuestro diálogo con Galluzzo, que hay razones suficientes para sostener las siguientes tesis:

1) Que, para Aristóteles, el «qué era ser» y la forma es particular y, por tanto, única y exclusiva de cada substancia. De este modo, cada individuo (Sócrates, Calias, etc.) posee su propia forma como numéricamente diversas.

2) Que defender una teoría de las formas individuales no es lo mismo que defender una teoría de las formas universales individuadas, a la manera de Galluzzo. De este modo, hemos mostrado cómo afirmar que las formas o esencias sean particulares es una tesis independiente y no contradictoria con la visión de la materia como *principium individuationis*. En efecto, la materia es aquello que causa la multiplicación de los individuos, así como lo que evidencia la multiplicidad de los mismos, pero nunca lo que hace que las formas sean particulares.

3) De igual modo, hemos argumentado que la visión aristotélica acerca de las formas como universales es la de ser formas mentales y, por ende, formas *post rem cum fundamento in re*.

4) Por último, dado que las formas particulares pertenecen a cada individuo, son definibles en la medida en que son específicamente idénticas al resto de los individuos de la misma especie. Esta identidad específica es lo que nuestra mente aprehende posibilitando el discurso universal de la ciencia.

Si todo esto es cierto, consideramos que pretender poner en relación la teoría de la forma aristotélica con la esencia universal de clase, defendida por los esencialistas contemporáneos, debe ser revisada. En efecto, sostener, por ejemplo, que la naturaleza esencial del agua es ser H₂O como una propiedad *in re*, presente en todos los ejemplares de la misma especie es sostener, a los ojos del aristotelismo, la existencia *in re* de las especies y, por tanto, de universales. Creemos que esta tesis, pueda o no ser sostenida, es más cercana a un nuevo tipo de platonismo que de aristotelismo.

33 Cfr. Berti (2014b), *op. cit.* p. 542.

- Magnus, Albertus (1951), *Opera Omnia*, ad fidem codicum manuseriptorum adenda apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense, Mosasterii Westfalorum.
- Migliori, M. (coord.), *Aristotele. Organon: Categorie; De Interpretatione; Analitici Prime; Analitici Secundi; Confutazioni Sofistiche*, Milano, Mompiani.
- Noone, T., «Albert and the triplex Universale», en Resnick, I. M. (2013), *A Companion to Albert the Great*, Leiden-Boston, Brill, pp. 619-626;
- Putnam, H. (1975), «The Meaning of Meaning», en Gunderson, K (ed.), *Language, Mind and Knowledge, Studies in the Philosophy of Science*, Mineapolis, University of Minnesota Press, vol. VII.
- Sellars, W. S. (1967), «Aristotle's Metaphysics: An Interpretation» en Sellars, W. S. (ed.), *Philosophical Perspectives: History of Philosophy*, Atascadero, Ridgeview Publishing Company, pp. 73-124.
- Sellars, W. S. (1967'), «Substance and Form in Aristotle», en Sellars, W. S. (ed.), *Philosophical Perspectives: History of Philosophy*, Atascadero, Ridgeview Publishing Company, pp. 125-136.
- Wedin, M. V. (2000), *Aristotle's Theory of Substance*, Oxford, Oxford University Press, pp. 343-404.
- Whiting, J. (1986) «Form and Individuation in Aristotle», en *History of Philosophy Quarterly*, III, pp. 359-377.
- Wiggins, D. (1980), *Sameness and substance*, Oxford, Blackwell.
- Williams, C. J. F. (2002), *Aristotle's De Generatione et corruptione*, Oxford, Clarendon Press.
- Witt, Ch. (1989), *Substance and essence in Aristotle: an interpretation of "Metaphysics VII-IX"*, New York, Cornell University Press.