



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

Maestría en Filosofía

La unidad lógico-ontológica de las categorías de Aristóteles

Tesis para obtener el grado de:

Maestría en Filosofía

Presenta:

Lic. Griselda Luna Jiménez

Directora de Tesis:

Dra. Lydia Deni Gamboa López

Asesores de Tesis:

Dra. Elizabeth Mares Manrique

Dr. Juan Manuel Campos Benítez

Noviembre 2022

A mis padres, MERCEDES y SALVADOR

A mis mascotas, OTTO, STEPHEN, ARENITA, MANCHAS y ARENITO

A mis amigos, MARCOS, NICÓLAS, DANIEL y OMAR

con agradecimiento... por hacer más sencillo estudiar la maestría en una pandemia.

Agradezco a mis profesores de la maestría por todo lo que me enseñaron. Al Dr. Jesús Araiza por los consejos para desarrollar esta investigación. De manera especial, agradezco a mi directora de tesis, Dra. Deni Gamboa, y a mis asesores, Dra. Elizabeth Mares y Dr. Juan Campos, por guiarme durante mi investigación.

Índice

Introducción	6
Capítulo I: Antecedentes	12
1.1 Unidad y multiplicidad	17
a) Parménides	17
b) Platón	26
Capítulo II: Aristóteles. El ὄν se dice en múltiples sentidos	37
2.1 Las cuatro significaciones del ὄν	38
2.2 Unidad del ὄν desde la unidad y la pluralidad lingüística	51
a) Homonimia	52
b) Sinonimia	55
Capítulo III: Analogía y πρὸς ἕν	64
3.1 Analogía	69
3.2 Πρὸς ἕν	73
3.3 Ὅν como análogo	82
3.4 Ὅν como πρὸς ἕν	87
Conclusiones	96
Bibliografía	106

Introducción

En esta investigación tenemos como objetivo mostrar que de los tres tipos de relaciones¹ planteados por Aristóteles en *Ética Nicomacáquea*, el *πρὸς ἕν* es la relación que posiblemente responde a la pregunta que el mismo Aristóteles presenta, a saber, en qué sentido se predica de varias cosas un mismo término. Sin embargo, Aristóteles deja abierta esta cuestión. Resulta indispensable para nosotros buscar tal respuesta porque al ubicarla tendremos claridad de qué es aquello que le permite al *ὄν* tener múltiples significados, entre ellos las categorías, concepto fundamental en nuestro trabajo. Nuestra deducción estará determinada por dos motivos principales: 1) Aristóteles sin titubeos argumenta en el *libro Γ* de la *Metafísica* que el *ὄν* se dice en muchos sentidos, pero en *relación con una sola cosa* (*πρὸς ἕν*) y 2) para ilustrar lo anterior Aristóteles, después de la substancia o *οὐσία*, enumera las diversas categorías del *ὄν*.

El camino que seguiremos para alcanzar nuestro objetivo tiene como eje central cuatro conceptos aristotélicos que nos resultan fundamentales: *ὄν*, categorías, *πρὸς ἕν* y analogía, entre otros, como homonimia y analogía, e incluso el concepto de *εἶδος* desde el pensamiento platónico. No obstante, aunque estos conceptos son de suma importancia para los propósitos que nos hemos planteado en esta indagación, pondremos especial atención en un concepto: el de las categorías aristotélicas, las cuales han sido de gran interés a lo largo de la historia de la filosofía y que para nosotros serán el concepto que nos permita guiar nuestra investigación de principio a fin al estar estrechamente ligado con otros conceptos clave, como lo son el *ὄν* y el *πρὸς ἕν*, principalmente.

¹Procedencia única (*τῷ ἀφ' ἐνὸς εἶναι*), relación a un término único (*πρὸς ἕν ἅπαντα συντελεῖν*) y analogía (*κατ' ἀναλογίαν*).

Desde estas primeras líneas resulta evidente que Aristóteles será el filósofo principal de nuestra investigación. Sin embargo, esto no quiere decir que únicamente nos centraremos en lo que él señala, pues será necesario tener en cuenta a quienes lo antecedieron, concretamente Parménides y Platón, y a algunos de sus intérpretes porque parece ser la manera más adecuada de tener una perspectiva más amplia de lo que nuestro filósofo nos ha transmitido.

Respecto a las categorías, Aristóteles aborda este concepto, como muchos otros, en más de un *tratado*, entre ellos los *Tópicos*, las *Categorías* y la *Metafísica*. Por lo anterior, trataremos de retomar los pasajes que creamos convenientes para poder desarrollar nuestra investigación, conservando lo que creamos pertinente para comprender lo que son las categorías para el filósofo de Estagira. Específicamente, buscamos presentar la lista más completa de las categorías y las características más importantes, al menos para nosotros, de lo que ellas son y su relación con el $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$, pues creemos que en ello encontraremos algunas respuestas a las preguntas que nos hemos planteado y que son totalmente necesarias para nosotros y que van a surgir según vayamos desarrollando nuestro escrito.

En cuanto a los otros tres conceptos ($\acute{\omicron}\nu$, $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ y analogía), que al igual que las categorías Aristóteles los expone en más de una ocasión, en un primer momento, retomaremos lo escrito por nuestro filósofo sobre el $\acute{\omicron}\nu$ en el *libro A* de la *Metafísica* porque creemos encontrar sus cuatro significaciones (como accidente, en las categorías, como verdadero y falso y como acto y potencia) de manera sintética y concreta. Respecto al $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$, que podemos traducir como referencia a uno, nos centraremos principalmente en los pasajes de los *libros G* y *Z* de la *Metafísica*, sin perder de vista otros pasajes que señala

Hermann Bonitz en su *Index Aristotelicus*². Por último, cuando centremos nuestra atención en la analogía, nos dirigiremos a dos de sus *tratados*, la *Poética* y la *Ética Nicomáquea*, ya que consideremos que en algunos pasajes de estos textos podemos encontrar lo más fundamental para comprender lo que estamos buscando sobre lo que es la analogía para Aristóteles.

Es fundamental para nuestra investigación que comprendamos estos cuatro conceptos porque en la medida en que tengamos claridad de cada uno de ellos, e incluso en conjunto, estaremos en una mejor posición para entender e interpretar la postura aristotélica y la de sus intérpretes contemporáneos. Al respecto diremos que, nos interesa tener una lectura y comprensión propia de los conceptos de Aristóteles con la finalidad de tener un mejor acercamiento a los argumentos de sus intérpretes y así poder argumentar con quien o quienes coincidimos. En consecuencia, podremos llegar de mejor manera a nuestras propias conclusiones. Dicho esto, queremos señalar que los autores secundarios o intérpretes de nuestro interés, principalmente, son Pierre Aubenque³ y Jesús García⁴. Los elegimos a ellos porque consideramos que tienen diversas opiniones del tema que nos incumbe en esta investigación, creemos encontrar en ellos una lectura cercana a Aristóteles que nos ayuda a dilucidar nuestras propias dudas y tienen argumentos sobre el tema lo suficientemente sólidos para poner en duda lo que para nosotros aparentemente tenía total claridad.

Pues bien, para comprender de mejor manera el tema de nuestra investigación, que es la unidad de las categorías y el estrecho vínculo que tienen con el *ὄν* y el *πρὸς ἕν* en Aristóteles, dividimos nuestra investigación en tres capítulos. En el primero de ellos,

² Bonitz, H., *Index Aristotelicus*. Graz: Akademische Druck, 1951.

³ Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Escolar y Mayo, 2008.

⁴ García, J., *La analogía del ente en Aristóteles* en *Anales de la filosofía* 2, 2008, pp. 61-73.

abordaremos los planteamientos sobre el ser en el *Poema* de Parménides y sobre el εἶδος, principalmente, en el *Parménides* de Platón. Con miras a que estos dos conceptos nos permitan tener fundamentos más sólidos respecto a la unidad y a la multiplicidad. Sumado a ello, rescataremos algunos de los planteamientos aristotélicos del *libro A* de la *Metafísica* respecto a Parménides y Platón; con el objetivo de ubicar desde dónde Aristóteles está realizando su argumentación y qué es lo que nuestro autor retoma de estos dos filósofos que lo antecedieron.

Enseguida, en el segundo capítulo analizaremos los significados múltiples del ὄν en Aristóteles, que como ya señalamos anteriormente son cuatro: como accidente, en las categorías, como verdadero y falso y, finalmente, como acto y potencia. De esta manera, podremos acercarnos lo antes posible al problema de la unidad y la multiplicidad en la argumentación aristotélica, así como a dos de los conceptos que mencionamos líneas atrás como fundamentales para esta investigación: ὄν y categorías. Igualmente, en este segundo capítulo, nos daremos a la tarea de abordar dos conceptos que nos permitirán conocer más sobre la unidad del ὄν desde la unidad y la pluralidad lingüística en Aristóteles, nos referimos a la homonimia y a la sinonimia, que son expuestas por el estagirita en las primeras líneas de las *Categorías*.

Mientras tanto, en el tercer capítulo de nuestra investigación, expondremos el πρὸς ἓν y la analogía, esto, teniendo en cuenta que necesitamos averiguar qué es lo que le permite al ὄν su multiplicidad sin perder la unidad. Tener claridad de lo que estos dos conceptos, nos posibilitará que en los dos últimos apartados de este capítulo podamos poseer los argumentos necesarios sobre si, dentro del pensamiento aristotélico, el ὄν es un πρὸς ἓν, un análogo o si es algo más, como un homónimo, un sinónimo, etcétera. Dicha claridad es totalmente

indispensable para nosotros porque es aquello que nos permitirá tener una postura propia para acercarnos de mejor manera a los argumentos de dos de sus intérpretes, Pierre Aubenque y Jesús García. Lo anterior es de gran importancia para nosotros, pues consideramos que antes de recurrir a las fuentes secundarias debemos dirigir nuestra atención a las fuentes primarias para tener nuestros propios argumentos. De esta manera podremos atestiguar con qué autores coinciden nuestras conclusiones y con quiénes no; y probablemente así hacer modificaciones a nuestros comentarios finales o mantenernos en nuestras propias consideraciones, pero teniendo una perspectiva más amplia.

Ahora bien, una vez que tengamos claridad de lo que son, y el uso que les da Aristóteles, tanto a la analogía como al $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\acute{\nu}$, así como a los otros conceptos a los que hemos aludido hasta ahora y que explicaremos en el capítulo segundo, podremos exponer la postura que hace referencia a que el $\delta\acute{\nu}$ es análogo, así como a la que señala que en realidad es un $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\acute{\nu}$. Y aunque no nos detendremos a abordar en su totalidad ambas posturas, pues resultaría una labor muy extensa y que sale de nuestros propósitos, sí trataremos de retomar los argumentos esenciales de ellas. Y con todo lo que habremos transitado podremos ubicarnos en una de las dos posturas gracias a nuestra propia lectura de lo que Aristóteles nos ha transmitido.

Antes de continuar con nuestra introducción, creemos que ya desde este momento es apropiado puntualizar que nuestra postura estará completamente apegada a dos conceptos, $\delta\acute{\nu}$ y categorías. Lo hemos establecido de tal manera porque creemos que a partir de la unidad y la multiplicidad que les es propia a ambos conceptos podemos encontrar nuestra propia respuesta a lo que nos hemos propuesto aquí. Lo cual no omite que, de alguna otra manera, e incluso por medio de otros conceptos, se pueda llegar a conclusiones similares o a algunas

otras distintas a las nuestras. Hecha esta breve salvedad para nosotros y para nuestra investigación continuemos con nuestro texto.

Consideramos que el organizar nuestra investigación de la manera en la que la hemos presentado aquí nos permitirá construir el hilo argumentativo, lo suficientemente claro y breve para llegar a nuestros comentarios finales. Además, consideramos que la estructura de nuestra investigación nos permitirá sustentar nuestra postura de que en el pensamiento aristotélico el *ὄν* puede poseer al mismo tiempo multiplicidad y unidad gracias al *πρὸς ἓν*; y que ello está estrechamente vinculado, a su vez, con la multiplicidad y unidad de las categorías y, por tanto, consideramos que el *ὄν* es un *πρὸς ἓν*.

Lo anterior, lo trataremos de fundamentar de la mejor manera siguiendo a algunos intérpretes de Aristóteles, pero principalmente en aquellas ocasiones en las que él nos dice, por ejemplo, “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 (*τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως*)”⁵. No obstante, el desarrollo y la conclusión de nuestra postura tendrá que esperar un momento, pues tenemos un camino arduo y extenso que recorrer previamente.

⁵ Texto en castellano:

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1994.

Texto en griego:

Aristóteles, *Metafísica de Aristóteles: edición trilingüe* por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998.

Capítulo I: Antecedentes

En nuestro primer capítulo, nos daremos a la tarea de abordar los argumentos acerca del ser en el *Poema* de Parménides y el εἶδος de Platón en el *Parménides*. Esto porque creemos que en dichos conceptos podemos encontrar algunos fundamentos respecto a la unidad y a la multiplicidad. Además, como uno de nuestros objetivos es esbozar desde dónde Aristóteles está realizando su argumentación sobre la unidad y la multiplicidad y, especialmente, queremos percatarnos si hay algo que nuestro autor retoma de estos dos filósofos, traeremos algunos argumentos aristotélicos del *libro A* de la *Metafísica* para tener una idea breve, pero clara, de su punto de partida.

Elegimos incluir en nuestra investigación a Parménides y a Platón porque, a pesar de las complicaciones propias de la manera en que ha llegado a nosotros su pensamiento, sus planteamientos tuvieron gran relevancia en lo escrito por Aristóteles acerca de la sabiduría, e incluso de las causas, como podremos percatarnos, más adelante, al introducirnos en el *libro A* de la *Metafísica*. Además, los argumentos parmenídeos y platónicos no solamente tuvieron un gran impacto en Aristóteles sino, también, en el surgimiento de aquel pensamiento que se pregunta por *lo que es*.

En relación con esto, desde las primeras páginas de su *Introducción a la metafísica*⁶, Jean Grondin nos dice que Parménides tautológicamente señala que el ser es mientras que el no-ser no es. Además, hasta donde tenemos registro, fue con Parménides donde apareció por primera vez el pensamiento del ser. Mientras tanto, Platón fue el primero en llamar

⁶ Grondin, J., *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Herder, 2006.

philosophia al pensamiento del ser permanente y fundamental. Pero de esto se hablará con mayor detalle en los dos primeros apartados de este capítulo.

Nuestro primer capítulo está dividido en dos apartados, en el primero de ellos nos adentraremos en algunos puntos centrales del *Poema* de Parménides respecto a las características del ser. Mientras que, en el tercer apartado, trataremos de localizar algunos fragmentos del *Parménides* de Platón que nos permitan dilucidar, de manera concreta, el concepto de εἶδος (Idea o Forma) y el problema de la unidad y la multiplicidad que plantea el fundador de la Academia.

Organizar de esta manera nuestro primer capítulo, nos permitirá ir edificando el camino para desarrollar el objetivo de nuestro segundo capítulo; en el cual vamos a abordar los significados múltiples del ὄν aristotélico, la homonimia y la sinonimia. Cuestión que, al menos para nosotros, no puede ser desarrollada sin antes atestiguar cada uno de los puntos que desarrollaremos en nuestro primer capítulo.

Deseamos subrayar que nuestra investigación al tener como eje central el pensamiento aristotélico constantemente nos remitiremos al *libro A* de la *Metafísica*; pues consideramos ineludible, además de ir a las fuentes primarias –Parménides y Platón– y las secundarias, tener presente los argumentos aristotélicos respecto a quienes lo antecedieron y a la ciencia que estudia *lo que es*. Lo anterior se da porque Aristóteles analiza y crítica a quienes lo antecedieron desde su propia concepción de la sabiduría para, posteriormente, formular su propia argumentación y propuesta. Por lo tanto, dejar fuera ya sea a las fuentes primarias o lo dicho por Aristóteles, creemos podría privarnos de ver el problema desde una perspectiva más completa.

Teniendo en cuenta lo anterior, y antes de pasar a nuestro primer apartado, tomémosnos unas cuantas líneas para revisar lo dicho por Aristóteles sobre las características de la sabiduría; con la finalidad de comenzar a comprender la búsqueda de nuestro filósofo. Y, a la par, vayamos esbozando los planteamientos que estarán presentes a lo largo del trabajo que nos hemos propuesto desarrollar.

Pues bien, como es sabido es en los dos primeros capítulos del *libro A* de la *Metafísica* donde Aristóteles expone claramente lo que para él es la *σοφία* o sabiduría, que en resumidas cuentas será *ἐπιστήμη*⁷. Este *libro*, que llegó a nosotros mediante las ediciones alejandrinas del siglo I a. C.⁸, se cree encabeza la denominada *Metafísica* por tres motivos: 1) debe ser contemporánea al *περί φιλοσοφίας*, 2) el libro finaliza con el examen crítico al platonismo y 3) porque permite atrapar el sentido mismo de la filosofía. Es por este tercer motivo, principalmente, por el que a nosotros nos interesa abordar algunas de sus líneas.

Ha sido citado en múltiples ocasiones a lo largo de los siglos, que el *libro A* comienza con la ya famosa sentencia *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει [...]*⁹; que suele ser traducida como todos los hombres desean saber por naturaleza. En las líneas siguientes Aristóteles señala que, aunque todos los sentidos son amados, el sentido más importante es el de la vista, pues lo preferimos incluso cuando no queremos hacer nada, además de ser este el sentido que nos hace conocer más; cuestión que puede ser verificada en nuestro día a día con gran facilidad. Aristóteles agregará que las percepciones sensibles son algo innato por naturaleza en los animales y a partir de ella en algunos se genera la memoria, sin embargo, esto no se da en todos los animales. Por este motivo, nuestro filósofo añade que quienes

⁷ ἐπιστήμη: Ciencia; arte; saber; habilidad; ingenio. Conocimientos científicos. Aplicación; estudio.

⁸ Ricoeur, P., *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*. México D.F.: Siglo XXI, 2013.

⁹ 980^a 21 ss.

poseen memoria serán más inteligentes y capaces de aprender que quienes no poseen esta facultad¹⁰.

En cuanto a un siguiente nivel, por nombrarlo de alguna manera, que es el de la *ἐμπειρία* o experiencia¹¹, Aristóteles señala que esta, al igual que el aprendizaje, se genera en el ser humano a partir de la memoria¹², ya que a partir de los recuerdos que forman las vivencias de una misma acción se genera en nosotros una experiencia única. Así, por ejemplo, cuando nosotros aprendemos a realizar acciones como andar en bicicleta, la repetición de una misma acción, que en este caso es montar una bicicleta, pedalear y conservar el equilibrio, tarde o temprano nos permitirá alcanzar nuestro objetivo; incluso puede darse el caso de que no lo hallamos planeado, como aprendernos la letra de alguna canción o las líneas de alguno de nuestros libros favoritos.

Con todo, Aristóteles aclara que, aunque la experiencia parece ser semejante a la ciencia y al arte, en realidad tanto la ciencia como el arte son el resultado de la experiencia. Es por ello que los colocamos más alto que a la experiencia y, en consecuencia, consideramos más sabios a quienes comprenden su arte que a quienes tienen experiencia. La razón de esto Aristóteles nos la brinda en 981a 30: conocen el porqué, es decir, la causa. De ahí que su finalidad en los siguientes capítulos del *libro A* sea mostrar que quienes lo antecedieron opinaban que la sabiduría se ocupa de las causas primeras y de los principios¹³. No obstante,

¹⁰ 980a 27 ss.

¹¹ 981a1 ss.

¹² *ἐμπειρία*: experiencia; ciencia. La experiencia es el resultado de las percepciones sensibles y su repetición que construyen memoria. Por lo cual encontramos que, en Aristóteles, por ejemplo, en el campo de la ética, el carácter es la repetición de la costumbre.

¹³ 981b 28.

sabemos que autores como William Guthrie¹⁴, Ingemar Düring¹⁵, Giorgio Colli¹⁶ y Paul Ricoeur¹⁷ tienden a señalar la veracidad del estudio histórico de Aristóteles y de sus interpretaciones.

Para finalizar nuestra introducción, queda una interrogante por aclarar, y que el propio Aristóteles se plantea; ¿de qué causas y qué principios es ciencia la sabiduría? (*ἡ περὶ ποίας αἰτίας καὶ περὶ ποίας ἀρχὰς ἐπιστήμη σοφία ἐστίν;*)¹⁸. En resumidas cuentas, Aristóteles intuye que la mejor manera de responder a ello es considerando la idea que tenemos, o al menos la idea que él tiene, de los sabios. De esto, para no extender más nuestra exposición, enumeraremos seis características que creemos señala el filósofo de Estagira: 1) el sabio sabe todas las cosas en la medida de lo posible, sin que posea la ciencia de cada una en particular, 2) goza de la capacidad de tener conocimiento de las cosas difíciles, 3) es más exacto en el conocimiento de las causas, 4) es más capaz de enseñar las causas, 5) escoge el conocimiento de las causas por sí mismo y no por sus resultados y 6) se dedica a la ciencia suprema, la ciencia de las causas. A ellas añade, que es el conocimiento de más difícil acceso y es el conocimiento más buscado por sí mismo.

Ahora que hemos llegado a este punto, pasaremos a nuestro primer apartado a revisar los puntos centrales del *Poema* de Parménides respecto al ser. No obstante, en los apartados que comprenden este capítulo retomaremos lo expuesto aquí sobre la *σοφία* aristotélica.

¹⁴ Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega VI: Introducción a Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1993.

¹⁵ Düring, I., *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento*. México, D.F.: UNAM, 2010.

¹⁶ Colli, G., *La naturaleza ama esconderse*. México, D.F.: Sexto piso, 2009.

¹⁷ Ricoeur, P., op cit..

¹⁸ 982a 1.

1.1 Unidad y multiplicidad

a) Parménides

Considerando que una de nuestras finalidades es averiguar cuál es la propuesta en dos de los antecesores de Aristóteles respecto a la unidad y a la multiplicidad, específicamente Parménides y Platón, en este primer apartado analizaremos lo señalado por el primero de ellos, dejando el pensamiento platónico para el siguiente apartado. De esta manera, podremos llegar a unas primeras conclusiones respecto a los planteamientos parmenídeos y platónicos respecto a la unidad y la multiplicidad. Y, por consiguiente, en el segundo capítulo de esta investigación podremos profundizaremos en la propuesta aristotélica siguiendo los argumentos sobre el $\delta\upsilon$, la homonimia y la sinonimia.

Debemos considerar que dirigir nuestra mirada hacia los inicios de la filosofía lleva consigo un problema, que todos los estudiosos suelen señalarnos, a saber, cómo iniciar el estudio o al menos una descripción vaga del punto de partida del pensamiento filosófico. Cada especialista, intérprete e historiador lo hace de distinta manera según sea su objetivo, filósofo o concepto de interés. Siguiendo los pasos ya recorridos por diversos estudiosos durante tantos siglos, nosotros decidimos iniciar nuestra búsqueda con Parménides, pues creemos, al igual que muchos otros, que en él están los orígenes del pensamiento del ser y, en consecuencia, posiblemente encontremos algunos indicios de los antecedentes que halló Aristóteles para fundamentar sus argumentos sobre el $\delta\upsilon$.

Ahora bien, en cuanto al posible año de nacimiento de Parménides, como el de tantos otros, hay una gran cantidad de datos. No obstante, la recopilación realizada por Guthrie, en

el segundo tomo de su *Historia de la filosofía*¹⁹, nos facilitará demasiado nuestra búsqueda. Siguiendo lo dicho por Platón en el *Parménides*²⁰, Guthrie señala que posiblemente Parménides era alrededor de cuarenta años mayor que Sócrates, quien nació en el año 470/60, por tanto, su nacimiento aproximado fue por los años 515-10.

Pero, aclara que esta fecha ha de diferir con lo señalado por Diógenes Laercio, quien señala que floreció en la Olimpiada 69 (504-1). Guthrie afirma, siguiendo a Burnet, que esta situación se da porque los métodos mecánicos de Apolodoro, y en los que se apoyó Diógenes, calculan el nacimiento y el *floruit* en intervalos de cuarenta años. “De este modo, el propio discípulo de Parménides, Zenón, se dice que había «florecido» diez Olimpiadas después. Como Burnet advierte, no puede concederse mucha importancia a semejantes combinaciones. Platón, por otra parte, fuera o no histórico el encuentro entre Sócrates y Parménides, no tenía motivos para dar una información tan exacta sobre sus edades, a menos que supiera que era correcta”²¹. Por tanto, parece que la información proporcionada por Platón podría ser la más adecuada.

Sin embargo, a pesar de que la guía de Guthrie nos permitió aproximarnos al año de nacimiento de Parménides, en lo referente al año en que escribió su *Poema*, él mismo afirma que “es imposible decir a qué edad escribió Parménides su poema filosófico”²². Puesto que los datos de nuestro filósofo son diversos, pero al mismo tiempo difíciles de comprobar con exactitud. E incluso las líneas que escribió, como las de muchos de los filósofos de su época, nos llegaron en fragmentos o de forma indirecta; y con todo somos afortunados de tener

¹⁹ Guthrie, W.K.C., op. cit.

²⁰ 127a-c.

²¹ *Ibidem*, p.16.

²² *Idem*.

conocimiento de su pensamiento dada la distancia cronológica entre ellos y nosotros. De ahí que, por ejemplo, Jean Grondin afirme que, para hablar y citar a Parménides, y a los presocráticos en general

convendría con todo rigor recurrir a comillas redobladas, de modo que las primeras indicarían que los textos invocados ya son en su mayoría citas, y las segundas recordarían que los términos que se les presta han de ser utilizados con la más atenta de las vigilancias. No podemos, por tanto, esperar acercarnos a su pensamiento arcaico –y, como tal, trágicamente inaccesible– si no es practicando la crítica o la «destrucción», en el sentido positivo del término, es decir, poniendo en cuestión los prejuicios de todas aquellas fuentes que nos permiten conocer a los presocráticos: el desagradecimiento es así la condición de posibilidad de los estudios clásicos.²³

Respecto a esto, a lo largo de nuestra investigación, no solo en este apartado, nos iremos percatando que esta advertencia de Grondin nos será de gran ayuda; especialmente cuando nos adentremos a lo dicho por Aristóteles respecto al pensamiento de Parménides y de Platón. Pues, aunque Aristóteles es citado con gran frecuencia para referirse a quienes lo antecedieron, lo cierto es que el *libro A* de la *Metafísica*, tiene como hilo conductor su propio proyecto filosófico, por ello, expone su concepción de sabiduría, la cual ya presentamos al inicio de este capítulo, y posteriormente, expone y crítica a sus antecesores filosóficos bajo su propia concepción de lo que es la sabiduría. Por consiguiente, su exposición de Parménides, y el resto de los pensadores que incluye en dicho *libro*, podría alejarse un poco de su propio punto de partida y desde una perspectiva que puede ser distinta a la suya. No obstante, tal como ya nos lo advirtió Grondin, esto no será suficiente para comprender en

²³ Grondin, op. cit. p.32.

totalidad sus planteamientos, pero al menos podemos ser cautelosos con lo que el estagirita señala.

Hecho este aviso, que no es de menor importancia, y antes de acercarnos a la exposición aristotélica respecto a Parménides, tratemos de identificar los versos de su *Poema* que nos ayuden con nuestra exposición.

Como sabemos, ya desde el primer fragmento que conservamos, Parménides nos presenta el viaje de un hombre, al que llamará héroe, que es conducido al camino de la diosa. Este era llevado por un carro que tiraban dos discretas yeguas, pero eran dos doncellas, hijas del Sol, quienes marcaban el camino abandonando la morada de la Noche para escoltarlo hacia la luz, quitándose con las manos los velos de su cabeza. Mediante la transición de la noche a la luz, que se mantendrá a lo largo del *Poema* ha de servirle a Parménides para ilustrar la invitación que le hacen al joven para abandonar sus opiniones y adentrarse a la verdad. El joven es llevado hasta las puertas de la senda de la Noche y del Día cuyas llaves las tiene la diosa de la Justicia, Δίκη. Ella fue convencida por los ruegos mediante suaves palabras de las doncellas para que las desatara del cerrojo para abrirse y dejará pasar al joven, quien no pronuncia ninguna palabra. Al continuar con su camino el joven es recibido por otra diosa, quien lo acogió, y tras tomar su mano diestra entre las suyas se dirigió hacia él para decirle algunas palabras respecto a los caminos del saber²⁴.

Antes de continuar queremos subrayar que debido a la naturaleza y el objetivo de nuestra investigación dejaremos fuera muchos de los detalles del *Poema* de Parménides. Pues a pesar de la brevedad de los fragmentos que conservamos, sabemos que su profundidad nos

²⁴ Parménides, *Poema: Fragmentos y tradición textual: edición de Alberto Bernabé*. Madrid: Istmo, 2007.

llevaría a tesis y dificultades que se escapan del objetivo que nos hemos propuesto en esta ocasión. De modo que tendremos que ser lo más sintéticos que nos sea posible para llegar a la parte que llama nuestra atención: la exposición de *lo que es* y sus características fundamentales.

Hecha esta salvedad, no queda más que continuar con nuestra búsqueda. Pues bien, en el fragmento 2²⁵, Parménides escribe que la diosa exhorta al joven a que la escuche y retenga lo siguiente, que las únicas vías de búsqueda son, por un lado, el del *es* y no es posible que *no sea* (lo que es necesario) –que es el camino de la convicción por ser el que acompaña a la verdad–. Y, por otro lado, el del *no es* y que es preciso que *no sea* (lo que no es necesario) –que es el camino del que nada se puede aprender porque no se puede conocer lo que *no es*, además, no es accesible ni se puede hacer comprensible²⁶. Resulta evidente que la primera de estas vías es la que la diosa incita al joven a dirigir su mirada, pues ahí se encuentra la sabiduría y *el es*.

Ahora que hemos llegado a este punto, y antes de adentrarnos en la concepción de *lo que es* y no es posible que *no sea* en Parménides, creemos conveniente traer a nuestra investigación algunas consideraciones de Jean Grondin al respecto. Él afirma que

El término «ser», que se nos ha hecho familiar y casi inofensivo por dos milenios de metafísica, quizá expresa ya demasiado. El término habría sido ciertamente demasiado abstracto para la época. El autor del *Poema* pensaba ciertamente en «lo que es» en el sentido más concreto del término, en el universo, sin duda, que la

²⁵ *Ibíd.*, p. 23.

²⁶ Jean Grondin señala que a menudo la posteridad ha preferido retener que la diosa únicamente distingue dos vías, la de la verdad y la de la opinión, pero en el fragmento 1 y en el fragmento 6 indica más bien que hay tres vías. La tercera vía hace nos indica que algunas de las opiniones de la segunda vía son susceptibles de verosimilitud. Véase esta cuestión Grondin, *op. cit.* p. 42-43.

secuencia del texto se presentará además como una esfera. Pero las fórmulas de Parménides son ya bastante desconcertantes y seguramente inéditas²⁷.

Con estas líneas de Grondin, podemos percatarnos que estaremos hablando de los primeros pasos hacia el pensamiento del ser y, en consecuencia, estaremos en una instancia en donde se hablará de *lo que es* en sentido concreto, cuestión que no ocurrirá en Platón, de ahí surge parte de nuestro interés por estos dos autores. Parménides, tal como lo señala Grondin, por medio de *lo que es* se referirá al universo²⁸, que será presentado con la forma y características de una esfera. Pero, ¿qué características son propias de una esfera y por tanto de *lo que es* según Parménides?

Tras la insistencia de la diosa de que la única vía que debe seguirse es la de la verdad, añade que esta vía contiene múltiples indicios de que *el es*, en tanto que es, tiene al menos las siguientes características: es ingénito e imperecedero, entero, homogéneo, imperturbable y sin fin²⁹. Es la diosa misma quien argumenta que no es engendrado puesto que es completo, inmóvil e infinito y, en consecuencia, carecerá de “nacimiento”, por así decirlo, y de destrucción. De ahí, ella infiere que es solamente un asunto de los mortales creer que es verdad que llega a ser y que perece, que *es* y que *no es*, que cambia de lugar y de color³⁰. Por consiguiente, diversos intérpretes de Parménides aseguran que el conocimiento de *lo que es* resulta ser propio de la deidad, mientras que el conocimiento de la creencia, si es que se le puede denominar así, es propio de nosotros los mortales.

²⁷ *Ibídem*, p. 43.

²⁸ Sin olvidar que pudiera haber otra lectura de Parménides, según la cual *el es* se refiere a cualquier cosa.

²⁹ Parménides, *op. cit.*, p. 25.

³⁰ *Ibídem*, p. 27.

En los versos que acabamos de parafrasear, y que pertenecen al fragmento 8, creemos que están las características principales de aquello *que es*. Sin embargo, creemos que no está demás recurrir una vez más a un señalamiento de gran relevancia de un especialista en la metafísica como lo es Jean Grondin.

Pues bien, como podemos constatar a lo largo del *Poema* se habla del *es*, que también puede traducirse como *eso que existe* (necesariamente), pero, la peculiaridad radica en que el verbo sustantivo en Parménides tiene un uso impersonal, es decir, carece de sujeto. De ahí que diversos intérpretes, señala Grondin³¹, se han dado a la tarea de buscar el *sujeto* en la proposición *es*. Cuestión que resulta ser de gran relevancia, pues a qué cosa le estamos atribuyendo que es, además de señalar su existencia. Grondin, apoyándose en Pierre Aubenque, menciona que el mejor candidato como aquel sujeto que ha buscado la tradición “parece ser el evocado en los versos 19 y 32 del largo fragmento 8, algo lejos, pues, desde un estricto punto de vista literario: τὸν / τὸ ἓόν / t’ eon, «el ente»³², o eso que, por simplicidad y por respeto a la tradición y a nuestra lengua, se llama «el ser»³³.

De manera que, aunque en los fragmentos que llegaron a nosotros del *Poema* de Parménides no hay una teoría completa y ampliamente argumentada, sí podemos percatarnos de los primeros indicios de un nuevo pensamiento. Un pensamiento que comienza a dirigir su atención a algo más allá de la naturaleza. Sin embargo, es un pensamiento que sigue situando su investigación en el universo, en lo concreto. Es un pensamiento que menciona

³¹ Véase al respecto Grondin, op. cit., p 43 ss.

³² Que probablemente sea lo más correcto en lugar de llamarlo “el ser”, pues se trata de un participio griego y no del verbo en infinitivo.

³³ *Ibídem*, p. 43.

sutilmente el sujeto de su proposición, pero que, sin duda, su relevancia tendrá un gran eco en filósofos como Platón y Aristóteles, entre muchos otros.

Para concluir con este apartado, echemos una mirada a lo escrito por Aristóteles en el *libro A* de la *Metafísica*; recordemos que al principio de nuestro capítulo señalamos que, al ser Aristóteles el autor que guía nuestra investigación constantemente nos remitiremos a su pensamiento. Esto con la finalidad de no apartarnos de sus planteamientos en la fundamentación del *ὄν*.

Como ya hemos visto, Aristóteles en el *libro A* está teorizando la ciencia que se encarga de las primeras causas y los primeros principios. Por ello se ve en la necesidad de analizar las cuatro causas en los filósofos anteriores a él, aunque la mayoría de ellos no tuvieron un acercamiento tal cual a esta teoría. Respecto a Parménides, que es analizado a la par de Jenófanes y Meliso, entre otros, y de quien habla con mayor detalle en la *Física*, señala que pertenece a aquellos que afirman que lo Uno es inmóvil³⁴.

Además, Aristóteles señala que Parménides, quien al parecer habla con mayor visión que Jenófanes y Meliso, considera que fuera de lo que es, no hay o no existe lo que no es, por tanto, y como ya nos hemos percatado, no hay nada más. Sin embargo, Aristóteles afirma que

viéndose obligado a tener en cuenta los fenómenos (*ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις*), y al opinar que el Uno según el concepto es múltiple según los sentidos (*καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι*), también afirma que son dos las causas y dos los principios, lo Caliente y lo

³⁴ 986b 8-19

Frío, como si dijera el Fuego y la Tierra (*δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἶον πῦρ καὶ γῆν λέγων*): y se opone lo Caliente en el orden del Ente [lo que es], y lo otro en el del No-ente [lo que no es] ([987a] [1] *τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θερμὸν τάττει θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν*)³⁵.

Al respecto, queremos señalar una cuestión, de la cual, de la mano de Jean Grondin, pudimos advertir en las primeras páginas de este capítulo. Dicha cuestión es en referencia a que Aristóteles menciona que Parménides afirma que son dos las causas y dos los principios, lo Caliente y lo Frío, lo cual hace evidente que Aristóteles está interpretando a Parménides desde su propia perspectiva de lo que es la sabiduría, ya que este, al menos en los fragmentos que llegaron a nosotros, no habla ni de causas ni de principios. Por tanto, debemos ser mesurados con las interpretaciones de Aristóteles e incluso nunca olvidar de dónde parten sus investigaciones; en este caso de su propia concepción de sabiduría, de la que ya hicimos mención páginas atrás³⁶.

Lamentablemente tendremos que dejar para otra investigación la revisión con mayor detalle entre lo que señala Parménides y lo que afirma Aristóteles que menciona Parménides; situación que estará presente también con Platón, y que veremos en el próximo apartado.

³⁵ 986b 31-987a 2

³⁶ Una segunda cuestión, y que también se relaciona con la interpretación de Aristóteles, la encontramos en Tomás Calvo Martínez. En la nota 32 de su traducción de la *Metafísica* nos dice que en las líneas que hemos citado anteriormente, “se insinúa una peculiar manera de interpretar la relación existente entre las dos partes o Vías (Verdad, Opinión) del Poema de Parménides: de los dos términos que aparecen en la segunda parte del Poema, *luz* y *noche* (= caliente y frío, fuego y tierra, según Aristóteles), el primero correspondería a «lo que es» (*ésti*) y el segundo a «lo que no es» (*ouk ésti*), es decir, cada uno de aquellos elementos se hacen corresponder con cada uno de los términos de la contradicción básica (*on, méon*) que vertebra la vía de la Verdad” (Aristóteles, op. cit., pág. 88).

b) Platón

En esta tercera parte del primer capítulo de nuestra investigación continuaremos con el propósito que nos hemos planteado en nuestros dos primeros apartados los planteamientos: conocer los argumentos parmenídeos y platónicos respecto a la unidad y la multiplicidad, y rescatar algunos argumentos aristotélicos sobre ello.

Resumiendo lo expuesto en el apartado anterior, diremos que para Parménides *lo que es*, es decir, el ente –o como le suele llamar la tradición: el ser– es ingénito, imperecedero, completo e inmóvil, por tanto, está fuera de la generación y de la destrucción. Siendo esto así, para Parménides no hay cabida para el no-ser, pues, no pudo no-ser y después ser, y al ser no puede pasar a no-ser. Además, vimos que este conocimiento pertenece a la vía de la verdad, que le es propio a la deidad, mientras que la vía de la opinión es propia de los mortales. De ahí la razón de que en el *Poema* de Parménides sea la diosa quien le revela la sabiduría al joven mortal; haciendo que pase de la obscuridad a la luz.

Ahora, en este segundo apartado, nos daremos a la tarea de localizar ciertos fragmentos del *Parménides* platónico que nos permitan captar qué nos dice el fundador de la Academia sobre la unidad y la multiplicidad, y, en consecuencia, del *εἶδος*, por ser el concepto en el cual se ilustra lo que es la unidad y la multiplicidad. Pero, antes de pasar a aquel *diálogo* platónico, queremos señalar algunas cuestiones que creemos vale la pena tener en cuenta de su biografía, su formación académica y su obra.

Comencemos indagando algunos datos biográficos de nuestro filósofo. Diógenes Laercio³⁷ afirma³⁸ que, según Apolodoro, Platón, quien fue hijo de Aristón y de Potona –que supuestamente descendía de Solón de Atenas–, nació en la Olimpiada LXXXVIII, el día 7 de Targelión, esto es, en el año 427/6 a. C.. El lugar de nacimiento no está totalmente definido pues, Diógenes menciona que pudo haber sido en el demo de Coluto en Atenas, siguiendo a Antileo, o que nació en Atenas, puesto que sus padres eran ciudadanos libres de Atenas, por tanto, era considerado un ciudadano ateniense. Además, Laercio menciona que Platón tuvo dos hermanos mayores y una hermana; Glaucon, Adimanto y Potona, madre de Espeusipo, quien al morir Platón llegará a ser el director de la Academia. Y como el padre de Platón murió cuando este era joven, su madre tuvo otro hijo con Pirilampes llamado Antifonte.

En cuanto a su formación académica nos dice Diógenes³⁹ que su maestro en letras fue Dionisio, mientras que se ejercitó en la palestra con Aristón, quien le cambió el nombre de *Ἀριστοκλῆς* (Aristocles) por el de *Πλατῶν* (Platón), de ello hay dos versiones: 1) que fue por la buena proporción de su cuerpo y 2) por lo amplio de su locución o porque tenía la frente amplia. Algo que destaca en lo referente a la formación de Platón es que, aunque su educación haya sido similar a la de cualquier niño de Atenas “no podemos tener ninguna dificultad en aceptar que el autor de los *Diálogos* mostró un temprano talento poético”⁴⁰.

Sobre su obra hay, sin duda alguna, mucho que decir, pues, a diferencia de quienes lo antecedieron, ha llegado a nosotros un gran número de sus escritos; a tal punto que es posible

³⁷ Laercio, D., *Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos más Ilustres*. En *Biógrafos griegos*. Madrid: Aguilar, 1964.

³⁸ 3.1

³⁹ 3.3

⁴⁰ Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega IV: Platón el hombre y sus diálogos: primera parte*. Madrid: Gredos, 1990.

dividir el *corpus platonium* en cuatro etapas: juventud, transición, madurez y vejez. No obstante, esto no nos exime de tener dificultades al momento de estudiarlo e interpretarlo. Para nuestro propósito creemos que nos enfrentamos a dos principales obstáculos, el primero de ellos, es que Platón en sus *diálogos* no es el portador de sus teorías, ya que siempre es algún filósofo, o personajes reales o ficticios, quienes llevan la batuta de sus planteamientos; el personaje con mayor peso será, posiblemente, Sócrates. Aunque también tiene un peso significativo Parménides, en el *diálogo* que lleva su nombre, pues es él quien presenta las dificultades filosóficas de la *teoría de las Ideas*, que seguramente Platón mismo se cuestionó. Pero el hecho de que sea el personaje “Sócrates” o “Parménides”, entre otros, los portavoces de los argumentos platónicos, parece que hay permanentemente una barrera entre Platón y nosotros.

El segundo obstáculo al que nos enfrentamos es que, pese a la amplitud del *corpus platonium* quedan ante nosotros prácticamente inaccesibles las doctrinas no escritas de Platón, de las que tenemos conocimiento gracias a Aristóteles. Jean Grondin afirma que tanto en el *Fedro* como en la *Carta VII* están resumidos los motivos que tenía Platón para desconfiar de la escritura filosófica, pues

Habiendo heredado de su maestro Sócrates el gusto por un diálogo vivo, Platón sabe perfectamente que lo que se confía en la escritura puede caer fácilmente en manos perversas y ser objeto de las más peregrinas interpretaciones si el autor no se encuentra directamente presente para responder sus escritos. [...] si la sabiduría

filosófica aspira a una transformación del alma (*metanoia tes psychēs*), no debería quedar reducida al aprendizaje de unas cuantas fórmulas doctrinales⁴¹.

Esta aclaración nos hace recordar que la sabiduría socrática-platónica plasmada en la *Apología* va dirigida hacia un modo de vida, que implica al menos tres aspectos: 1) el saber que no se sabe, 2) la diferencia entre creer que se sabe y saber –en donde se ve implicado el autoconocimiento– y 3) el contenido de lo que se sabe –que implica a su vez una búsqueda constante e incesante teniendo la certeza de que no se llegará al conocimiento absoluto–. Por tanto, el objetivo de los *diálogos* no será doctrinal sino más bien incitar a las mentes despiertas a asistir a la Academia para perfeccionar su formación⁴².

Ya que hemos expuesto algunas consideraciones respecto a la vida y obra de Platón, ha llegado el momento de adentrarnos en uno de sus *diálogos* con la finalidad de comprender, lo más cercano que nos sea posible, qué es para el fundador de la Academia el *εἶδος* y lo que señala respecto a la unidad y la pluralidad. Por tal motivo, el *Parménides* será nuestro hilo conductor en esto que nos hemos propuesto. Hemos elegido este *diálogo*, que pertenecen a un conjunto de cuatro junto al *Teeteto*, al *Sofista* y al *Político*, porque creemos que en él no solo encontramos la exposición y crítica a la *teoría de las Ideas*, sino también, encontramos un diálogo con los planteamientos de Parménides. Esto, para nuestra investigación, parece ser de gran relevancia porque nos permitirá continuar con la exploración de los planteamientos de Parménides desde la perspectiva platónica y, al mismo tiempo, acercarnos a los argumentos de Platón, que naturalmente nos llevarán a la interpretación de Aristóteles. No obstante, es evidente que no nos adentraremos a la totalidad del contenido del *diálogo*,

⁴¹ Grondin, op. cit., p. 58.

⁴² Platón, *Apología*. En: *Diálogos I*. Madrid: Gredos, 1985.

pues resultaría ser una tarea titánica. Por esta razón, tan solo nos limitaremos tanto a ubicar las características principales del *εἶδος* como sus planteamientos de la unidad y de la multiplicidad.

Pues bien, comencemos nuestro análisis en algunos pasajes del *Parménides*. María Isabel Santa Cruz nos dice, en la introducción del *diálogo*⁴³, que con esta obra Platón marca una ruptura y una transición. Una ruptura porque en él se formulan objeciones al *εἶδος* y a su relación con las cosas, como fueron presentadas particularmente en el *Fedón* y en la *República*, *diálogos* que pertenecen a la etapa de madurez. Además, es una transición porque se ofrecen elementos para solucionar las dificultades planteadas en *diálogos* que le antecedieron y abre el camino a los planteamientos del *Sofista*.

Una de las peculiaridades a las que nos enfrentamos al leer el *Parménides* es que Céfalo, el narrador del *diálogo*, no estuvo presente cuando ocurrió la conversación presentada en la obra. Él más bien narra lo que le contó Antifonte que escuchó de Pitodoro, quien sí estuvo presente en la conversación entre el joven Sócrates, Parménides y Zenón. Sin duda alguna, esta situación nos presenta una dificultad, pues parece poco acertado mencionar que algo de lo escrito en el *diálogo* es una afirmación de Platón, porque en realidad solo nos presenta un relato que le contaron a Céfalo, pero quien se lo contó a su vez lo escuchó de otra persona que sí estuvo presente en el suceso.

Frente a esta situación valdría la pena preguntarnos ¿cuántos detalles nosotros mismos omitiríamos si intentáramos narrarle a alguien una conversación tan profunda y compleja que sostuvieron otras personas en la que no estuvimos presentes? Y qué ocurriría

⁴³ Platón, *Parménides*. En: *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos. 1988.

si la persona a la que le contamos aquel diálogo decidiera narrarle dicha conversación a otra persona, ¿cuántos más detalles habrá de omitir? Y dando un paso más, ¿cuánto habrá quedado en la memoria de esta nueva persona que recibió la narración? No obstante, en el *diálogo* se asegura que Pitodoro se empeñó en aprender la conversación a la perfección, afirmación que no podemos constatar. Evidentemente la obra de Platón, aunque sea más extensa que los escasos fragmentos del *Poema* de Parménides, no nos deja una tarea sencilla al intentar interpretarla e incluso citarla.

Antes de continuar, queremos aclarar que el *Parménides* al ser una obra de considerable extensión y dificultad, y sin olvidarnos del propósito de nuestra investigación, nos enfocaremos en rastrear aquellos argumentos que hagan referencia al *εἶδος*, especialmente a su unidad o multiplicidad con el fin de tener mayores fundamentos para abordar la pluralidad del *ὄν* en Aristóteles en el siguiente capítulo. Sin mencionar que tendremos más elementos para acercarnos a la homonimia, la sinonimia y el *πρὸς ἕν*. Una vez señalado lo anterior prosigamos con nuestro análisis.

Dentro de una conversación cuyo contexto versa sobre la lectura de Zenón de su propia obra, en la cual afirma que no hay multiplicidad y que tiene por finalidad la defensa de los argumentos de Parménides en los cuales afirma que todo es uno; Platón, mediante un joven Sócrates, expone algunos detalles de su *teoría de las Ideas*.

En un primer momento, mientras dialogan Sócrates y Zenón sobre lo semejante y lo desemejante⁴⁴, Platón, a través de Sócrates, plantea que no le parece absurdo que haya cosas a las que llamamos múltiples y que reciban afecciones contrarias, como lo semejante y lo

⁴⁴ 127 c ss.

desemejante. Además, tampoco le resulta absurdo que el conjunto de todas las cosas múltiples sean uno, por participar de lo uno, y que estas mismas cosas son, a la vez, múltiples por participar de la multiplicidad. Platón enfatiza que las “cosas son múltiples y unas, no que lo uno es múltiple ni que los múltiples son uno, y que no [se] está afirmando nada que pueda sorprendernos, sino algo que todos estaríamos dispuestos a aceptar”⁴⁵. Para ejemplificar esta argumentación, Platón nos dice que participamos de la multiplicidad y, por tanto, somos múltiples porque nuestro cuerpo está integrado por partes izquierdas y por partes derechas, así como, por partes superiores e inferiores. Y, al mismo tiempo, participamos de lo uno y, en consecuencia, somos uno cuando, por ejemplo, decimos que, dentro de un grupo de personas yo soy un único ser humano, y lo mismo pueden señalar cada persona⁴⁶.

Más adelante, Platón señala que, ante los cuestionamientos de Parménides, el joven Sócrates estaba seguro que resulta absurdo que haya *Ideas* de cosas ridículas como el pelo, el barro y la basura. Sin embargo, admitió dudar si hay formas de las cosas que están sujetas al cambio, es decir, duda que haya una *Idea de agua* o una *Idea de fuego*⁴⁷; cuestión que no resulta extraña si se tiene en cuenta que Platón concebía al *εἶδος* como algo perfecto y eterno.

Ahora, para conocer más sobre la unidad y la multiplicidad en Platón, vayamos a la exposición sobre el uno o la unidad, que está en estrecha relación con la exposición del método dialéctico en el *Parménides*.

Platón, a partir de que Parménides le sugiere a Sócrates que antes de definir lo bello, lo justo o lo bueno debe ejercitarse dialécticamente, comienza a plantear las características

⁴⁵ Lo que sí le parece absurdo es que se crea que lo uno sea múltiple, y que, a su vez, lo múltiple sea uno (129 a-d).

⁴⁶ 129 c.

⁴⁷ 130 a-e.

del método dialectico y realiza una ejemplificación de ello, cuestión que no es fundamental aquí para nosotros. Lo significativo para nosotros será que para Platón debe darse un procedimiento en el cual, desde una hipótesis, tanto afirmativa como negativa, deben desprenderse las consecuencias que se siguen de ella, comenzando por la hipótesis afirmativa⁴⁸. Sin embargo, la exposición de ello es bastante extenso, por lo cual solo retomaremos los puntos más fundamentales.

Tal como mencionamos anteriormente, lo primero que Platón hará es plantear la hipótesis afirmativa, y desarrollar lo que de ella se sigue, para, posteriormente, hacer lo mismo, pero con la hipótesis negativa. En este caso la hipótesis afirmativa será *si lo uno es* mientras que la hipótesis negativa será *si lo uno no es*.

Respecto al *es* y al *no es* Isabel Santa Cruz menciona lo siguiente

Tanto la hipótesis positiva como la hipótesis negativa son ambiguas: el «es» y el «no es» pueden tomarse en sentido existencial o en sentido predicativo. La hipótesis de «si lo uno es» puede significar o bien que *hay* uno o bien que lo uno *es*; la de «si lo uno no es» puede significar o bien que *no hay* uno, o bien que lo uno *no es*⁴⁹.

Ahora bien, dejando atrás el *Parménides* de Platón, tal como lo hicimos en el apartado dedicado a Parménides, dirigiremos nuestra atención por un instante al *libro A* de la *Metafísica* para saber qué es lo que menciona Aristóteles respecto al planteamiento de Platón. No olvidemos, que en esta parte de la *Metafísica* Aristóteles está fundamentando la ciencia que se encarga de las primeras causas y los principios, por ello la exposición que realiza de

⁴⁸ A partir de 135 d.

⁴⁹ Introducción al *Parménides*, p. 21

quienes lo precedieron tendrá una perspectiva particular, que podría diferir de lo que encontramos al ir a las fuentes primarias.

Aristóteles señala que los argumentos de Platón son cercanos de los pensadores que filosofaron antes de él. Sin embargo, al estar familiarizado desde joven con Crátilo y con Heráclito⁵⁰, Platón en su doctrina sustentó que “todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia acerca de ellas” (ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης) (987 a 33-34).

Es bien sabido que, Platón, además, aceptó las enseñanzas de Sócrates acerca de aplicar el pensamiento a las definiciones, aunque con la influencia de las doctrinas de Crátilo y de Heráclito, Platón creía que lo universal no era propio de las cosas sensibles, sino en algo más. Esto, debido a que creía que la definición común es imposible para las cosas sensibles, pues están en perpetuo cambio. De modo que consideró que aquellas otras cosas a las que les es propio lo universal están fuera de las cosas sensibles, a las cuales llamó *Ideas*, las cuales por participación (μέθεξις)⁵¹ dan a las cosas sensibles, a las cosas que son muchas, el mismo nombre que ellas.

A su vez, Aristóteles señala que Platón admite como intermedio, de las cosas sensibles y de las *Ideas*, a las cosas matemáticas (ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἶδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξύ) que, difieren de los objetos sensibles por ser eternas e

⁵⁰ Heráclito de Éfeso fue hijo de Blosón o, según algunos, de Heraconte. Tuvo su momento de plenitud en la Olimpiada sesenta y nueve. Fue, más allá que cualquier otro, altanero y despectivo, como se ve incluso por su propio libro, en el que dice: «La erudición no enseña a tener entendimiento. Pues, en ese caso, se lo habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y también a Jenófanes y a Hecateo». Pues consiste en «una sola cosa la sabiduría: conocer el designio que lo gobierna todo a través de todo». Y comentaba que Homero merecía ser expulsado de los certámenes y apaleado, y de igual modo Arquíloco. (D. L. 9. 1)

⁵¹ En realidad, a Aristóteles le parece que Platón tan solo cambio el nombre que usaban los pitagóricos, pues ellos dicen que los entes son por imitación (μίμησις) de los números (μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν). No obstante, afirma que tanto Platón como los pitagóricos se asemejan al no indagar qué era la μέθεξις ni la μίμησις de las *Ideas* o *Formas* (987b 13-14).

inmóviles (*τῶν μὲν αἰσθητῶν τῶ ἀίδια καὶ ἀκίνητα εἶναι*) y de las *Ideas*, que son una en cada caso, por ser muchas semejantes (*τῶν δ' εἰδῶν τῶ τὰ μὲν πόλλ' ἅτα ὅμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἐν ἕκαστον μόνον*)⁵². Y por ser las *Ideas* la causa para las demás cosas (*ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις*), el discípulo de Platón afirma que los elementos de las *Ideas* son los elementos de todos los entes, ya que los entes participan de las *Ideas*, es decir, los objetos sensibles son por causa de las *Ideas*⁵³. Adicionalmente Aristóteles afirma⁵⁴ que el fundador de la Academia introdujo como materia la Díada (*δυάδα*) grande-pequeño (*τὸ μέγα - τὸ μικρὸν*) y como substancia el Uno (*τὸ ἓν*)⁵⁵.

Desde la perspectiva de Aristóteles, y tomando en cuenta que está buscando los antecedentes de la ciencia de ciertos principios y causas, Platón solamente hace referencia a dos causas: la causa formal, que son las *Ideas* por ser la causa de las demás cosas y el Uno por ser la causa de las *Ideas*, y la causa material, que es la Díada grande-pequeño.

Como hemos podido observar, en esta segunda parte de nuestro capítulo, los argumentos de Platón presentan diversas dificultades, una de las más importantes probablemente sea la manera en la que nos presenta sus argumentos, pues como dijimos no son de forma directa, sino que se apoya en algunos recursos literarios.

Además, hay una integración de los argumentos de quienes lo antecedieron, como Cratilo, Heráclito y Sócrates, sin mencionar la cercanía que podemos encontrar con Parménides, y aunque hay puntos en los que se separa, es evidente que va formulando y

⁵² 987 b 14-18

⁵³ 987 b 18-19

⁵⁴ 987 b 18 ss.

⁵⁵ Respecto a estos dos elementos, Giovanni Reale menciona: “aquí Aristóteles se refiere a doctrinas que no encontramos en los Diálogos sino en forma vagas a las alusiones, es decir, «doctrinas no escritas»³⁰”
Reale, G., *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder, 2007, p. 26.

cuestionando sus propios argumentos a la par de los de Parménides. Y, al parecer, algunos de los cuestionamientos que va realizando Platón mismo, son cercanos a aquellas críticas que plantea Aristóteles, pero eso lo dejaremos pendiente para una próxima investigación.

Capítulo II: Aristóteles. El *ὄν* se dice en múltiples sentidos

Τά δέ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς,

ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν

Aristóteles, *Met.*, Γ, 1003^a 33-34

En este segundo capítulo de nuestra investigación, en primer lugar, analizaremos los significados múltiples del *ὄν* en Aristóteles. El analizar los significados múltiples del *ὄν* tiene dos finalidades: (1) profundizar en el concepto que nos ayudará a desarrollar nuestra investigación que, como también hemos puntualizado, es el concepto de categorías y (2) acercarnos a la postura aristotélica respecto a la unidad y la multiplicidad. En consecuencia, de ello, en segundo lugar, abordaremos a la homonimia y a la sinonimia en Aristóteles.

Por tal motivo, al igual que nuestro capítulo inicial, este capítulo estará conformado por dos apartados. En el primero de ellos nos introduciremos al *capítulo 7 del libro Δ* de la *Metafísica* de Aristóteles, pues ahí es donde expone los distintos sentidos del *ὄν*: como accidente, en las categorías, como verdadero y falso y, finalmente, como acto y potencia. De estas cuatro significaciones del *ὄν*, como ya lo hemos señalado en la introducción, nos centraremos principalmente en la segunda significación, es decir, el *ὄν* en las categorías.

En el segundo apartado, y que a su vez estará dividido en dos incisos, nos daremos a la tarea de esclarecer dos conceptos: homonimia y sinonimia. Esto porque resulta indispensable para nuestra investigación percatarnos, como ya lo mencionamos anteriormente, qué es aquello que le permite al *ὄν* su unidad y multiplicidad. Situación definitivamente clave, pues nos permitirá dilucidar al menos dos cosas: cómo es que el *ὄν* puede ser múltiple sin perder su unidad y si este es un homónimo, un sinónimo o algo más.

Ya que nos espera un extenso y arduo camino, vayamos directamente a la exposición de las significaciones múltiples del *ὄν*.

2.1 Las cuatro significaciones del *ὄν*

En este primer apartado revisaremos las cuatro significaciones del *ὄν* que encontramos en el *Libro Δ* de la *Metafísica* de Aristóteles: *ὄν* como accidente, el *ὄν* en las categorías, *ὄν* como verdadero y falso y, finalmente, el *ὄν* como acto y potencia. No debemos olvidar que la significación que tendrá nuestra mayor atención será la del *ὄν* en las categorías, por lo tanto, aunque abordaremos las cuatro significaciones, nos detendremos a tratar con mayor detalle esta segunda significación.

Pues bien, vimos en la introducción de nuestro primer capítulo que para Aristóteles la *σοφία*, en resumidas cuentas, es *ἐπιστήμη*, y sobre ella profundizará más al inicio del *libro Γ* de la *Metafísica*, que será de gran relevancia para nuestra investigación, nos dice que “Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen [...] (*Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τό ὄν⁵⁶ ἢ ὄν καί τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό*)”⁵⁷. Es así que ahora la *ἐπιστήμη* nos remitirá al *ὄν*, sin embargo, es en el *libro Δ* donde encontraremos más características sobre este nuevo concepto, junto a muchos otros términos. Este *libro Δ*, que podría ser más bien un diccionario, Enrico Berti sugiere que pudo haber “nacido como un instrumento didáctico, independiente, que era usado en el interior de la

⁵⁶ Enrico Berti señala que es un tanto indiferente aquí traducir ser o ente puesto que Aristóteles no fija su atención en la diferencia entre ser y ente, sino en el hecho de que “el objeto de esta ciencia es el ente, o sea, cualquier ente, todo lo que es, podríamos decir la totalidad del ente, pero considerada en cuanto ente, o sea, en lo que ella es por sí, en los caracteres, en los aspectos que le pertenecen, en las propiedades que le corresponden, en cuanto justamente es ente.”

Berti, E., *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*. Buenos Aires: Oinos, 2011, pp., 72-73.

⁵⁷ 1003a 21-22

escuela de Aristóteles precisamente por tener presentes los diversos significados de los términos que se usaban en las discusiones dialécticas”⁵⁸.

De entre los múltiples términos definidos en el *libro A* encontramos el término ὄν, que tiene cuatro significados. El primero es el del ente como accidente (*κατὰ συμβεβηκός*), es decir, “el uso del verbo "ser" que nosotros hacemos cuando queremos simplemente unir entre sí dos cosas que están juntas sólo casualmente”⁵⁹. Aristóteles nos dice lo siguiente:

Decimos, por ejemplo, que *accidentalmente* el justo es músico, [10] el hombre es músico y el músico es hombre; y del mismo modo que decimos que el músico construye una casa porque sucede accidentalmente al constructor que es músico, o al músico que es constructor (en efecto, 'esto es tal cosa' significa aquí que tal cosa le sucede accidentalmente a esto), ([1017a] τὸ ὄν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκός τὸ δὲ καθ' αὐτό, κατὰ συμβεβηκός μὲν, οἷόν τὸν δίκαιον μουσικὸν εἶναι φασιν καὶ τὸν ἄνθρωπον μουσικὸν καὶ τὸν μουσικὸν [10] ἄνθρωπον, παραπλησίως λέγοντες ὡσπερ εἶ τὸν μουσικὸν οἰκοδομεῖν ὅτι συμβέβηκε τῷ οἰκοδόμῳ μουσικῷ εἶναι ἢ τῷ μουσικῷ οἰκοδόμῳ (τὸ γὰρ τόδε εἶναι τόδε σημαίνει τὸ συμβεβηκέναι τῷδε τόδε)

En estas primeras líneas podemos observar que cuando Aristóteles habla del ὄν κατὰ συμβεβηκός está diciendo, por ejemplo, que el mismo hombre puede ser justo, músico y constructor, es decir, es algo esencialmente, pero también es otra cosa, u otras cosas, y no por ello deja de ser lo que es. Asimismo, el que sea músico no implica que no pueda ser constructor, jardinero, carpintero, justo, valiente, etcétera. Sin embargo, no basta con decir

⁵⁸ Ibidem, p. 82.

⁵⁹ Ibidem, p. 83.

que un mismo sujeto es accidentalmente otras cosas, por tal motivo, Aristóteles añade lo siguiente:

también hablamos en este sentido en el caso de los ejemplos aducidos: pues cuando decimos que el hombre es músico y que el [15] músico es hombre, o que el blanco es músico o que éste es blanco, en el último caso lo decimos porque ambas cosas suceden accidentalmente que se dan en el mismo sujeto; y que el músico es hombre, por su parte, porque «músico» sucede que se da accidentalmente en éste. (Y en este sentido se dice también que lo no-blanco es: porque es aquello a lo cual esto le sucede accidentalmente). (*οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τῶν εἰρημένων: τὸν γὰρ ἄνθρωπον ὅταν μουσικὸν λέγωμεν καὶ τὸν μουσικὸν ἄνθρωπον, [15] ἢ τὸν λευκὸν μουσικὸν ἢ τοῦτον λευκόν, τὸ μὲν ὅτι ἄμφω τῷ αὐτῷ συμβεβήκασι, τὸ δ' ὅτι τῷ ὄντι συμβέβηκε, τὸ δὲ μουσικὸν ἄνθρωπον ὅτι τούτῳ τὸ μουσικὸν συμβέβηκεν (οὕτω δὲ λέγεται καὶ τὸ μὴ λευκὸν εἶναι, ὅτι ᾧ συμβέβηκεν, ἐκεῖνο ἔστιν)*)

En el segundo ejemplo, blanco es músico – músico es blanco, para Aristóteles que se den en el mismo ambas cosas suceden accidentalmente, porque aquí se está hablado de dos accidentes que se dan en un mismo sujeto, por tal motivo, podríamos decir que el mismo sujeto es blanco y músico. Mientras tanto, en el primer ejemplo, hombre es músico – músico es hombre, lo que está señalando el filósofo de Estagira es que ser músico es algo que está en el sujeto accidentalmente. Es así que podemos observar que es posible atribuirle al mismo sujeto uno o más accidentes, independientemente de si el sujeto esté explícito, como en el primer ejemplo, o implícito, como en el segundo ejemplo. Veamos que más agrega Aristóteles a lo señalado hasta aquí.

Así pues, las cosas que se dice [20] que son accidentalmente, se dice que son por las razones siguientes: o bien porque ambas determinaciones se dan en la misma cosa y ésta *es*, o bien porque aquello se da *en algo que es*, o bien porque *es aquello en lo cual* se da la determinación de que aquello se predica (*τὰ μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκὸς [20] εἶναι λεγόμενα οὕτω λέγεται ἢ διότι τῶ ἀντὶ ὄντι ἄμφω ὑπάρχει, ἢ ὅτι ὄντι ἐκείνω ὑπάρχει, ἢ ὅτι αὐτὸ ἔστιν ᾧ ὑπάρχει οὗ αὐτὸ κατηγορεῖται*).

Lo que sin duda nos debe quedar claro con lo señalado por Aristóteles respecto al *ὄν κατὰ συμβεβηκός* es que la substancia, en este caso el hombre, existe independientemente del accidente, en el ejemplo propuesto por Aristóteles ser músico o ser blanco. Sumado a ello, en este fragmento el estagirita menciona que lo que se da accidentalmente se dice por tres razones: La primera es porque dos determinaciones, e incluso más, se dan en la misma cosa, como cuando decimos que blanco es músico, en donde ambas se dan en la misma cosa, que en este caso es el hombre. La segunda y tercera razón hacen referencia a los primeros ejemplos, hombre es músico y músico es hombre, en donde en uno se da *en algo que es* mientras tanto, en el otro *es aquello en lo cual* se da la determinación de que aquello se predica.

Ahora dirijamos nuestra mirada a la segunda significación del *ὄν*, la del ser por sí, es decir, “el uso que nosotros hacemos del verbo "ser" cuando queremos indicar algo que es. Éste, a su vez, se dice en muchos sentidos, que son aquellos de los cuales se había hablado en el libro Gamma, es decir, la sustancia y las otras categorías”⁶⁰.

⁶⁰ Idem

Antes de adentrarnos en esta segunda significación queremos mencionar que posiblemente sea una de las más complejas porque, además de ser una de las significaciones múltiples del $\delta\nu$, a su vez tiene su propia multiplicidad de significados. Pues, como veremos aquí, cuando hacemos referencia al $\delta\nu$ en las categorías tendremos que remitirnos necesariamente a la sustancia, la cantidad, la cualidad, la relación, el cuándo, el dónde, el yacer, el producir, el padecer y el poseer, cuestión que en sí misma ya es un tema complejo y extenso, porque se nos presenta una nueva multiplicidad.

Y, sumado a ello, las categorías no son un tema exclusivo de un solo tratado aristotélico, como muchos otros de sus conceptos, lo cual ha de implicar considerar el contexto en el que Aristóteles lo está exponiendo. Y, por si fuera poco, al parecer las categorías tienen un estrecho vínculo con otro de los conceptos fundamentales para nosotros: el $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\nu$, del cual hablaremos en el segundo apartado del tercer capítulo de esta investigación. Sin embargo, todo lo señalado brevemente aquí tendrá que esperar un poco, ya que, por ahora nos limitaremos a revisar lo expuesto por Aristóteles en el *libro A* de la *Metafísica*.

Una consideración adicional se da debido a que, de las cuatro significaciones del $\delta\nu$, esta será en la que profundizaremos, por lo que además de revisar lo que expone Aristóteles en el *libro A*, tendremos que apoyarnos en Hermann Bonitz para ahondar en algunos pasajes en los que nuestro filósofo argumenta sobre las categorías.

Una vez señalado lo anterior, prosigamos con nuestro análisis de las múltiples significaciones del $\delta\nu$, específicamente con la segunda de ellas, de la cual Aristóteles nos dice lo siguiente:

Por otra parte, se dice que son *por sí mismas* todas las cosas significadas por las distintas figuras de la predicación: en efecto, cuantas son las maneras en que esta se expresa, tantas son las significaciones de 'ser' (*καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας: ὅσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει*).

Entonces, considerando lo afirmado hasta aquí por nuestro filósofo, debemos tener en cuenta las distintas figuras de la predicación (*τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας*), debido a que la manera en la que estas se expresen de ahí surgirán las significaciones del ser. Por ello la dificultad que advertimos anteriormente respecto a la multiplicidad propia que nos plantean las categorías según Aristóteles.

Al respecto, Pierre Aubenque en su texto *El problema del ser en Aristóteles*, del cual tendremos gran ayuda a lo largo de nuestra investigación, dicho brevemente, señala que no decimos en el mismo sentido que una cosa es buena o que es grande aunque en ambas situaciones estemos utilizando el verbo copulativo ser. En consecuencia, este tendrá diversas significaciones, que se verán evidencias líneas más adelante en los ejemplos que Aristóteles nos brinda en diversas ocasiones al hablar de las categorías. Además, Aubenque añade que los

modos de atribución determinan otras tantas categorías, es decir, –siguiendo la etimología de *κατηγορία*, que viene de *κατηγορεῖν*, atribuir–, otras tantas maneras de atribuir el predicado (sea esencial o accidental) a un sujeto, es decir, otras tantas significaciones posibles de la cópula ser.⁶¹

⁶¹ Aubenque, op. cit., p.141

No debemos olvidar que la primera categoría, la substancia, es esencial mientras que las otras nueve categorías son consideradas accidentes o predicados, lo cual también detallaremos más adelante.

Mientras tanto, Aristóteles continúa señalando al respecto lo siguiente:

Ahora bien, puesto que, de los predicados, unos significan [25] *qué-es*, otros una cualidad, otros una cantidad, otros alguna relación, otros un hacer o un padecer, otros dónde y otros cuándo, 'ser' significa lo mismo que cada uno de ellos (*ἐπεὶ οὖν τῶν [25] κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστὶ σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ, ἐκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταῦτό σημαίνει*).

Podemos observar aquí un esbozo, casi completo, de las figuras de la predicación o categorías, pues señala la substancia la cualidad, la cantidad, la relación, etcétera. Sin embargo, respecto a la lista más completa de dichas figuras la iremos descubriendo un poco más adelante.

Dicho esto, en este pasaje del *libro A*, nuestro filósofo agrega que:

Y es que no hay diferencia alguna entre 'un hombre *es*(tá) convaleciendo' y 'un hombre convalece', ni entre 'un hombre *es*(tá) paseando o talando' y 'un hombre pasea o [30] tala'. Y lo mismo también en caso de los demás predicados (*οὐθὲν γὰρ διαφέρει τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνων ἐστὶν ἢ τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνει, οὐδὲ τὸ ἄνθρωπος βαδίζων ἐστὶν ἢ τέμνων τοῦ ἄνθρωπος [30] βαδίζει ἢ τέμνει, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων*).

Para que podamos comprender de mejor manera esta idea, vale la pena que dirijamos nuestra atención a una nota de Tomás Calvo de su traducción de la *Metafísica*. En la cual nos dice que, en estas breves líneas, y en otros tantos ejemplos, Aristóteles quiere demostrarnos

que es irrelevante las circunstancias en las que se use o no se use explícitamente la cópula ser porque el “*predicado expresa por sí un modo de ser, independientemente de que aparezca o no aparezca tal verbo*”.⁶² Por tanto, hasta ahora, podemos percatarnos que Aristóteles en algunas ocasiones ha de omitir no solo en sujeto, como lo vimos en los ejemplos anteriores, sino que también es posible que el verbo ser desaparezca, sin que esto implique que el predicado deje de expresar un modo de ser.

Ahora que hemos explorado lo señalado por Aristóteles sobre esta segunda significación en el *libro Δ* y ya que consideramos que las categorías nos permitirán comprender cuál es el elemento que posibilita la relación entre el *ὄν* y sus múltiples significados; de ahí la necesidad de ir más allá de lo que Aristóteles señala en el *libro Δ*, debemos dar un nuevo paso en nuestra investigación.

Por tal motivo, apoyándonos del *Index Aristotelicus* de Hermann Bonitz, buscamos algunos pasajes de la obra aristotélica que nos permitan conocer qué son y cuáles son las categorías para el filósofo de Estagira. Sin embargo, debido a la extensión del tema nos limitaremos a revisar solamente tres fragmentos que ubicamos en los *Tópicos*, las *Categorías* y la *Metafísica*, porque consideramos que con ellos podremos alcanzar nuestro objetivo.

El primer pasaje que traeremos a cuenta será el que encontramos en las *Categorías*. En este *tratado* Aristóteles nos dice que

[1b] [25] Cada una de las cosas que se dicen fuera de toda combinación, o bien significa una entidad, o bien un cuanto, o un cual, o un respecto a algo, o un donde, o un cuando, o un hallarse situado, o un estar, o un hacer, o un padecer. Es entidad - para decirlo con un ejemplo-: hombre, caballo; es cuanto: de dos codos, de tres codos;

⁶² Nota 234

es cual: blanco, letrado; es respecto a algo: doble, mitad, mayor; es donde: en el Liceo, en la plaza del mercado; es cuando: ayer, el año pasado; es hallarse situado: yace, está sentado; es estar: va calzado, va armado; es hacer: cortar, quemar; es padecer: ser cortado, ser quemado. Ninguna de estas expresiones, por sí misma, da lugar a afirmación alguna, pero de su mutua combinación surge la afirmación: en efecto, toda afirmación es, al parecer, verdadera o falsa, mientras que ninguna de las cosas dichas al margen de toda combinación es ni verdadera ni falsa, como, por ejemplo, hombre, blanco, corre, vence.

Sumado a la enumeración de las categorías presentado por Aristóteles en *Categorías*, en los *Tópicos* también encontramos una lista sobre ellas. En este *tratado* del *Organon*, nuestro filósofo señala lo siguiente

Después de esto, es preciso determinar las clases de predicaciones en las que se dan las cuatro cosas mencionadas. Éstas son en número de diez, a saber: *qué es*, *cuanto*, *cual*, *respecto a algo*, *dónde*, *en algún momento*, *hallarse situado*, *estar*, *hacer*, *padecer*. Siempre, en efecto, se hallará el accidente, el género, lo propio y la definición en una de estas predicaciones: pues todas las proposiciones formadas mediante aquéllos significan, bien *qué es*, bien *cual*, bien *cuanto*, bien alguna de las otras predicaciones⁶³.

Sin embargo, no solo es en los textos del *Organon* en los que Aristóteles enumera las categorías, ya que también en el *libro E* de la *Metafísica*, cuando escribe sobre los sentidos de lo que es habla de ellas. En este *libro*, Aristóteles nos dice lo siguiente

⁶³ 1, 9, 103 b 21

Pero puesto que 'lo que es', sin más precisiones, se dice en muchos sentidos (*ἀλλ' ἐπεὶ τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς*): en primer lugar, está lo que *es* accidentalmente (*ὄν ἐν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός*); en segundo lugar, lo que *es* en el sentido de «es verdadero» y lo que *no es* en el sentido de «es falso» (*ἕτερον δὲ τὸ [35] ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος*); además, están las figuras de la predicación (por ejemplo, qué (es), de qué cualidad, de qué cantidad, dónde, cuándo (es), y cualquier otra cosa que signifique de este modo) (*παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας (οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πού, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον)*), y aún, además de todos estos «sentidos», lo que *es* en potencia y en acto ([1026β] [1] *ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ*); puesto que 'lo que es' se dice en muchos sentidos, hay que decir, en primer lugar, sobre «lo que es» accidentalmente que no es posible estudio alguno acerca de ello (*ἐπεὶ δὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, πρῶτον περὶ τοῦ κατὰ συμβεβηκός λεκτέον, ὅτι οὐδεμία ἐστὶ περὶ αὐτὸ θεωρία*)⁶⁴.

De acuerdo con Pierre Aubenque⁶⁵, Aristóteles en su reflexión acerca del ser encuentra que no decimos en el mismo sentido que algo sea bueno o grande de tres codos, que un hombre esté caminando o esté sentado; en estos ejemplos la significación del verbo ser es diferente de la que hallamos en la oración 'Sócrates es hombre'. Estos modos de atribución establecen otras categorías, esto es, otras tantas maneras de atribuir el predicado a un sujeto. Es por esto que, la distinción de la pluralidad de los tipos de atribución nos lleva a la distinción de las categorías: substancia (*οὐσία*), cantidad (*ποσόν*), cualidad (*ποιόν*),

⁶⁴ 1026 a 33

⁶⁵ Aubenque, op. cit.

relación (*πρός τι*), cuándo (*ποτέ*), dónde (*ποῦ*), yacer (*κεῖσθαι*), producir (*ποιεῖν*), padecer (*πάσχειν*) y poseer (*ἔχειν*).

Para ilustrar de mejor las distintas categorías, consideremos ahora lo escrito por Ingemar Düring sobre la manera en que Aristóteles toma como punto de partida a un hombre individual para establecer los modos de atribución y por tanto a las categorías. Düring nos dice que Aristóteles se pregunta: ‘¿cuáles formas de predicación con sentido podemos hacer nosotros con relación a un hombre individual, como Corisco?’ De ahí se infiere el siguiente listado:

1. Es un hombre: substancia (*οὐσία*)
2. Es así y así de alto: cantidad (*ποσόν*)
3. Es un hombre culto: cualidad (*ποιόν*)
4. Es más grande (que su amigo ahí): relación (*πρός τι*)
5. Está en el Liceo: dónde (*ποῦ*)
6. Ayer (estaba también aquí): cuándo (*ποτέ*)
7. Está sentado: yacer (*κεῖσθαι*)
8. Divide: producir (*ποιεῖν*)
9. Es dividido: padecer (*πάσχειν*)
10. Lleva sandalias: poseer (*ἔχειν*)

Para Düring, el indicio de que Aristóteles analiza empíricamente las categorías con la mirada puesta en un hombre individual, son las categorías del yacer y el poseer, pues, “en la forma como emplea aquí *keisthai* y *echein*, estos son términos que solo pueden predicarse de un hombre”⁶⁶.

⁶⁶ Düring, op, cit., 108.

Ahora que hemos abordado con amplitud la segunda significación del *ὄν*, no nos queda más que pasar a una nueva significación, una vez más en el *libro Δ* de la *Metafísica*. Ahí Aristóteles nos dice que el tercer significado del *ὄν* es del ser como verdadero y falso, del cual Enrico Berti nos dice que surge cuando “nosotros usamos el verbo "ser" muchas veces para decir "es verdad", y decimos "no ser" para decir "es falso"⁶⁷. Naturalmente, continúo pensando en el uso concreto; "es" muchas veces quiere decir "es así", por tanto "es verdad", mientras que "no es" quiere decir "no es así", "es falso que las cosas sean así”.

En unas cuantas líneas sobre esta tercera significación, Aristóteles escribe lo siguiente:

Además, 'ser' y 'es' significan que algo es verdadero, y 'no ser' que no es verdadero, sino falso, lo mismo en la afirmación que en la negación (*ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθές ἀλλὰ ψεῦδος, ὁμοίως ἐπὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως*). Así, que Sócrates *es* músico significa que tal cosa es verdad, o bien, que Sócrates *es* no-blanco, que (tal cosa) es verdad; por el contrario, que la diagonal *no es* conmensurable (significa) que es falso (que lo sea) (*οἷον ὅτι ἔστι Σωκράτης μουσικός, ὅτι ἀληθές τοῦτο, ἢ ὅτι ἔστι Σωκράτης οὐ λευκός, ὅτι ἀληθές: τὸ δ' οὐκ [35] ἔστιν ἢ διάμετρος σύμμετρος, ὅτι ψεῦδος*).

Por último, en el cuarto significado, Aristóteles señala que el *ὄν* puede significar ser en potencia o ser en acto, y para explicar esto nos pondrá un ejemplo sobre el trabajo que realizan los escultores con el mármol.

⁶⁷ Enrico, op. cit., p. 83.

Además y respecto de estos sentidos enumerados, 'ser' [35] y 'lo que es' significan tanto lo que se dice que es en *potencia* como lo que se dice que es *ya plenamente realizado*: [1017b] ([1017β] [1] ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὄν τὸ μὲν δυνάμει ῥητὸν τὸ δ' ἐντελεχείᾳ τῶν εἰρημένων τούτων), efectivamente tanto del que puede ver como del que está viendo decimos que *es* alguien que ve, y del mismo (decimos) que conoce tanto el que puede utilizar su conocimiento como el que lo está utilizando. y que *es* tranquilo tanto aquel que está ya tranquilo [5] como el que es capaz de tranquilizarse (ὄρων τε γὰρ εἶναι φαμεν καὶ τὸ δυνάμει ὄρων καὶ τὸ ἐντελεχείᾳ, καὶ τὸ ἐπίστασθαι ὡσαύτως καὶ τὸ δυνάμενον χρῆσθαι τῇ ἐπιστήμῃ καὶ τὸ [5] χρώμενον, καὶ ἡρεμοῦν καὶ ᾧ ἤδη ὑπάρχει ἡρεμία καὶ τὸ δυνάμενον ἡρεμεῖν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν). Y lo mismo en el caso de las entidades: también, desde luego, decimos que en la piedra *es(tá)* la estatua de Hermes, y que (en la línea) *es(tá)* la semilínea, y que *es* trigo lo no madurado aún (καὶ γὰρ Ἑρμῆν ἐν τῷ λίθῳ φαμὲν εἶναι, καὶ τὸ ἥμισυ τῆς γραμμῆς, καὶ σῖτον τὸν μήπω ἀδρόν. πότε δὲ δυνατὸν καὶ πότε οὐπω, ἐν ἄλλοις διοριστέον).

En síntesis, y guiándonos tanto de Aristóteles como de los análisis realizado por diversos autores como Jean Grondin⁶⁸, Pierre Aubenque⁶⁹ y Enrico Berti⁷⁰ respecto al apartado dedicado al *ὄν* en el *libro Δ* de la *Metafísica*, destacan cada cuatro acepciones. La primera, el *ὄν* o ente como accidente, es decir, el uso que le damos al verbo 'ser' cuando nosotros simplemente unimos entre sí dos cosas que están juntas solo casualmente y no necesariamente. La segunda de ellas, el *ὄν* en las categorías, esto es, el uso que le damos al verbo 'ser' cuando queremos indicar algo que es, el cual se dice en muchos sentidos,

⁶⁸ Grondin, J., *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Herder, 2006.

⁶⁹ Aubenque, P., *op.cit*

⁷⁰ Berti, E., *op.cit*.

comenzando por la sustancia y posteriormente por las categorías; cantidad, cualidad, relación, cuándo, dónde, yacer, producir, padecer y poseer. La tercera de ellas, es la que hace referencia al *ὄν* como verdadero y como no verdadero o falso, que se da cuando nosotros usamos el verbo ‘ser’ para decir ‘es verdad’, y decimos ‘no ser’ para decir ‘es falso’. Finalmente, la cuarta acepción, la del *ὄν* en acto y en potencia, es decir, ‘ser’ y ‘lo que es’ en potencia y ya plenamente realizado; por ejemplo -dice Aristóteles-, en un trozo de mármol puedo decir que está Hermes, que el dios Hermes está en el trozo de mármol, pero está en potencia, antes de que el trozo de mármol sea esculpido; cuando, luego, llega el escultor y hace la estatua, entonces Hermes está en acto.

Con lo visto hasta ahora sobre el *ὄν* es evidente que Aristóteles no parece pretender eliminar la polisemia del *ὄν*, y, por tanto, del verbo ser. Sin embargo, en los *libros* donde trata expresamente de la sustancia, es innegable este afán de unidad. Motivo por el cual encontramos en más de una ocasión que Aristóteles sustenta (1) que el *ὄν* se dice en múltiples sentidos, (2) se dice siempre por relación a un sentido unitario o común, que es nombrado como *πρὸς ἓν*, (2) se reduce en la noción de sustancia. Por ello, es necesario para nosotros adentrarnos, en lo que queda de nuestra investigación, en cuatro conceptos fundamentales: homonimia y sinónima, que abordaremos en el siguiente capítulo, y analogía y *πρὸς ἓν*, los cuales desarrollaremos en el capítulo final. Esto con la finalidad de comprender la tan compleja unidad y multiplicidad del *ὄν* aristotélico.

2.2 Unidad del *ὄν* desde la unidad y la pluralidad lingüística

Una vez que hemos revisado los múltiples sentidos del *ὄν* en Aristóteles, en donde pudimos percatarnos de la necesidad de unidad y multiplicidad dentro del mismo, ha llegado el momento de desarrollar estas dos características del *ὄν* o *ente* aristotélico. Lo cual

realizaremos a partir de un análisis semántico de los múltiples significados de las palabras, tal y como parece proponerlo Aristóteles.

Por tal motivo, comenzaremos en este apartado final de nuestro segundo capítulo la exposición de dos conceptos centrales: la homonimia y la sinonimia, expuestas por nuestro filósofo en las primeras líneas de las *Categorías*. Para que el tercer capítulo podamos desarrollar la analogía y el $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$, y así, finalmente podamos percatarnos del elemento que según Aristóteles le permite al $\acute{o}\nu$ poseer al mismo tiempo unidad y multiplicidad.

a) Homonimia

Tal como acabamos de mencionar, en este primer inciso abordaremos a la homonimia, con la intención de buscar la respuesta a dos interrogantes que estarán presentes a partir de este momento en nuestra investigación: ¿cuál es la relación entre el $\acute{o}\nu$ y sus múltiples significados? Y, por tanto, ¿qué le permite al $\acute{o}\nu$ su multiplicidad y conservar su unidad? Por ello, nuestro primer propósito será ilustrar a qué se refiere Aristóteles con el término homónimo ($\acute{o}\mu\acute{o}\nu\nu\mu\omicron\varsigma$) en el *tratado* de *Categorías*.

Entonces, ¿a qué llama Aristóteles homónimas? La respuesta la encontramos con gran facilidad, pues es justamente con lo que Aristóteles comienza las *Categorías*. Pero, antes de dar respuesta a nuestra interrogante, tratemos de abordar la naturaleza de este *tratado*.

Es bien sabido que *Categorías* es un *tratado* incompleto en donde se realiza el análisis de los términos como los portadores de determinaciones conceptuales, además de la función semántica que tienen diversas tipos palabras. Aunque también encontramos en él algunas observaciones lógicas. Sabemos por Ingemar Düring⁷¹, que Aristóteles, tras el rechazo de

⁷¹ Düring, I., op. cit., p. 107.

algunos puntos de la *teoría de las Ideas* de Platón, se dedicó a precisar conceptos como substancia (*οὐσία*), cualidad (*ποιόν*) y relación (*πρός τι*), de investigarlos semánticamente y determinarlos. Es necesario subrayar que estas tres categorías, además de cantidad (*ποσόν*), son las únicas categorías que son tratadas de manera extensa dentro de este *tratado*.

Sobre el uso del término categoría (*κατηγορία*), debemos mencionar que es utilizado por Aristóteles como predicación, con lo cual podemos comenzar a dilucidar que la naturaleza de este texto es el de un análisis lingüístico-semántico. No obstante, para nosotros solo será de interés analizar lo escrito por Aristóteles en el capítulo primero de *Categorías*, porque ahí define la homonimia, la sinonimia y la paronimia. De estos tres, tal como ya hemos señalado en más de una vocación tan solo abordaremos los dos primeros⁷².

Dicho lo anterior, vayamos al primer apartado del capítulo primero de *Categorías*⁷³ para averiguar a qué llama Aristóteles homónimas, el filósofo de Estagira nos dirá lo siguiente

se llaman homónimas las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto (*Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος*)⁷⁴.

Con esta afirmación Aristóteles está señalando que aquello a lo que él llama homónimas son las cosas que solo tienen en común el nombre, sirva de ejemplo *Can*, la costelación, y *can*, el animal que ladra. Por su parte, el enunciado o más propiamente, el

⁷² En su introducción, al *tratado* de *Categorías*, Miguel Candel Sanmartín afirma que la homonimia, sinonimia y la paronimia son de frecuente aplicación en lo *Tópicos*, en donde se da, además, la lista completa de las diez categorías, la *Metafísica* y otros textos en donde el análisis semántico es temáticamente relevante. Cuestión que será de gran relevancia en nuestra investigación, concretamente, en lo escrito dentro de algunos pasajes de la *Metafísica*.

⁷³ Aristóteles, *Categorías*. En *Tratados de lógica*. Madrid: Gredos, 2015.

⁷⁴ 1a 1-2.

λόγος será distinto, fenómeno que no ocurre con la sinonimia, tal como veremos en el siguiente apartado.

Ahora bien, siguiendo a Pierre Aubenque, debemos señalar que Aristóteles con los términos homónimo y sinónimo no llama al nombre, sino a las cosas que significa, es decir, “éstas son llamadas homónimas o sinónimas sólo en cuanto que son nombradas, y podría pensarse entonces que se trata de una relación extrínseca y accidental”⁷⁵. Por tanto, hay que tener presente que tanto la sinonimia como la homonimia pueden designar propiedades reales, puesto que son reveladas por el discurso.

Además, el mismo Aubenque, afirma que ya sea con la sinonimia o con la homonimia, se hace referencia a la relación de un signo único con una pluralidad de significados⁷⁶. Sirva para ilustrar esto los ejemplos dados por el mismo Aristóteles respecto a la homonimia:

vivo dicho del hombre y dicho del retrato; en efecto ambos tienen solo el nombre en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto; pues si alguien quisiera explicar en qué consiste para cada una de esas cosas el ser vivas, daría un enunciado propio para cada una (*ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον. Τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος· ἂν γὰρ ἀποδιδῶ τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶον εἶναι [5], ἴδιον ἑκατέρον λόγον ἀποδώσει*)⁷⁷.

Es decir, tal como lo señaló Aubenque la homonimia, así como la sinonimia, pero esto lo veremos más adelante, hace referencia a la relación entre un signo único, que en el ejemplo de Aristóteles es vivo, y una pluralidad de significados, que al menos aquí son dos: hombre y retrato. Entre estos dos significados resulta más que evidente que lo único que

⁷⁵ Aubenque, P., op. cit., p. 150.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ 1a 3-5

tienen en común es el nombre (vivo) dado que, si tratáramos de dar el enunciado de cada uno de ellos estos serían distintos, pues no es lo mismo hombre y retrato, comenzando porque el primero es animado y el otro, mientras tanto, es inanimado y otras tantas características que no comparten entre sí. En consecuencia, tal como ya fue anunciado por Aubenque la relación entre esta pluralidad de significados ha de ser extrínseca además de accidental.

Ahora, pasemos al siguiente apartado para averiguar qué es lo que tiene que decirnos Aristóteles sobre la sinonimia, de la cual, por ahora, ya sabemos algunas de sus características, pero es necesario profundizar en ellas, por lo que dirigiremos nuestra atención, una vez más a las *Categorías*.

b) Sinonimia

Como recientemente mencionamos, ya en este punto de nuestra investigación resulta necesario investigar qué entiende Aristóteles por sinonimia, aunque, hasta ahora, ya sabemos que al igual que la homonimia, posee un signo único y una pluralidad de significados. Pero, no basta con saber esto, por lo que al adentrarnos nuevamente en el tratado de *Categorías* veremos que Aristóteles nos dice que

Se llaman sinónimas las cosas cuyo nombre es común y cuyo correspondiente enunciado de la entidad es el mismo (Συνώνυμα δὲ λέγεται ὅν τὸ τε ὄνομα κοινόν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός)⁷⁸.

Pero, antes de profundizar en ello y ya que los ejemplos en Aristóteles muchas veces nos sirven para tener más claras sus definiciones, veamos de qué manera nos ilustra lo que

⁷⁸ 1a 5-7.

es la la sinonimia. Pues bien, líneas más delante de nuestra cita anterior, nuestro filósofo nos dice lo siguiente:

vivo dicho del hombre y del buey: en efecto, ambos reciben la denominación común de vivos y el enunciado de su entidad es el mismo; pues si alguien quisiera dar el enunciado de en qué consiste cada uno de ellos el ser vivos, daría idéntico enunciado (*ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς κοινῶ ὀνόματι προσαγορεύεται ζῶον, [10] καὶ ὁ λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός*)⁷⁹.

Antes que nada, de acuerdo con los ejemplos dados por Aristóteles, respecto a la homonimia y a la sinonimia, podemos percatarnos que ambos comparten, aquello que ya nos anunciaba Aubenque líneas atrás, la relación de un signo único con una pluralidad de significados. Esto nos permite percatarnos que el ὄν con sus múltiples significados, podría clasificarse ya sea como un homónimo, ya sea como un sinónimo, cuestión que no será nada sencilla de resolver, pues dependerá de mucho la obra que estemos interpretando, porque en Aristóteles podemos encontrar más de una respuesta, pero esto lo iremos viendo en lo que queda de nuestra investigación.

Ahora bien, por más que tanto la sinonimia como la homonimia compartan aquella característica, la relación de un signo único con una pluralidad de significados, “la diferencia, no debe buscarse, por tanto, ni en el nombre (que es único en ambos casos), ni en los significados (que son múltiples en ambos casos) sino en el plano intermedio de la significación”⁸⁰. Motivo por el cual, debemos poner atención a lo que ya ha hecho mención Aristóteles, esto es, a la expresión *ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας*, que puede ser traducida

⁷⁹ 1a 7-10

⁸⁰ Aubenque, P., op. cit., p. 150.

como el enunciado de la entidad. En el caso de la homonimia vimos que es *ἕτερος*⁸¹, es decir, *diferente*, mientras que en la sinónima es *ὁ αὐτός*⁸², que puede entenderse como *el mismo*.

De manera puntual, expresaremos, entonces, que el enunciado de la entidad en la homonimia es diferente, es decir, múltiple, mientras que, en la sinonimia al ser el mismo enunciado de la entidad, será, por tanto, única. De ahí que la diferencia entre la homonimia y la sinonimia es justamente que la significación en la segunda es única, mientras que en la primera será múltiple.

Consideremos ahora, nuevamente, el plano de la significación, dijimos, al respecto, que la diferencia entre la homonimia y la sinonimia es que la significación de aquella es múltiple, mientras que la significación de la sinonimia es única, por tanto, podemos corroborar, a través de Aubenque, que la sinonimia será la regla cuando se requiere de un lenguaje signifiante. Además, “la sinonimia expresa la exigencia formulada en el *Libro Γ* de una significación única para un nombre único”⁸³. Para formularlo de una manera más concreta, lo que en realidad ocurre con la sinonimia es precisar el sentido de la exigencia de una significación única para un nombre único. La característica, por tanto, de la sinonimia es que cada nombre tenga una única significación, es decir, que signifique una única esencia.

Debemos tener en consideración que en el pensamiento aristotélico los nombres se les dan a las cosas por convención, por lo que él tiene claro que cada nombre no ha de significar una cosa única, pues resulta imposible debido a que los entes individuales son infinitos, y los nombres son limitados. Razón por la cual, retomando lo escrito por Aristóteles

⁸¹ ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος.

⁸² ὁ λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός.

⁸³ Idem.

para ilustrar a la sinonimia, animal puede aplicarse a buey y a ser humano, y a una pluralidad de especies e individuos; lo cual es posible porque tanto buey como ser humano tienen una esencia en común, es decir, pertenecen ambos al género animal.

Como ya hemos señalado con anterioridad, desde este apartado, y en general en las líneas que nos quedan por delante, nuestra investigación estará centrada en averiguar en dónde clasificaremos al *ὄν*, es decir, tendremos que responder si el *ὄν*, *lo que es* o *el ente* se predica de forma homónima o sinónima o quizás es tal la particularidad del *ὄν* que necesitamos buscar una tercera y cuarta forma de predicación. No olvidemos que desde la introducción de nuestra investigación hemos dejado la posibilidad de que el *ὄν* no sea ni un sinónimo ni un homónimo, sino más bien un *πρὸς ἕν* o un análogo. Sin embargo, todavía es muy temprano para inclinarnos por una u otra, e incluso para dejar a un lado tanto a la homonimia como a la sinonimia, por lo que tendremos que seguir avanzando con nuestro razonamiento.

Ahora bien, para solucionar nuestras interrogantes específicamente entorno a la homonimia, hay que considerar que en las *Categorías* es muy probable que no encontremos una respuesta absoluta o única sobre si *lo que es* se predica homónimamente. Por tal motivo tendremos que recurrir una vez más a la guía de Pierre Aubenque, quien señala que en los *Tópicos* Aristóteles le atribuye al Bien una homonimia que presupone la homonimia del *ὄν*, por tanto, *lo que es* ha de ser considerado, al menos en este *tratado*, como un homónimo⁸⁴.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 151.

Ahora que volteamos nuestra mirada a los *Tópicos* nos gustaría mencionar algunas características de esta obra aristotélica, al igual que como lo planteamos cuando hablamos por primera vez de las *Categorías*.

Al respecto, Ingemar Düring nos dirá que los *Tópicos* pueden ser considerados como un documento histórico, pues nos lleva gráficamente al centro de la disputa en la Academia de Platón, específicamente a la cuestión sobre el concepto, la dialéctica, la formación tanto de conceptos como de definiciones correctas y sobre las clasificaciones⁸⁵. Es bastante evidente que la complejidad de los *Tópicos* será superior a la de las *Categorías*, pues además de ser una obra mucho más completa, también contiene múltiples contenidos, pero, a su vez, es un texto que nos permite acercarnos a las problemáticas propias de la Academia. Sin embargo, nosotros tan solo nos limitaremos a revisar, de manera concreta, los métodos que Aristóteles nos ofrece para saber si un término puede ser clasificado como un homónimo o un sinónimo, cuestión que nos hemos planteado con el término *ὄν* líneas atrás.

Teniendo en cuenta lo antes mencionado, hay que señalar que en el apartado quince del primer *libro* de los *Tópicos*⁸⁶ es donde Aristóteles se da a la tarea de exponer tanto las cosas que se dicen de manera distinta como el intentar dar sus enunciados. Sin embargo, lo que nosotros retomaremos es la metodología, antes mencionada, para ubicar o no al *ὄν* como un homónimo.

Ahora bien, Pierre Aubenque textualmente nos dirá que, “en los *Tópicos*, parece claramente que el ser es considerado como homónimo: Aristóteles no lo dice expresamente

⁸⁵ Düring, op. cit., p 121 ss.

⁸⁶ Aristóteles, *Tópicos*. En *Tratados de lógica*. Madrid, Gredos, 2015.

del ser, pero le atribuye al Bien una homonimia que presupone la homonimia del ser”⁸⁷.
Motivados por tal aseveración, procedamos a analizar lo escrito por Aristóteles, a fin de comprender a qué se refiere Aubenque al señalar que Aristóteles presupone la homonimia del *ὄν* al término *Bien*.

En cuanto a los métodos para saber si un término es homónimo o sinónimo, Aristóteles nos brinda una serie de ejemplos, baste como muestra aquel que consiste en preguntarse si un mismo término es empleado dentro de algunas de las categorías del *ὄν*, en caso de que la respuesta sea afirmativa, el término podrá ser considerado como homónimo. Veamos lo escrito por Aristóteles:

lo bueno⁸⁸, en la comida, es lo productor de placer, en la medicina lo productor de salud, en el caso del alma el ser de una determinada cualidad; v.g. temperante, valiente, o justa; de manera semejante también en el caso del hombre. A veces <lo bueno> es el cuándo, v.g.: lo que se da en el momento oportuno; pues se llama bueno a lo que se da en el momento oportuno. Muchas veces es lo cuanto v.g.: en el caso de lo ajustado a medida: pues también se llama bueno a lo ajustado a medida. De modo que lo bueno es homónimo⁸⁹.

Recordemos que, en el apartado anterior, cuando hablamos de las significaciones del *ὄν* nombramos a la substancia y a las categorías aristotélicas, siendo que la enumeración más completa la encontramos en los *Tópicos*⁹⁰:

1. substancia (*οὐσία*)

⁸⁷ Aubenque, op. cit., p. 151.

⁸⁸ Que también puede ser traducido como el bien.

⁸⁹ Aristóteles, *Tópicos*. En *Tratados de lógica*. Madrid, Gredos, 2015, p. 94.

⁹⁰ I, 107 a 5 ss.

2. cantidad (*ποσόν*)
3. cualidad (*ποιόν*)
4. relación (*πρός τι*)
5. cuándo (*ποτε*)
6. dónde (*ποῦ*)
7. yacer (*κεῖσθαι*)
8. producir (*ποιεῖν*)
9. padecer (*πάσχειν*)
10. poseer (*ἔχειν*).

Pues bien, si prestamos atención nos podemos percatar que aquí, en este método propuesto por Aristóteles, el Bien o lo bueno, se dice al menos en cuatro de las categorías del *ὄν*: producir (*ποιεῖν*)⁹¹, cualidad (*ποιόν*)⁹², cuándo (*ποτε*)⁹³ y cantidad (*ποσόν*)⁹⁴. De ahí que el Bien es un homónimo. Por todo esto, Aubenque⁹⁵ deduce que este método aristotélico consiste en extender la homonimia más allá del término *ὄν*⁹⁶.

Nos gustaría dejar claro, antes de continuar, que nuestro principal interés por prestar especial atención a los argumentos de Pierre Aubenque se fundamenta en que él se percata en que lo dicho por Aristóteles sobre la homonimia y la sinonimia tiene un alcance “no solamente semántico sino metafísico: no se trata sólo de hacer constar -lo que sería una trivialidad- que la palabra bien se aplica a una pluralidad de objetos, sino que cambia

⁹¹ El Bien en lo que respecta a la comida produce placer, en la medicina produce salud.

⁹² El bien aplicado al alma significa ser de cierta cualidad ya sea temperante, valiente o justo, de igual manera si es aplicado al hombre.

⁹³ El bien a veces es el cuándo; algo se da en el momento oportuno.

⁹⁴ El bien aplicado a la justa medida.

⁹⁵ Aubenque, op.cit.

La cual es propuesta aquí y se manifiesta en el hecho de que el ser se dice en una pluralidad de categorías.

⁹⁶ Sin olvidar que Aristóteles en *Éticas* va a decir algo distinto, esto es, que el *Bien* se predica como el ente, es decir, *πρὸς ἓν*, C.f. *EN* I, 6 y *EE* I,8.

completamente de significación de un género de cosas otro”⁹⁷ Ante dicho argumento, entre otros, Aubenque nos permite encontrar el hilo conductor que nos guíe para dar el paso, si es que fuese necesario, de la lógica a la ontología aristotélica, porque claramente se percata que en la homonimia no hay un fundamento ontológico, característica que no puede ser aplicada cuando se habla del *ὄν*. Por ello la necesidad de ir en la búsqueda de una tercera y cuarta forma de predicación para aclarar en qué forma se predica el *ὄν*.

Teniendo en cuenta lo afirmado por Aristóteles acerca de uno de sus métodos para saber si un término es homónimo y, además, considerando nuestros motivos para dar seguimiento a lo planteado por Pierre Aubenque, es momento de dar el siguiente paso.

En las primeras líneas de este segundo apartado dijimos que era necesario, en un primer momento, abordar a la homonimia y la sinonimia para percatarnos de cuál es la forma de predicación que según Aristóteles le permite al *ὄν* poseer al mismo tiempo su unidad y su multiplicidad. Por consiguiente, en nuestro capítulo final no nos queda más que analizar si es posible que el *ὄν* se pueda predicar de forma homónima, sinónima, análoga o en relación a uno sin perder su unidad y su multiplicidad.

Para darnos una idea de lo que veremos a continuación, podemos indicar que Pierre Aubenque argumenta lo que ya claramente se viene anunciando sobre la posible homonimia del *ὄν*: “Si hablamos de sinonimia, hacemos del ser un género, lo cual no es. Pero si hablamos de homonimia, debe precisarse que tal homonimia es irreductible; que no es, pues, resultado de un fallo accidental y corregible del ser humano”⁹⁸

⁹⁷ Ibidem, p 152.

⁹⁸ Ibidem, p 162.

Para comprender mejor estas afirmaciones habría que analizar algunos pasajes, adicionales a los de las *Categorías* y los *Tópicos*, al menos de la *Ética a Eudemo*, la *Ética a Nicómaco* y el libro *Γ* de la *Metafísica*. Sin embargo, por más que nosotros intentáramos ahondar en estos textos resultaría una amplia tarea, que excede nuestro objetivo, el cual no implica detenernos en cada línea de la obra aristotélica donde se hable sobre la posible homonimia y sinonimia del *ὄν*.

Sin embargo, aunque no revisaremos pasaje por pasaje sobre lo que es la homonimia ni lo que es la sinonimia para Aristóteles, en el siguiente capítulo abordaremos el tema de la analogía y del *πρὸς ἓν* y ello nos permitirá tener mayor claridad del tema. Especialmente, quedará mucho más clara la necesidad de recurrir a un tercer y cuarto elemento para saber cuál es la predicación propia del *ὄν*.

Capítulo III: Analogía y *πρὸς ἓν*

En el capítulo anterior, pudimos adentrarnos en tres puntos, el primero de ellos fueron los significados múltiples del *ἓν* en Aristóteles (como accidente, en las categorías, como verdadero y falso como acto y potencia). En el segundo y tercer punto comenzamos a esbozar qué es aquello que le permite al *ἓν*, según Aristóteles, ser uno y múltiple, por lo cual esclarecimos qué es para nuestro filósofo la homonimia y la sinonimia. Respecto a la primera dijimos que para Aristóteles lo que son homónimas son las cosas que solo tienen en común el nombre, ya que el enunciado o *λόγος* de la entidad será distinto. Mientras que serán sinónimas las cosas que tienen en común el nombre y que, contrario a las cosas homónimas, el *λόγος* de la entidad será el mismo.

En este tercer capítulo de nuestra investigación nos hemos dispuesto a exponer dos conceptos aristotélicos de suma importancia para nosotros: la analogía y *πρὸς ἓν*, que podemos traducir como “referencia a uno o relación con uno”. Profundizar y comprender estos dos conceptos nos permitirá continuar nuestra búsqueda sobre qué es lo que le permite al *ἓν* conservar su multiplicidad sin perder su unidad y, en consecuencia, averiguar cuál es la forma de predicación del *ἓν*. Por tal motivo, en los dos primeros apartados de nuestro segundo capítulo buscaremos algunas de las características esenciales de ambos conceptos para lograr captar la diferencia entre uno y otro.

Resulta indispensable tener presente las características propias de cada uno para percatarnos cuál de las cuatro formas de predicación que expondremos en nuestra investigación es la que Aristóteles le atribuye al *ἓν*. Situación definitivamente clave, pues nos permitirá dilucidar al menos tres cosas, algunas de ellas ya la mencionamos con anterioridad: cómo es que el *ἓν* puede ser múltiple sin perder su unidad, además, se nos

permitirá saber si la palabra más fundamental de todas, la palabra *ὄν*, se predica por medio de la homonimia, la sinónima, la analogía o por el *πρὸς ἕν* según Aristóteles y, por último, qué conserva o refuta respecto a lo dicho por quienes lo antecedieron sobre la problemática de la unidad y la pluralidad.

Lo primero que haremos en este tercer capítulo, será rastrear el concepto de analogía, en dos *tratados* la *Poética* y la *Ética Nicómaca* y, a continuación, en el segundo apartado, indagaremos en el concepto de *πρὸς ἕν*, en *tratados* como la *Metafísica* y la *Ética Eudemia*. Desde ahora, resulta evidente que estos dos conceptos son desarrollados por el filósofo de Estagira en más de uno de sus *tratados*, por lo cual trataremos de ser lo más sintéticos posibles retomando lo que nos resulte indispensable para nuestra investigación, lo cual implicará que dejemos fuera algunos pasajes e incluso algunos *tratados* en los cuales nuestro filósofo desarrolla alguno de los conceptos de nuestro interés.

Mientras tanto, en los dos últimos apartados, será preciso, aunque van a ir anunciándose ciertos rasgos desde las primeras dos secciones de este capítulo, que dilucidemos si el *ὄν* en Aristóteles es análogo o si es *πρὸς ἕν*, para ello, además de apoyarnos en Aristóteles nos guiaremos de los argumentos de autores como Pierre Aubenque y Jesús García López.

Desde este momento queremos señalar que, por la naturaleza y los objetivos de nuestra investigación, no podremos hacer una profundización detallada en el pensamiento de ninguno de los dos autores secundarios que guiarán nuestra lectura sobre los argumentos aristotélicos. Esto, a su vez, nos llevó a dejar fuera de nuestra investigación a otros autores, pues esto implicaría que nuestro trabajo se alejé de los límites que le son propios, y aunque

sabemos que esto podría limitar nuestra perspectiva del tema, tenemos que ser breves para alcanzar nuestros propósitos.

Una vez aclarado lo anterior, continuaremos señalando que, de manera concreta, será casi indispensable observar que en un primer momento el $\delta\nu$ para Aristóteles es mostrado como un homónimo, sin embargo, si fuera en definitiva así, por lo que ya vimos en el capítulo anterior, el $\delta\nu$ carecería de fundamento, lo cual traería un sin fin de contrariedades en su doctrina. Por tal motivo, parece que Aristóteles se verá forzado a buscar una nueva forma de predicación que le permita al $\delta\nu$ conservar tanto su fundamento como su unidad y multiplicidad; de ahí que veremos que el $\delta\nu$ se predica homónimamente en los *Tópicos*, pero claramente no lo será en la *Metafísica*. Sin embargo, hay quienes además apuntan a la analogía del $\delta\nu$, por lo que nuestro objetivo será esclarecer cuál es la forma de predicación del $\delta\nu$ para Aristóteles y si hay una respuesta absoluta, cuestión sin duda problemática ya que la posible respuesta debe rastrearse en diversas obras aristotélicas, lo cual resulta bastante complicado.

Ahora bien, además de tener en cuenta en este capítulo los dos conceptos que abordaremos, analogía y $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$, tendremos que remitirnos constantemente tanto a la homonimia como a la sinonimia, especialmente al hablar del $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$. El motivo principal es que, en contraste con el fenómeno ocurrido en la homonimia, veremos que dentro del campo de la sinonimia el $\delta\nu$ sí podría conservar su unidad de predicación y de existencia, pero si su forma de predicación fuera sinónima perdería la pluralidad en la que Aristóteles insiste en más de una ocasión, por lo que no podemos simplemente dejar atrás a la homonimia y a la sinonimia.

En consecuencia, resultará sumamente necesario para el estagirita y, por tanto, para nosotros, prestar atención a aquella otra forma de predicación que le permita al ὄν en un mismo momento conservar su unidad y su multiplicidad, la cual, aparentemente, es nombrada en el *libro Γ* de la *Metafísica*. En dicho *libro* parece que Aristóteles encuentra que el *πρὸς ἔν* es el elemento que le permite alcanzar su cometido. Por tanto, posiblemente sea desde este nuevo punto de vista en el que Aristóteles nos dice que el ὄν se dice en múltiples sentidos, aunque *en referencia a una sola cosa*. Sin embargo, no es momento de adelantarnos pues es necesario seguir de cerca la argumentación aristotélica.

Cabe señalar que para Aubenque el ὄν no solo significa cosas diferentes, sino que las significa de un modo diferente, por tanto, se trata de una pluralidad de significaciones y no solo de significados. Razón por la cual habría que prestar atención a aquello que se presenta entre el signo y la cosa significada es decir a la significación, cuestión en la que nosotros no hemos de profundizar pues implicaría adentrarnos en la teoría del lenguaje en Aristóteles, lo que sin duda se escapa de nuestros propósitos. No obstante, si retomamos algo más de lo dicho por Aubenque encontramos que “Aristóteles distingue las diversas formas de esta nueva relación entre signo y significación a partir de las primeras líneas del tratado de las *Categorías*”⁹⁹. Cuestión de la que ya hemos hablado en los dos últimos apartados de nuestro capítulo anterior cuando hablamos de la homonimia, que son las cosas que solo tienen en común el nombre, y de la homonimia, que son aquellas cosas que tienen en común tanto el nombre como su entidad. Y aunque ha quedado claro que a lo que Aristóteles llama homónimo o sinónimo son a las cosas, no a los nombres, Aubenque añade la siguiente advertencia

⁹⁹ Ibidem, p. 149.

La diferencia entre homonimia y sinonimia no debe buscarse, por tanto, ni en el nombre (que es único en ambos casos), ni en los significados (que son múltiples en ambos casos), sino en el plano intermedio de la significación (lo que las *Categorías* designan con la expresión *ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας*), que es única en el caso de la homonimia.¹⁰⁰

Lo que Aubenque quiere decir es que al ir al plano intermedio de la significación en Aristóteles encontramos que, por un lado, la sinonimia es única, es decir en ella cada nombre tiene una significación única, en otras palabras, cada nombre significa una sola esencia y, por otro lado, la homonimia es doble o múltiple. Sin embargo, el filósofo francés señala que, aunque la homonimia puede ser pensada como “accidental” si fuera así tan solo bastaría con dar otros nombres diferentes a las cosas, por ejemplo: que a can (animal) o a Can (constelación) se les diera un nombre diferente. De este modo “la única homonimia a la vez injustificable e irremediable –aquella presupuesta por los negadores del principio de contradicción- consistiría en atribuir una infinidad de significaciones posibles a un nombre determinado”¹⁰¹. No obstante, Aubenque enfatiza que el número de significaciones de los nombres es, hasta cierto punto, limitado a tal grado que el lenguaje no corra peligro, cuestión que podemos comprobar en nuestro día a día.

En síntesis, este filósofo señala que

Si hablamos de sinonimia, hacemos del ser un género lo cual no es. Pero si hablamos de homonimia, debe precisarse que tal homonimia es irreductible; que no es, pues, resultado en fallo accidental y corregible del discurso humano, más aún que sigue

¹⁰⁰ Ibidem, p. 150.

¹⁰¹ Ibidem, p. 151.

siendo paradójicamente legítimo hablar de un ser en cuanto ser en el instante mismo en que se reconoce la ambigüedad de esta expresión¹⁰²

Así las cosas, no quedará más que seguir buscando la forma de predicación del *ὄν* en Aristóteles, como se ha dicho, si es sinónimo, homónimo, análogo o *πρὸς ἕν*. Por ello, nosotros consideramos que lo más adecuado es revisar, en primer lugar, lo que es la analogía y, en segundo lugar, lo que es el *πρὸς ἕν*. Por tal motivo, en los dos primeros apartados de este segundo capítulo profundizaremos en estos dos conceptos para, posteriormente, en el tercer y cuarto apartados tratar de ubicar al *ὄν* como un análogo o un *πρὸς ἕν*.

3.1 Analogía

En este primer apartado de nuestro tercer capítulo centraremos nuestra atención en el concepto de analogía en Aristóteles. Específicamente, nos interesa saber qué entiende nuestro filósofo por analogía y cuál es el uso que le da; considerando que uno de los propósitos que nos hemos planteado en el presente capítulo es averiguar cuál es la forma de predicación del *ὄν* según el filósofo de Estagira. Pero, una vez más debemos señalar que nos enfrentaremos a un concepto que es expuesto por Aristóteles en más de una ocasión por ello, una vez más nos apoyaremos del *Index Aristotelicus* de Hermann Bonitz para poder rastrear el concepto de analogía. Motivo por el cual, tendremos que elegir algunas líneas en las cuales creemos encontrar las características fundamentales de la analogía, especialmente que tengan relación con lo que nos hemos propuesto aquí, lo cual ha de implicar que no hagamos un estudio minucioso y detallado de este concepto y, por ende, algunos de los matices que le son propios quedarán fuera de esta investigación.

¹⁰² Ibidem, p. 162.

Sumado a ello, queremos aclarar desde ahora, que no nos detendremos a explicar detalladamente cada línea, ya que excede el propósito que nos hemos planteado, por lo tanto, nos limitaremos a rescatar lo más fundamental de lo que es la analogía para Aristóteles y, principalmente, lo que nosotros consideramos necesario para poder argumentar en el penúltimo apartado de este capítulo si el $\delta\nu$ se predica de forma análoga o no.

No obstante, antes de revisar lo dicho por Aristóteles respecto a la analogía retomaremos algunos puntos que señala sobre ella Rafael Díaz en la *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, pues nos servirá para dar una breve introducción. Sin embargo, posteriormente necesitaremos de otro autor que nos proporcione algunos puntos importantes sobre ella y su posible relación con el $\delta\nu$, tal como lo hará Pierre Aubenque con el $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\nu$, por ello es que nos guiaremos de Jesús García.

Pues bien, Rafael Díaz nos dice, en resumidas cuentas, que Tomás de Vio, nos dejó el primer estudio monográfico sobre la analogía titulado *De nominum analogia*, y debido a la importancia que al parecer tiene este concepto para la metafísica, la obra del cardenal Cayetano rápidamente se convirtió en un punto de referencia. No obstante, cabe señalar que las fuentes principales de esta obra, como era de esperarse es Aristóteles y Tomás de Aquino, pero, a su vez, este concepto de gran importancia se remite al ámbito de las matemáticas; en donde tiene un significado de proporción o igualdad de dos razones. Sin embargo, la filosofía griega, tal como lo hizo con muchos otros conceptos, la recuperó para darle un nuevo significado; el de proporción de relaciones.

Una vez hechos estos breves señalamientos respecto al concepto de nuestro interés, dirigiremos nuestro estudio a unas primeras afirmaciones de Aristóteles que nos ayuden a

comprender lo que es la analogía. Por ello, dirigiremos nuestra atención en la *Poética*, en donde nos dice sin vacilaciones lo siguiente:

Entiendo por analogía el hecho de que el segundo término sea al primero como el cuarto al tercero ([1457b] [16] τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω, ὅταν ὁμοίως ἔχη τὸ δεύτερον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον); entonces podrá usarse el cuarto en vez del segundo o el segundo en vez del cuarto; y a veces se añade aquello a lo que se refiere el término sustituido (ἐρεῖ γὰρ ἀντὶ τοῦ δευτέρου τὸ τέταρτον ἢ ἀντὶ τοῦ τετάρτου τὸ δεύτερον. καὶ ἐνίοτε προστιθέασιν ἀνθ' [20] οὗ λέγει πρὸς ὃ ἐστὶ). Así, por ejemplo, la copa es a Dioniso como el escudo a Ares; [el poeta] llamará, pues, a la copa «escudo de Dioniso», y al escudo, «copa de Ares» (λέγω δὲ οἶον ὁμοίως ἔχει φιάλη πρὸς Διόνυσον καὶ ἀσπίς πρὸς Ἄρη: ἐρεῖ τοίνυν τὴν φιάλην ἀσπίδα Διονύσου καὶ τὴν ἀσπίδα φιάλην Ἄρεω)¹⁰³.

Aquí, en relación con lo que Aristóteles mismo menciona en la *Ética Nicomáquea*, en donde señala que la “proporción es una igualdad de razones y se da en cuatro términos por lo menos”¹⁰⁴, en la *Poética* nos dice que la copa es a Dionisio como el escudo a Ares, de ahí que haya una proporción de relaciones entre estos cuatro términos. E incluso, para ilustrar lo que él entiende por analogía nos brinda otro ejemplo pues señala que,

la vejez es a la vida como la tarde al día; llamará, pues, a la tarde «vejez del día», o como Empédocles, y a la vejez, «tarde de la vida» u «ocaso de la vida» (ἢ ὁ γῆρας

¹⁰³ 1457b 16-20

¹⁰⁴ La proporción es una igualdad de razones y se da en cuatro términos por lo menos. Que la proporción discreta esté compuesta de cuatro términos, es evidente; pero también la proporción continúa, porque ésta emplea un término como si fuesen dos, y lo repite. Al decir, por ejemplo: “como la línea A es a la línea B, así la línea B es a la línea C”, se enuncia dos veces la línea B, de modo que tomados dos veces la línea B, de modo que tomando dos veces la línea B, cuatro serán los términos de la proporción. *Ética Nicomáquea*, V, 3, 1131 a – 1131 b 4

πρὸς βίον, καὶ ἐσπέρα πρὸς ἡμέραν: ἐρεῖ τοίνυν τὴν ἐσπέραν γῆρας ἡμέρας ἢ ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τὸ γῆρας ἐσπέραν βίου [25] ἢ δυσμὰς βίου)¹⁰⁵.

De esta manera, siguiendo tanto los pasajes que señala Hermann Bonitz en su *Index Aristotelicus* como lo señalado por Rafael Díaz, podemos encontrar que, en un significativo número de pasajes, para Aristóteles la analogía o proporción es el hecho de que el segundo término sea al primero como el cuarto al tercero. Sin embargo, Díaz nos recuerda que para Aristóteles es por la analogía que, al parecer, hay una unidad entre cosas tan diferentes, incluyendo las que no son del mismo género. Por tal motivo, Díaz sostiene que en la *Poética* y en la retórica parece que Aristóteles prueba que “por analogía, un nombre pueda emplearse metafóricamente: si el segundo término está al primero como el cuarto al tercero, puede usarse el cuarto en vez del segundo o el segundo en vez del cuarto”¹⁰⁶. Situación que podemos ver ilustrada por Aristóteles, en los dos ejemplos citados anteriormente, cuando señala que, por un lado, podemos llamar a la copa “escudo de Dionisio” y al escudo “copa de Ares” o, por otro lado, podemos llamar a la vejez “tarde de la vida” u “ocaso de la vida”, como lo hace Empédocles, o a la tarde “vejez del día”¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Aristóteles continúa diciéndonos lo siguiente, que, aunque escapa de nuestros objetivos, vale la pena tenerlo en cuenta. [...] hay casos de analogía que no tienen nombre, a pesar de lo cual se dirán de modo semejante; por ejemplo, emitir la semilla es «sembrar», pero la emisión de la luz desde el sol no tiene nombre; sin embargo, esto con relación a la luz del sol es como sembrar con relación a la semilla, por lo cual se ha dicho «sembrando luz de origen divino» (ἐνίοις δ' οὐκ ἔστιν ὄνομα κείμενον τῶν ἀνάλογον, ἀλλ' οὐδὲν ἦττον ὁμοίως λεχθήσεται: οἶον τὸ τὸν καρπὸν μὲν ἀφιέναι σπεῖρειν, τὸ δὲ τὴν φλόγα ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἀνόνημον: ἀλλ' ὁμοίως ἔχει τοῦτο πρὸς τὸν ἥλιον καὶ τὸ σπεῖρειν πρὸς τὸν καρπὸν, διὸ εἴρηται “σπεῖρων θεοκτίσταν [30] φλόγα.”). Y todavía se puede usar esta clase de metáfora de otro modo, aplicando el nombre ajeno y negándole alguna de las cosas propias; por ejemplo, llamando al escudo «copa», no «de Ares», sino «sin vino» (ἔστι δὲ τῷ τρόπῳ τούτῳ τῆς μεταφορᾶς χρῆσθαι καὶ ἄλλως, προσαγορευόμενα τὸ ἀλλότριον ἀποφῆσαι τῶν οἰκείων τι, οἶον εἰ τὴν ἀσπίδα εἶποι φιάλην μὴ Ἄρεως ἀλλ' ἄοινον). 1547b 20-31.

¹⁰⁶ Díaz, R., Op. cit.

¹⁰⁷ Rafael Díaz, además, señala que Aristóteles especifica que, al unir cosas tan diversas, como las planteadas por él mismo en sus ejemplos, las mejores metáforas, por tanto, serán aquellas que estén fundadas en la analogía.

Y aunque sabemos que podemos agregar algunas otras características de lo que el estagirita entiende por analogía, y en especial, el uso y los matices que le da, creemos que es momento de dejar por un instante este concepto para poder abordar el $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$, que al parecer toma un papel sumamente importante en el pensamiento aristotélico. Sin embargo, aunque en este momento dejaremos a un lado a la analogía, como ya hemos señalado con anterioridad, en el tercer apartado de este capítulo tendremos que retomarla nuevamente para tratar de dilucidar si el $\delta\upsilon\nu$ se predica análogamente. Una vez señalado esto, pasemos a nuestro segundo apartado de este tercer capítulo para esclarecer, en la medida de lo posible, lo que es el $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$, para, posteriormente, pasar a los dos últimos apartados de nuestra investigación y así llegar a nuestros comentarios finales.

3.2 $\Pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$

En este segundo apartado profundizaremos en el concepto de $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ en Aristóteles, por ello, una vez más, nos dimos a la tarea de rastrear todos los pasajes que registra Hermann Bonitz en su *Index Aristotelicus* sobre dicho concepto. No obstante, ya que Bonitz señala que podemos encontrar el $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$, al menos, en cinco libros de la *Metafísica*: Γ , Δ , Z , H y Θ y en la *Ética Eudemia*¹⁰⁸; seremos lo más sintéticos posibles y nos apoyaremos en aquellos pasajes que nos resulten indispensables para acercarnos a la relación del ser con sus múltiples significados. En consecuencia, dejaremos algunos pasajes fuera de este escrito, aunque estarán presentes en nuestra interpretación de lo que consideramos que Aristóteles señala cuando habla del $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$.

Tomando en cuenta lo anterior, uno de los pasajes fundamentales para nosotros tanto del significado y uso del $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ como de la relación del $\delta\upsilon\nu$ con sus múltiples significados, y

¹⁰⁸ Aristóteles, *Ética eudemia* En *Ética nicomáquea – Ética eudemia*. Madrid: Gredos, 1998.

en concreto con las categorías, lo encontramos casi en las primeras líneas del libro *Γ* de la *Metafísica*¹⁰⁹.

A partir de 1003a 33 Aristóteles nos dice lo siguiente:

La expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia (*τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως*), sino que, al igual que 'sano' se dice en todos los casos en relación con la salud de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de salud, de lo otro porque esta se da en ello (*ἀλλ' ὅσπερ καὶ τὸ [35] ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν τὸ δὲ τῷ ποιεῖν τὸ δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγιείας τὸ δ' ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς*).

Estas líneas, sin duda alguna en este capítulo serán fundamentales no solo para nosotros sino también para Pierre Aubenque ya que, en ellas, en primer lugar, Aristóteles está descartando que el *ὄν* se diga por homonimia (*οὐχ ὁμωνύμως*), el motivo lo veremos con mayor detalle más adelante. En segundo lugar, y en consecuencia de lo anterior, nuestro filósofo claramente y sin titubeos nos dice que el *ὄν* se dice *en relación con una sola cosa* (*πρὸς ἓν*) y *una sola naturaleza* (*μίαν τινὰ φύσιν*).

La cuestión que queda aquí abierta es si ¿en esta ocasión a diferencia con lo ocurrido con la homonimia, que al menos en los *Tópicos* parecía la respuesta definitiva, que el *ὄν* se diga *en relación con una sola cosa* (*πρὸς ἓν*) será su respuesta definitiva? O, quizás ¿el *ὄν* se dice en muchos sentidos como algo distinto al *πρὸς ἓν*? En tercer lugar, en estas líneas encontramos que, tal parece que, entre el *ὄν* y las distintas categorías, de las que ya hablamos

¹⁰⁹ Traducción de Tomás Calvo

en el primer apartado del capítulo anterior, hay sin duda un estrecho vínculo que posiblemente le debamos al *πρὸς ἓν* ya que aquí, y en otros de los pasajes aristotélicos que retomaremos más adelante en este apartado, podemos observar que al hablar del *πρὸς ἓν*, es decir, de una *relación con una sola cosa*, el filósofo de Estagira, por ejemplo, señala que *'sano' se dice en todos los casos en relación con la salud* ya sea porque la conserva, porque la produce, etcétera. Y en los casos en los que *'algo que es' (ὄν)* se dice de múltiples sentidos, es con *relación a una sola cosa* o principio, pero, lo relevante para nosotros es que, se dice en la entidad y en las demás categorías.

Prosigamos con el desarrollo de nuestra cita anterior para corroborar directamente con Aristóteles lo que hemos señalado respecto al *ὄν*, el *πρὸς ἓν* y las categorías. Nuestro filósofo continúa diciéndonos que

'medico' (se dice) en relación con la ciencia médica (se llama médico a lo uno porque posee la ciencia médica, a lo otro porque sus propiedades naturales son adecuadas a ella, a lo otro porque es el resultado de la ciencia médica) ([1003β] [1] καὶ τὸ ἰατρικὸν πρὸς ἰατρικὴν (τὸ μὲν γὰρ τῷ ἔχειν ἰατρικὴν λέγεται ἰατρικὸν τὸ δὲ τῷ εὐφρὲς εἶναι πρὸς αὐτὴν τὸ δὲ τῷ ἔργον εἶναι τῆς ἰατρικῆς)), y podríamos encontrar cosas que se dicen de modo semejante a éstas, así también 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio (ὁμοιοτρόπως δὲ καὶ ἄλλα ληψόμεθα λεγόμενα τούτοις, [5] οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν)¹¹⁰.

¹¹⁰ 1003b 1-5

Aquí podemos observar que está presente aquello que señalábamos con anterioridad, que el *ὄν* se dice en múltiples sentidos con *relación a una sola cosa* o principio, pero, sumado a ello, si continuamos poniendo atención en las afirmaciones de Aristóteles, encontraremos que los múltiples sentidos de *lo que es* nos llevan de manera casi inmediata a las categorías, además de las otras significaciones de las que hablamos en el primer apartado de nuestro primer capítulo. Pues bien, Aristóteles nos dice que,

de unas cosas (se dice que son) por ser entidades, de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad (*τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς [10] ἀποφάσεις ἢ οὐσίας*). Y de ahí que, incluso de lo que no es, digamos que es «algo que no es» (*διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμεν*). Así pues, del mismo modo que de todas las cosas sanas se ocupa una sola ciencia, igualmente ocurre esto en los demás casos (*καθάπερ οὖν καὶ τῶν ὑγιεινῶν ἀπάντων μία ἐπιστήμη ἔστιν, ὁμοίως τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων*). Corresponde, en efecto, a una única ciencia estudiar, no solamente aquellas cosas que se denominan según un solo significado, sino también las que se denominan en relación con una sola naturaleza (*οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν*): y es que estas se denominan también, en cierto modo, según un solo significado (*καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ [15] λέγονται καθ' ἓν*). Es, pues, evidente que el estudio de las cosas que son, en tanto que

cosas que son, corresponde también a una sola (ciencia) (*δηλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μιᾶς θεωρηῆσαι ἢ ὄντα*)¹¹¹.

Aunque ha resultado ser una cita bastante extensa, queríamos dejarla de esta manera con la intención de hacer evidente que, hasta este momento, resulta bastante claro que Aristóteles, al menos, ha argumentado que, el *ὄν* se dice de múltiples sentidos con *relación a una sola cosa* o principio, y estos múltiples sentidos se dicen en la entidad y en las demás categorías, sin olvidar que el estudio de las cosas que son en tanto que cosas que son corresponde también a una sola ciencia. No obstante, creemos que hasta este punto Aristóteles no nos ha dado una definición del *πρὸς ἓν*, como sí lo hace de los otros conceptos que hemos abordado hasta ahora, como la homonimia o la sinonimia. Por tal motivo, recurriremos a otro de los pasajes que registra Bonitz respecto al *πρὸς ἓν*, para ver si encontramos en él alguna definición u otros elementos que nos permitan comprender más acerca de este concepto tan importante para nosotros.

Tomando en cuenta lo anterior, creemos encontrar en el *libro Z* de la *Metafísica* algunos puntos esenciales de lo que es el *πρὸς ἓν* para Aristóteles y su estrecha relación con la significación múltiple. Ahí Aristóteles argumenta lo siguiente:

Ciertamente, es conveniente examinar cómo conviene utilizar las expresiones sobre cada cosa, pero no más que examinar cómo es la cosa misma ([1030 a] [27] *δεῖ μὲν οὖν σκοπεῖν καὶ τὸ πᾶς δεῖ λέγειν περὶ ἕκαστον, οὐ μὴν μᾶλλον γε ἢ τὸ πᾶς ἔχει*). Por ello y puesto que lo dicho es evidente, señalaremos ahora que igualmente la esencia se da de modo primario y absoluto en la entidad, y posteriormente en las demás

¹¹¹ 1003b 8-15

(categorías), y lo mismo el qué-es: no se trata de la esencia en sentido absoluto, sino de la esencia de la cualidad o de la cantidad (*διὸ καὶ νῦν ἐπεὶ τὸ λεγόμενον φανερόν, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρξει πρώτως [30] μὲν καὶ ἀπλῶς τῇ οὐσίᾳ, εἶτα καὶ τοῖς ἄλλοις, ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστίν, οὐχ ἀπλῶς τί ἦν εἶναι ἀλλὰ ποιῶ ἢ ποσῶ τί ἦν εἶναι*)¹¹².

En estas primeras líneas, podemos observar lo que ya se hacía evidente en el cuarto apartado de nuestro primer capítulo, esto es, la primacía de la substancia o esencia como punto de unión, si se le puede llamar así, entre ‘lo que es’ y las nueve categorías. Por tanto, parece que la substancia (*οὐσία*) es el vínculo entre ‘lo que es’ y las demás categorías; cantidad (*ποσόν*), cualidad (*ποιόν*), relación (*πρός τι*), cuándo (*ποτέ*), dónde (*ποῦ*), yacer (*κεῖσθαι*), producir (*ποιεῖν*), padecer (*πάσχειν*) y poseer (*ἔχειν*). Posteriormente, una vez más, nuestro filósofo retoma el tema de la homonimia y el *πρὸς ἓν*, pues señala que,

De éstas hay que decir, en efecto, o bien que se trata de cosas que son solamente por homonimia, o bien (que son) según matices y reservas que añadiremos o suprimiremos, como también (decirnos que) lo no-cognoscible es cognoscible (*δεῖ γὰρ ἢ ὁμωνύμως ταῦτα φάναι εἶναι ὄντα, ἢ προστιθέντας καὶ ἀφαιροῦντας, ὥσπερ καὶ τὸ μὴ ἐπιστητὸν ἐπιστητόν*). En efecto, lo correcto es que ni se dice por mera homonimia ni tampoco con el mismo sentido, sino como ‘médico’: porque guardan relación a una y la misma cosa, y no porque su significado sea uno y el mismo, a pesar de lo cual tampoco se trata de homonimia (*ἐπεὶ τό γε ὀρθόν ἐστι μήτε ὁμωνύμως φάναι [35] μήτε ὡσαύτως ἀλλ’ ὥσπερ τὸ ἰατρικὸν τῷ πρὸς τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἓν, οὐ τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἓν, οὐ μέντοι οὐδὲ ὁμωνύμως*)¹¹³.

¹¹² 1030a 27-31.

¹¹³ 1030a 31-35.

En estas líneas, observamos que Aristóteles, añadiendo más detalles, vuelve a insistir que las significaciones múltiples, al menos de ‘lo que es’, no son por mera homonimia, sino por relación a una misma cosa, pues recordemos que la homonimia no tiene un fundamento único, como la sinonimia. Por lo tanto, una vez más, queda descartada la posibilidad de que el *ὄν* sea un homónimo, abriendo nuevamente la posibilidad de que sea en realidad un *πρὸς ἓν*. E incluso, añadiendo a lo que ha argumentado hasta ahora, de manera clara una vez más nos dice, en las siguientes líneas cuando señala, que

En efecto, un cuerpo, una operación y un instrumento no se denominan «médicos» ni por homonimia ni según un único significado, sino por relación a una cosa única ([1030β] [1] οὐδὲ γὰρ ἰατρικὸν σῶμα καὶ ἔργον καὶ σκεῦος λέγεται οὔτε ὁμωνύμως οὔτε καθ’ ἓν ἀλλὰ πρὸς ἓν)¹¹⁴.

No obstante, aunque la insistencia en que *lo que es* no se dice por homonimia, sino más bien por relación a una cosa única, todavía no hemos encontrado una definición clara, y mucho menos absoluta, de lo que es el *πρὸς ἓν*, que es el motivo que nos hizo dirigir nuestra atención a este nuevo pasaje de la *Metafísica*. Por lo cual, hemos de continuar revisando lo que Aristóteles tiene para decirnos, ya que, si no encontramos dicha definición, al menos vamos localizando algunas características y usos de lo que nuestro filósofo entiende por *πρὸς ἓν*.

Prosiguiendo con la revisión del pasaje del *Libro Z* que hasta ahora nos ha guiado a nuevos elementos del *πρὸς ἓν*, encontramos lo siguiente:

¹¹⁴ 1030b 1.

[...] Y 'uno' se dice del mismo modo que 'algo que *es*' (*τὸ δ' ἐν λέγεται ὡσπερ τὸ ὄν*). Y «lo que *es*» significa, en un caso, algo determinado, en otro caso una cantidad, en otro caso una cualidad (*τὸ δὲ ὄν τὸ μὲν τόδε τι τὸ δὲ ποσὸν τὸ δὲ ποιόν τι σημαίνει*). Por ello, habrá también enunciado y definición de «hombre-blanco», pero de otro modo que de lo blanco y de la entidad (*διὸ καὶ λευκοῦ ἀνθρώπου ἔσται λόγος καὶ ὀρισμός, ἄλλον δὲ τρόπον καὶ τοῦ λευκοῦ καὶ οὐσίας*).

Dejando a un lado algunas líneas del pasaje, podemos observar que Aristóteles una vez más insiste que el *ὄν* o *lo que es* significa de múltiples maneras, según las categorías, siempre teniendo mayor relevancia la *οὐσία* o *substancia*¹¹⁵. Sin embargo, sigue quedando pendiente una definición precisa por parte de Aristóteles de lo que es o lo que él entiende por *πρὸς ἓν*, tal como lo hizo, al menos, con la homonimia, la sinonimia y la analogía. En cambio, lo que sí hace, y en repetidas ocasiones, es darnos una serie de ejemplos del uso que le da a *esta referencia a uno* o *relación a uno*; lo cual ocurre en todos los pasajes que registra Hermman Bonitz, lo que complica que tengamos claridad absoluta de lo que es para Aristóteles el *πρὸς ἓν*. Sin embargo, con la ayuda de Pierre Aubenque y de lo que ya nos ha señalado Aristóteles, trataremos de dejar algunos detalles al menos del uso del *πρὸς ἓν* y la posible importancia que tiene para Aristóteles.

El estudioso aristotélico francés, a partir de lo argumentado por Aristóteles cuando señala que es 'sano' todo lo que se dice en relación con la salud¹¹⁶, ya sea porque la conserva

¹¹⁵ Sobre esto, Pierre Aubenque señala que “encontramos a la esencia en cada una de las significaciones del ser, pero no encontramos a las demás significaciones presentes en la esencia”. Op. cit., p. 165.

¹¹⁶ Recordemos que líneas atrás vimos que Aristóteles menciona lo siguiente: [...] y podríamos encontrar cosas que se dicen de modo semejante a éstas, así también 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio (*ὁμοιοτρόπως δὲ καὶ ἄλλα ληψόμεθα λεγόμενα τούτοις, [5] οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν*).

o porque la produce, etcétera, infiere que salud, en este ejemplo, será el término al que Aristóteles llama *ἀρχή*, por tanto será lo que al parecer legitima la unicidad de la denominación, si es que realmente la hay, tomando en cuenta que existe una pluralidad. Ahora, “¿cuál será entonces el fundamento del ser? [...] El fundamento ha sido nombrado: es la *οὐσία*; y su relación con las significaciones múltiples se ha especificado detalladamente; sin embargo, no por ello puede decirse que tal relación se haya definido[...]”¹¹⁷. Parece ser tal la primacía de la *οὐσία*, que recordemos encabeza la lista de las categorías, lo cual no implica necesariamente que sea una de ellas, que Aubenque, siguiendo claramente a Aristóteles, agrega que “es aquello sin lo cual las demás significaciones no serían”¹¹⁸, tal como hemos visto en los pasajes aristotélicos que hemos citado con anterioridad. Y, “con respecto a las demás categorías, la *οὐσία* representa sin duda el papel de fundamento del ser”¹¹⁹.

No obstante, aunque parece que Aubenque podría darnos algunas respuestas que no encontramos, tal como nos sucedió a nosotros, él señala que la tan anhelada definición de la *relación a* de la que tanto hemos hablado no es posible ubicarla, pues Aristóteles, como ya hemos sido testigos, solamente enumera una serie de ejemplos. Ejemplos en los cuales encontramos las categorías en las que la *οὐσία* está presente: cantidad (*ποσόν*), cualidad (*ποιόν*), relación (*πρός τι*), cuándo (*ποτέ*), dónde (*ποῦ*), yacer (*κεῖσθαι*), producir (*ποιεῖν*), padecer (*πάσχειν*) y poseer (*ἔχειν*).

Al igual que sucedió con la analogía, parece que quedan muchas cosas por decir respecto al *πρὸς ἓν* y su relación con el *ὄν* y sus múltiples significados, fundamentalmente

¹¹⁷ Aubenque, P., op. cit., p. 164.

¹¹⁸ Ibídem, p., 165.

¹¹⁹ Idem.

con la *οὐσία* y las categorías, sin embargo, considerando que el cuarto y último apartado de nuestra investigación veremos si el *ὄν* es un *πρὸς ἕν*, es decir, si la forma de predicación del *ὄν* es la de *relación a uno*, decidimos detenernos con lo escrito hasta ahora. No obstante, pasaremos a averiguar si el *ὄν* se predica de forma análoga, para ello tendremos que guiarnos con lo argumentado por Aristóteles y de algunos autores secundarios, lo cual nos permitirá tener un panorama más amplio y de esta forma tomar nuestra propia postura al respecto de este tema tan complejo.

3.3 *ὄν* como análogo

Una vez que hemos expuesto lo que es la analogía y el *πρὸς ἕν* para Aristóteles, como ya hemos manifestado en más de una ocasión, ha llegado el momento de que en este apartado tratemos de presentar si es posible fundamentar la unidad del *ὄν* con sus múltiples significados por medio de la analogía. En otras palabras, vamos a buscar algunos argumentos que nos ayuden a averiguar si la analogía es la forma de predicación que le permita al *ὄν* poseer su unidad y multiplicidad. Sin embargo, considerando que dicha tarea implica una serie de complejidades, que en ocasiones escapan de lo que nos hemos propuesto, decidimos apoyarnos no solo en lo que Aristóteles expone en sus *tratados*, sino también en lo que otros estudiosos del él han escrito al respecto. Esto, a su vez, nos llevó a otra serie de dificultades pues lo escrito sobre la analogía y el *ὄν* es abundante, además de ser un tema que ha sido retomado desde hace muchos siglos.

Asimismo, en la medida en que nuestras primeras lecturas sobre el tema fueron profundizando nos encontramos con muchas más dificultades y detalles que sin duda merecen la pena ser recuperadas y analizadas, pero no en este momento, pues no pretendemos hacer un estudio minucioso de lo que es la analogía y su relación con el *ὄν*. Tomando en

cuenta lo anterior, y tratando de delimitar nuestro abordaje sobre el tema, tratamos de recuperar algunos argumentos que además de ser sintéticos se ajustan a lo que hemos recorrido hasta aquí y, quizá más importante, lo que nos falta por recorrer. De esta manera, creemos que el apoyarnos de autores secundarios que concuerden con lo que hemos desarrollado nos permitirá llegar a la conclusión de nuestra tesis.

Pues bien, para abordar la posible unidad del *ὄν* con sus múltiples significados mediante la analogía nos apoyaremos de los argumentos del artículo de Jesús García López titulado *La analogía del ente en Aristóteles*¹²⁰. Ahí, al igual que nosotros, toma en consideración lo escrito tanto por Aristóteles como por Pierre Aubenque, al igual que algunos otros detalles que nosotros ya hemos abordado hasta ahora, por lo cual consideramos que sus explicaciones van a complementar nuestro trabajo.

En esta breve pero profunda investigación, García López, adelantándonos un poco a lo que veremos en el apartado final de nuestro trabajo, señala que entre los estudiosos antiguos y modernos de Aristóteles, han tenido en común “la atribución del estagirita de la tesis de la analogía del ente”¹²¹. Por ello, y teniendo en cuenta algunos de los aspectos que ya hemos visto y algunos otros que veremos más adelante, señala que el *ὄν* no se predica de forma homónima ni sinónima, sino desde algo intermedio, que bien puede llamarse análoga. “Con ello quedaba firmemente asentada, dentro del genuino pensamiento de Aristóteles, que la analogía es una propiedad del ente considerado como noción o como término”¹²².

¹²⁰ García, J., op. cit.

¹²¹ *Ibidem*, p., 61.

¹²² *Idem*.

Pero, en nuestra lectura de algunos pasajes principalmente de la *Metafísica* de Aristóteles relacionados con el *πρὸς ἓν* vimos que, en realidad “el ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única y no por homonimia (*Τὰ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως*)”¹²³. Incluso, Jesús García menciona que la interpretación clásica en la que se argumenta la analogía del ὄν “ha sido rechazada, hace no muchos años por Pierre Aubenque”¹²⁴. Y ya que nosotros estamos, hasta este punto de nuestra investigación, inclinados hacia la postura de que el ὄν es un *πρὸς ἓν*, es decir, que su forma de predicación es la de *referencia a uno* (guiándonos únicamente de los argumentos de Aristóteles, hemos decidido en este apartado), revisar lo señalado por Jesús García; sabiendo que dejamos argumentos fuera de una gran tradición. Y así, una vez que realicemos lo anterior, en el siguiente apartado abordaremos los argumentos de la postura de Pierre Aubenque. De esta manera, creemos estar abiertos a conocer de mejor manera ambas posturas para poder inferir nuestra propia postura, que repetimos, por ahora está en la postura del *πρὸς ἓν*, pero todavía no hemos concluido nuestro trabajo.

Ahora bien, creemos que para comprender de mejor manera la postura de Jesús García, y quizá de una gran cantidad de intérpretes de Aristóteles, será necesario tener en cuenta la manera en que él interpreta que el estagirita tomó la analogía, que básicamente es en dos sentidos fundamentales: uno amplio y otro estricto. En el primero de ellos, “se trata de cierta unidad conceptual o lógica, superior y contrapuesta a la unidad de la especie y la del género”¹²⁵. Y en el segundo de ellos, “la analogía es la semejanza entre dos o más

¹²³ 1003a 33.

¹²⁴ Op. cit. p. 61.

¹²⁵ *Ibíd.*, p., 64.

Véase al respecto en Aristóteles *Met.*, V, 7, 1016b 31-35.

relaciones o comparaciones”¹²⁶; este último sentido es el que pudimos percatarnos en el apartado que le dedicamos a la analogía.

Otro de los rasgos que no consideramos y que Jesús García sí, y que posiblemente nos ayuden comprender de mejor manera su postura, es la exposición que realiza sobre las varias clases de homónimos que presenta Aristóteles. Según García, Aristóteles nos dice que, entre los homónimos hay distintas clases, por un lado, los homónimos *por azar* o *accidentalmente* y, por otro lado, los homónimos *por razón* o *por elección*, esto, considerando que lo opuesto al *azar* es la *razón* o la *elección*. García López, agrega que a los *homónimos por razón* (*ἀπὸ διανοίας*) “se les puede llamar *análogos*, tomando la analogía en el sentido amplio en el que también, a veces, la toma Aristóteles”¹²⁷.

Sin embargo, la distinción no termina ahí, pues, a su vez, los *ἀπὸ διανοίας* pueden ser clasificados en tres clases: los *ἀφ' ἐνὸς*, aquellos que proceden de un solo principio, los *πρὸς ἓν*, es decir, los que se ordenan a un solo fin y, por último, los *κατ' ἀναλογίαν*, que son “los que se comportan comparativamente entre sí, de suerte que uno se compara a otro con un cuarto”¹²⁸. Quisimos traer esta clasificación en este momento porque, como veremos con mayor detenimiento en el siguiente apartado, Pierre Aubenque indica que esta clasificación aristotélica, que encontramos en la *Ética Nicomáquea*, es un punto importante en el pensamiento aristotélico. Sin embargo, aunque aquí se tiende hacia el tercero de ellos, Aubenque, y nosotros por ahora, siguiendo lo señalado en el *libro Γ* de la *Metafísica*, tiende

¹²⁶ Idem.

Véase al respecto en Aristóteles *É.N.*, V, 3, 1131a 31-32.

¹²⁷ *Ibidem*, p., 65.

¹²⁸ Idem.

hacia el segundo tipo de *ἀπὸ διανοίας*, pero, por ahora, esto tendrá que esperar unas cuantas cuartillas.

Una vez que hemos expuesto los argumentos y la interpretación de Jesús García sobre el pensamiento aristotélico, ha llegado el momento de formular una interrogante a esta interpretación. Pues bien, si Aristóteles claramente dice que el *ὄν* se dice en varios sentidos, aunque *en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única y no por homonimia*¹²⁹, ¿de qué manera podríamos sostener que el *ὄν* es en realidad un *homónimo κατ' ἀναλογίαν*? El mismo Jesús García nos brinda su respuesta señalando que,

Para Aristóteles el ente es un homónimo, pero no enteramente (homonimia *ἀπὸ τύχης*, por casualidad), sino compatible con una cierta unidad lógica, que no puede ser otra que la analogía, (tomada en sentido amplio). En efecto, él es en primero en darse cuenta y señala que “es imposible que el ente sea un género”, y mucho menos una especie; por lo cual no es una palabra ni una noción univocas. Por el contrario “el ente se dice de muchas maneras”, pero añade inmediatamente que tampoco se dice “homónimamente”, con homonimia radical, sino “en orden a una sola cosa o a cierta naturaleza única”. Luego no queda de otra salida que considerarlo análogo.¹³⁰

La inferencia que realiza García para afirmar que lo único que nos queda es considerar al *ὄν* como un análogo, proviene, según él, de otro pasaje de Aristóteles en el que apunta que la única unidad lógica que podemos encontrar por encima del género es la analogía¹³¹. No obstante, para comprender de mejor manera su postura, ya que, al igual que nosotros, García

¹²⁹ *Τὰ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ 2 μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως.*

¹³⁰ *Ibíd.*, pp. 68-69.

¹³¹ *C.f.*, *Ibíd.*, p. 69.

López no encuentra un pasaje en el que Aristóteles argumente con total claridad que la analogía del *ὄν*, lo cual sí sucede con el *πρὸς ἕν*, debemos dar un paso más en nuestra revisión de su texto.

Entonces, ya que Jesús García escribe que “Aristóteles afirma la analogía del ente, es decir, la unidad lógica supragenérica del ente”¹³², queda claro que necesitamos comprender, y siguiendo la interrogante que él mismo plantea, ¿qué tipo de analogía es la analogía del *ὄν*? Sin embargo, nosotros creemos que la respuesta que nos proporciona solo desemboca en una problemática mayor y que requiere de un esfuerzo mucho mayor, pues argumenta que “es la analogía de atribución y más concretamente la analogía *πρὸς ἕν*”¹³³. Inferencia que, según él, se desprende del siguiente argumento aristotélico que ya conocemos en esta investigación: *el ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única*. No obstante, dicha sentencia para nosotros, y veremos que para Aubenque también, es en realidad la que nos permite captar que el *ὄν* es un *πρὸς ἕν*. Por lo que hemos decidido ahora indagar en los argumentos que nos da Pierre Aubenque no solo del *ὄν* como *πρὸς ἕν*, sino también de la supuesta analogía del ente. De esta manera creemos que podremos contrastar ambas posturas y llegar así al desenlace de nuestra investigación.

3.4 *ὄν* como *πρὸς ἕν*

En este último apartado de nuestra investigación, como ya hemos dado algunos indicios nos daremos a la tarea de rastrear los argumentos necesarios para saber si el *ὄν* en Aristóteles tiene como forma de predicación el *πρὸς ἕν*, por ello, además de seguir de cerca lo que ya expusimos sobre esta *referencia a uno* o *relación a uno* en el filósofo de Estagira, nos

¹³² Idem.

¹³³ Idem.

guiaremos de los argumentos de Pierre Aubenque, quien a partir de sus propios intereses ha abordado dicha temática en su texto *El problema del ser en Aristóteles*, del que ya hemos rescatado algunos argumentos. Nos parece de suma importancia traer a nuestra investigación sus comentarios porque es un autor que ha abordado el pensamiento aristotélico desde una notable cercanía, más allá de las dificultades que implica estudiar a un autor antiguo como lo es Aristóteles.

Pues bien, Pierre Aubenque, en el texto ya mencionado, sugiere que Aristóteles al realizar una reflexión más profunda acerca del *ὄν* tuvo que modificar en un punto central su teoría de las relaciones de significación, que encontramos al inicio de las *Categorías* y de la cual ya hemos hablado en los dos últimos apartados del capítulo anterior. En esta teoría, Aristóteles realiza un análisis de la palabra como portadora de denominaciones conceptuales, además de la función semántica de algunos tipos de palabras¹³⁴. La innovación aristotélica, según Aubenque, será reconocer entre la homonimia y la sinonimia, una homonimia no accidental, que no carece de fundamento, al igual que la sinonimia. Ante esto, debemos cuestionarnos cuál será el género de sus relaciones con sus múltiples significados, si el *ὄν* no es ni un sinónimo, ni un homónimo ‘accidental’. Pero, si esto es así y el *ὄν* en realidad no es ni un homónimo ni un sinónimo, cuestión que ya hemos señalado en líneas anteriores, tendremos que buscar cuáles son los argumentos que el filósofo francés nos brinda para considerar que el *ὄν* es un *πρὸς ἕν* y, a su vez, recurrir a Aristóteles para percatarnos si la lectura de este autor es cercana a lo que él nos dejó en sus *tratados*.

Teniendo en cuenta lo anterior, nos encontramos que Pierre Aubenque señala que aquella modificación a la teoría de la significación está ubicada en un pasaje de la *Ética*

¹³⁴ Düring, I., op.cit.

Nicomáquea. Allí Aristóteles se pregunta en qué sentido se predica de varias cosas el mismo término pues

no parece en este caso que se le pueda asimilar a los homónimos accidentales. ¿Será que todos los bienes provienen de un solo bien o que en el terminan, o más bien les daremos la misma denominación sólo por analogía, al modo que la vista es un bien en el cuerpo como la inteligencia lo es en el alma, y así en otras cosas? Más quizá sea mejor dejar esto por ahora, ya que su examen acucioso pertenece más bien a otra parte de la filosofía y otro tanto pasa con la Idea del Bien.¹³⁵

Esta cuestión la plantea tras criticar la noción platónica del *Bien en sí*, que ya vimos con anterioridad que se dice en tantos sentidos como el *ὄν* y como nos recuerda Aubenque no es algo común que sea abarcado por una sola *Idea*¹³⁶ y tal como señala Aristóteles en el fragmento que hemos citado, no se le puede asimilar a los homónimos accidentales por tanto, siguiendo claramente a Aristóteles, Pierre Aubenque se pregunta lo siguiente

¿Debe decirse, entonces, que la unidad de denominación que comprende bienes distintos por esencia se explica al menos por la procedencia respecto de un término único (*τῷ ἀφ' ἐνὸς εἶναι*), o por la tendencia de todos ellos hacia un término único (*πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν*), o que existe entre ellos una relación de analogía (*κατ' ἀναλογίαν*)?¹³⁷

¹³⁵ 1,4 196 B 26.

Julio Pallí Bonet en la nota 12 de su traducción de la *Ética Nicomáquea* nos dice, entre otras cosas que por analogía Aristóteles igualdad de relación, cuestión que podemos encontrar en *Ética Eudemia* I 8 y VII 2.

¹³⁶ Aubenque, op.cit., p. 163.

¹³⁷ Idem.

Aquí, Aubenque mediante lo escrito por Aristóteles, y de lo cual ya hemos hablado anteriormente, señala estas tres relaciones diferentes a la homonimia y a la sinonimia: procedencia única (*τῷ ἀφ' ἐνὸς εἶναι*), relación a un término único (*πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν*) y analogía (*κατ' ἀναλογίαν*). Aquí nuestro filósofo francés infiere que la respuesta a este planteamiento respecto al ὄν y sus significados múltiples en Aristóteles, la encontramos en un fragmento de la *Metafísica*, al que ya hemos hecho alusión en el segundo apartado de este capítulo.

Vimos que en las primeras líneas del *libro Γ* Aristóteles menciona que,

[...] el ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única y no por homonimia, sino como se dice también lo sano en orden a la sanidad: esto porque la conserva; aquello, porque la produce; lo otro porque es signo de sanidad, y lo demás allá porque es capaz de recibirla [...] ([...] *Τά δέ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ 2 μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ' ὡσπερ καὶ τὸ [35] ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν τὸ δὲ τῷ ποιεῖν τὸ δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγείας τὸ δ' ὅτι [1003b] δεκτικὸν αὐτῆς [...]*)¹³⁸.

Antes de continuar con lo dicho por Pierre Aubenque queremos mencionar que, de acuerdo con Enrico Berti, en el instante en que nosotros decimos ὄν, *ser* o *ente*, nosotros decimos algo que es universal y a la vez particular, es decir, algo múltiple, pero al mismo tiempo algo que posee fundamento. Aunque esto se nos presente como un obstáculo, esta multiplicidad, a la que hace referencia Aristóteles, no está absolutamente privada de unidad, “existe algo que une, que unifica, que vincula entre sí los diversos significados del ente, a

¹³⁸ 1003a 33 - 1003b 1.

saber, el hecho de que hay uno de ellos, entre ellos, que es primero con relación a todos los otros”¹³⁹. Siguiendo la lectura de Aristóteles y la interpretación de Aubenque sobre el pensamiento aristotélico, vimos que la substancia o *οὐσία* ha de tener esa primacía, sobre las nueve categorías, a la que hace referencia Berti. No obstante, parece que la unidad del *ὄν* y su relación con sus múltiples significados necesita de un elemento adicional, que también ya ha sido nombrado, el *πρὸς ἕν*, es decir, al parecer aquello que unifica entre sí los diversos significados del ente es la *οὐσία*, pero esta unidad y multiplicidad es con *relación a*¹⁴⁰; no por homonimia, sinonimia o analogía.

Según Jean Grondin¹⁴¹ y Enrico Berti¹⁴², mediante la expresión *πρὸς ἕν* Aristóteles procura esclarecer aquello que hace que el *ὄν* sea el horizonte común de todas las atribuciones. Por ello, *el ente* se dirá siempre por *relación a ese sentido unitario o común* que se resume en la noción de *sustancia*; mientras que todos los demás sentidos, es decir, todas las demás categorías del *ὄν* se remitirán a ese sentido como su fundamento.

Hecha esta salvedad y continuando con Pierre Aubenque, en las líneas citadas del *libro Γ*, nuestro estudioso de Aristóteles encuentra que, después de los tanteos en los *Tópicos* y en las líneas de la *Ética Nicomáquea* señaladas por nosotros en más de una ocasión, tal parece que en realidad el *ὄν* se predica por medio del *πρὸς ἕν*, con lo cual nosotros coincidimos.

¹³⁹ Enrico, op.cit., p. 76.

¹⁴⁰ Baste, como muestra el fragmento citado con anterioridad en donde Aristóteles en el *libro Γ*, y en otros pasajes que revisamos en el apartado dedicado al *πρὸς ἕν*, parafraseándolo nos dice el ente se dice en varios sentidos en orden a una sola cosa como también se dice lo sano en orden a la sanidad, porque la conserva, la produce, porque es signo de sanidad, etcétera.

¹⁴¹ Grondin, op. cit.

¹⁴² Berti, op.cit.

Pierre Aubenque deduce que en dicho *libro metafísico*

Tal parece ser en efecto la doctrina definitiva de Aristóteles acerca de la relación entre el ser y sus múltiples significaciones. Mejor dicho, Aristóteles es llevado por las necesidades de su metafísica [...] hacia la concepción de un tipo de estatuto para las palabras de significación múltiple: especie de homonimia, pero homonimia objetiva, no imputable ya al lenguaje sino a las cosas mismas, porque se fundan en una relación[...] y remite a un término, «naturaleza única»¹⁴³

A lo largo de este apartado final, encontramos aquella interpretación de Aubenque de la cual ya nos advertía Jesús García en el apartado anterior, en la que el filósofo francés se aparta de la interpretación clásica de considerar la predicación del ὄν como analógica.

Ya hemos visto los argumentos de su postura, que en resumidas cuentas está sustentada en los siguientes puntos:

(1) Aristóteles, por las necesidades de su metafísica, tuvo que reconocer entre la homonimia y la sinonimia, una homonimia no accidental, que no careciera de fundamento, y que fuera imputable a las cosas mismas, fundadas en una relación y que remiten a un término de naturaleza única; en otras palabras, Aristóteles tuvo que considerar al ὄν como un πρὸς ἕν.

(2) Para Pierre Aubenque la modificación a la teoría de la significación es realizada por Aristóteles en *Ética a Nicomáquea* en donde el estagirita cuestiona en qué sentido se predica de varias cosas el mismo término. Ante esto, Aubenque, siguiendo detenidamente lo

¹⁴³ Aubenque, op. cit., p 164.

escrito por Aristóteles encuentra tres tipos de relaciones: procedencia única ($\tau\tilde{\omega}\ \acute{\alpha}\phi'\ \acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$), relación a un término único ($\pi\rho\tilde{\omicron}\varsigma\ \acute{\epsilon}\tilde{\nu}\ \acute{\alpha}\pi\alpha\nu\tau\alpha\ \sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\nu$) y analogía ($\kappa\alpha\tau'\ \acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\nu$).

(3) La respuesta al cuestionamiento respecto a la teoría de la significación y los tres tipos de relación, que Aristóteles no nos la proporciona en la *Ética Nicomáquea*, la podemos ubicar en *libro Γ* de la *Metafísica*, cuando argumenta que el ente se dice en varios sentidos, aunque *en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única* y no por homonimia.

No obstante, considerando que Pierre Aubenque está negando la interpretación clásica sobre la analogía del $\delta\tilde{\nu}$, para cerrar nuestra investigación, y pasar a los comentarios finales, traeremos algunas de sus consideraciones para negar aquella postura clásica. Para ello, lo primero que debemos considerar es que el filósofo francés sabía de las consecuencias sobre su interpretación del $\pi\rho\tilde{\omicron}\varsigma\ \acute{\epsilon}\tilde{\nu}\ \lambda\epsilon\gamma\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, que será distinta a la que, para él, según parece se remonta a Santo Tomás, “pero que pretende apoyarse en textos de Aristóteles [y que], llama *analogía* a la relación entre el ser y sus significaciones”¹⁴⁴. Habría que decir también, que una de las peculiaridades que él encuentra es que los intérpretes modernos, sin crítica alguna, usan a la analogía para explicar la teoría de las significaciones que, tal como lo hemos visto, presenta un sinfín de consideraciones sea cual sea la postura que tengamos.

Con nuestra propia experiencia con el tema coincidimos con Pierre Aubenque que llamar analógico a esto que encontramos en el *libro Γ* de la *Metafísica*, así como en algunos otros pasajes, y que Aristóteles designa como $\pi\rho\tilde{\omicron}\varsigma\ \acute{\epsilon}\tilde{\nu}$ no se trata de una mera convención en la que sin más se puede sustituir una palabra con la otra. Lo contundente en la interpretación de Aubenque es que afirma que “la palabra *analogía* tiene en Aristóteles un sentido preciso,

¹⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 169-170.

y que jamás se utiliza para designar la relación entre las categorías y el ser en cuanto ser: por consiguiente, si Aristóteles hubiera querido decir que el ser es análogo lo habría dicho”¹⁴⁵. A raíz de que nosotros buscamos en algunos pasajes de Aristóteles e intérpretes el lugar donde el estagirita señalará esto que menciona Aubenque, creemos que no es menor estas advertencias, sin embargo, ya que no hemos revisado línea por línea lo que Aristóteles formuló, lo cual sería imposible por la distancia que hay entre él y nosotros, no sabemos si en algún lugar realiza alguna otra modificación, como sucedió con la homonimia.

Una de las dificultades que tuvimos que enfrentar al no encontrar algún pasaje en el que Aristóteles nos dijera tal cual, que el *ὄν* es análogo, como si lo hace respecto al *πρὸς ἔν*, fue hallar algún interprete que nos ayudará a comprender cómo podemos sustentar la analogía de *ὄν* sin un pasaje en el cual apoyarnos. Al respecto, Aubenque cree que los comentaristas sustentan esto a partir de aquel pasaje de la *Ética Nicomáquea* del que ya hicimos alusión en más de una ocasión¹⁴⁶. No obstante, el posible error es “«platonizar» a Aristóteles, siendo así que dicho texto iba explícitamente dirigido contra la teoría platónica de las Ideas”¹⁴⁷. Por lo cual, una vez más, al menos con lo que hemos revisado y siguiendo a Aubenque, nos encontramos en dificultades para sostener que el *ὄν* sea análogo.

Igualmente, debemos tener en cuenta la advertencia que nos hace Aubenque sobre la claridad de la analogía aristotélica, lo cual podemos confirmar con lo que nosotros investigamos sobre ella, pues “es entendida en el sentido matemático de proporción”¹⁴⁸. Por tanto, “cuando Aristóteles habla de analogía, sólo puede referirse a lo que más tarde llamará

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 170

¹⁴⁶ 1,4 196 B 26

¹⁴⁷ Aubenque, *op. cit.*, p 172.

¹⁴⁸ *Idem.*

analogía de proporcionalidad”¹⁴⁹. No obstante, si eso lo trasladamos al campo del *ὄν* y su relación con sus múltiples significados, a su vez, trae consigo otra serie de problemáticas que sin duda debemos de tener en consideración si afirmamos que la postura clásica sea la más pertinente.

No queremos concluir este apartado final sin señalar unos últimos argumentos de Pierre Aubenque, porque fue y seguirá siendo una dificultad constante al creer que el *πρὸς ἔν* es la respuesta definitiva a esta extensa y profunda temática. Al menos nosotros, ni siquiera al apoyarnos en la investigación de este filósofo francés, pudimos encontrar una definición clara y precisa de lo que es el *πρὸς ἔν*, y Aristóteles parece ser de aquellos pensadores que no deja conceptos sin definir y ejemplificar, tal como pudimos ver a lo largo de nuestra investigación. Por tal motivo, Aubenque infiere que “el *πρὸς ἔν* sigue siendo siempre ambiguo”¹⁵⁰.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 175.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 177.

Conclusiones

En este trabajo investigamos la unidad y la multiplicidad tanto del $\delta\nu$ como de las categorías, además el estrecho vínculo que mantienen con la predicación del $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\nu$ en Aristóteles. Motivo por el cual, en primer lugar, abordamos los argumentos acerca del ser en el *Poema* de Parménides y el $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ de Platón en el *Parménides*, debido a la posibilidad de que en estos dos conceptos podemos encontrar algunos fundamentos respecto a la unidad y a la multiplicidad.

Comenzamos con el primero de ellos guiados por la idea de que en él están los orígenes del pensamiento del ser, por lo que nos pareció el filósofo indicado para analizar qué encontró Aristóteles en su pensamiento, concretamente sobre la unidad y la multiplicidad. Sin embargo, recordemos que nos enfrentamos a la dificultad de acercarnos a su *Poema* sabiendo que su pensamiento es casi inaccesible para nosotros, ya que en su mayoría lo que ha llegado a nosotros sobre sus argumentos son citas de otros autores. Sin embargo, tenemos al menos una noción de lo que él escribió.

Sin olvidar esta cuestión que no es menor, procedimos a revisar algunos pasajes de su *Poema* en los cuales encontramos que Parménides, mediante las palabras de la diosa, nos dice que de las dos vías posibles (la del es y no es posible que no sea y por tanto es el camino de la verdad y el camino del no es y es preciso que no sea, y, en consecuencia, es el camino de la opinión) la única vía que debe seguirse es la de la verdad. Además, es ahí donde podemos hallar los indicios de que él es, es ingenito e empedero, entero, homogéneo, imperturbable y sin fin, entre otras tantas características. Por todo lo anterior, se infiere que el conocimiento de lo que es le es propio a la deidad. Sumado a ello, vimos que el sujeto de la expresión lo que es según Jean Grondin, apoyándose en Pierre Aubenque, parece ser el

ente o a lo que por respeto a tradición se le llama el ser. En resumidas cuentas, pudimos percatarnos que Parménides ya comienza una búsqueda por algo que está más allá de la naturaleza o, al menos, un planteamiento más abstracto sobre ella, aunque continúa situando su investigación en el universo, y, además nos presenta algunas primeras cuestiones sobre la unidad y la multiplicidad

Posteriormente, nos dirigimos al *Parménides* de Platón, *diálogo* que presenta un sinfín de dificultades tanto por su estructura como por cada una de las temáticas que va desarrollando. Por tal motivo nosotros centramos nuestra atención en el *εἶδος* platónico y, una vez más, en ciertos puntos esenciales respecto a la unidad y a la multiplicidad. Platón, mediante Sócrates, tal como vimos, señala que es posible que el conjunto de todas las cosas múltiples sea uno, porque estas participan de lo uno, pero a su vez son múltiples por participar de la multiplicidad, sin embargo, lo que debe quedar claro es que lo uno no es múltiple, ni los múltiples son uno, sino que las cosas son las que son múltiples y unas. Argumento que es constatable con nuestro cuerpo que, aunque es uno, a su vez está compuesto por partes izquierdas y derechas y superiores e inferiores, etcétera.

Una vez que vimos los planteamientos de Parménides y de Platón, en el segundo capítulo llegó el momento de ir a los planteamientos de Aristóteles para analizar los significados múltiples del *ὄν*; con dos finalidades: profundizar tanto en el concepto *ὄν* como el de categorías y acercarnos a la postura aristotélica respecto a la unidad y la multiplicidad. Esto, a su vez, tuvo como consecuencia que revisáramos la homonimia y la sinonimia en Aristóteles.

En primer lugar, en este capítulo analizamos los significados múltiples del *ὄν* en el filósofo de Estagira que, como vimos en múltiples ocasiones, son cuatro: como accidente,

que hace referencia al uso que le damos al verbo ser cuando unimos entre sí dos cosas que están juntas casualmente, es decir, por accidente. La segunda significación, es la del ὄν en las categorías, esto es, el uso que le damos al verbo ser cuando indicamos que algo es, y este, a su vez, se dice en muchos sentidos, que serán las figuras de la predicación: substancia, cantidad, cualidad, relación, el cuándo, dónde, yacer, producir, padecer, poseer. No olvidemos que esta segunda significación fue la que tuvo mayor relevancia para nosotros ya que nos permitió tener el hilo conductor casi de principio a fin en nuestra investigación. Conjuntamente, la vinculación de las categorías con el ὄν y el πρὸς ἕν nos permitió movernos con mayor soltura de un concepto a otro; incluso dentro del tema de la unidad y la multiplicidad.

Respecto a esta segunda significación al apoyarnos en el *Index aristotelicus* de Hermann Bonitz nos percatamos que en un gran número de ocasiones aborda las categorías, por lo cual decidimos elegir tres pasajes en los que creímos encontrar los elementos necesarios para tener una amplia perspectiva de lo que son las categorías para Aristóteles. Los pasajes de nuestra elección están ubicados en los *Tópicos*, las *Categorías* y en la *Metafísica*, y, en síntesis, vimos que el filósofo de Estagira en su profundización sobre el ὄν considera que no decimos en un sentido unitario que algo es bueno, grande, de tal material, etcétera. De ahí, infiere que tenemos diferentes modos de atribución y, por tanto, la distinción de la pluralidad de estos tipos de atribución nos lleva a la distinción de las categorías: substancia o οὐσία, que propiamente no es una categoría como las demás sino el fundamento, por ello, será el punto de unión entre *lo que es* y las nueve categorías que Aristóteles enumera, cantidad o ποσόν, cualidad o ποιόν, relación o πρὸς τι, cuándo o ποτέ, dónde o ποῦ, yacer o κεῖσθαι, producir o ποιεῖν, padecer o πάσχειν y poseer o ἔχειν.

La tercera significación que abordamos fue la del *ὄν* como verdadero y falso que, sintéticamente, es cuando usamos el verbo ser para decir que algo es así, es decir, que es verdad y decimos no ser, para decir no es así, esto es, falso. Y, por último, la cuarta significación la del *ὄν* en el acto, o ya plenamente realizado y en potencia, que Aristóteles la ejemplifica cuando en un trozo de mármol decimos que está Hermes, pero está en potencia y cuando está esculpida por completo la figura de Hermes decimos que está en acto, es decir, que está plenamente realizada.

Tras haber revisado las cuatro significaciones del *ὄν* en Aristóteles, para cerrar el segundo capítulo, dirigimos nuestra investigación a la homonimia y la sinonimia; con la finalidad de comenzar nuestra búsqueda sobre cuál es la relación entre el *ὄν* y sus múltiples significados según Aristóteles. Por este motivo, en primer lugar, vimos que son homónimas las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común puesto que el enunciado de la entidad será distinto. Para ejemplificar esto Aristóteles señala que *can* (perro) y *Can* (constelación) aunque comparten el mismo nombre el enunciado o *λόγος* será distinto. Tras la exposición de Aristóteles pudimos observar que a lo que llama homónimo son a las cosas no a los nombres, y que el *λόγος* de la entidad es distinto. Mientras tanto, en el último apartado vimos que en la sinonimia tanto el nombre como el enunciado de la entidad es el mismo, por tanto, la característica más fundamental de la sinonimia es que cada nombre tiene una significación única.

Una vez expuestos los argumentados de Aristóteles sobre la homonimia y la sinonimia, y algunos puntos fundamentales de Pierre Aubenque al respecto, nos encontramos con algunas dificultades para sustentar que la homonimia o la sinonimia sean las formas de predicación del *ὄν*. Por esta razón, en el tercer capítulo tuvimos que continuar buscando

aquella forma de predicación que permita al $\delta\nu$ su unidad y su multiplicidad, pues parece que en el pensamiento aristotélico no podemos prescindir de ninguna de ellas. Fue así que recurrimos a la analogía y al $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\nu$.

Respecto a la analogía dijimos que es un concepto cuyos antecedes los encontramos en el campo de las matemáticas, en donde tiene un significado de proporción, pero cuando fue retomada por la filosofía griega obtuvo el significado de proporción de relaciones. Y específicamente en el pensamiento de Aristóteles vimos que es una proporción de relaciones que se da entre cuatro términos, en donde el segundo término es al primero como el cuarto al tercero, esto es, podemos llamar a la vejez “tarde de la vida” o a la tarde “vejez del día”. Además, señalamos que, al haber una unidad entre cosas tan diferentes, incluso las que no son del mismo género, por medio de la analogía es posible que un nombre pueda emplearse metafóricamente.

En cuanto al $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\nu$, en resumidas cuentas, pudimos percatarnos que para Aristóteles entre el $\delta\nu$ y las distintas categorías hay un estrecho vínculo el cual es posible gracias al $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\nu$, pues al hablar de dicho término, es decir, de una *relación con una sola cosa*, el estagirita, por ejemplo, señala que *'sano' se dice en todos los casos en relación con la salud* ya sea porque la conserva, porque la produce, etcétera. Además, en los casos en los que el $\delta\nu$ se dice de múltiples sentidos es con *relación con una sola cosa* o principio.

Ahora bien, en los últimos dos apartados de nuestra investigación surgió una problemática de gran complejidad para nosotros, y seguramente para los intérpretes de Aristóteles a lo largo de la historia. La cual, aunque no era el centro de nuestra investigación, resultó necesario que tuviéramos la mayor claridad posible de lo que sucede con la unidad y la multiplicidad del $\delta\nu$ y de aquello que lo posibilita, porque es el entorno en el que Aristóteles

está pensando a las categorías. Por tal motivo tuvimos que salirnos un poco del pensamiento aristotélico e indagar en algunos de sus intérpretes que nos permitieran comprender de mejor manera las dos posturas que pudimos encontrar: la de considerar la analogía del $\delta\nu$ y la de considerar el $\pi\rho\delta\varsigma \ \epsilon\nu$ como la forma de predicación del $\delta\nu$. No obstante, elegir a qué comentaristas seguiríamos no resultó una tarea sencilla, pues tratamos de hallar perspectivas que no estuvieran tan lejanas al camino que nosotros estábamos transitando. De esta forma, fue que creímos encontrar tanto en Jesús García como en Pierre Aubenque dos autores con distintas posturas, pero que podían dialogar entre ellos y especialmente con nosotros.

En cuanto a la primera postura, que es la postura de gran parte de la tradición, que considera al $\delta\nu$ como análogo, gracias a Jesús García pudimos observar en líneas generales que la analogía puede ser entendida en dos sentidos fundamentales: uno amplio, en donde hay una cierta unidad lógica, superior y contrapuesta a la unidad de la especie y del género y otro sentido estricto, en donde la analogía es la semejanza entre dos o más relaciones. Sin embargo, la cuestión no concluye ahí pues, a su vez, hay homónimos de distintas clases, entre los que se encuentran los *homónimos por razón* ($\acute{\alpha}\pi\omicron \ \delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$), que también tienen su propia división siendo fundamentales los $\kappa\alpha\tau' \ \acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\nu$, es decir, aquellos que se comportan comparativamente entre sí.

La cuestión que nos causó grandes dificultades y dudas fue que en el mismo pasaje en el que Jesús García fundamenta la interpretación del $\delta\nu$ como análogo, además de otros textos aristotélicos, es en el que Pierre Aubenque sustenta su interpretación del $\delta\nu$ como $\pi\rho\delta\varsigma \ \epsilon\nu$. Recordemos que tal pasaje pertenece a la *Ética Nicomacáquea*, en donde Aristóteles pregunta en qué sentido se predica de varias cosas el mismo término, ya que esto no es posible asimilarlo a los homónimos accidentales. Y aunque el examen detallado no pertenece a este

tratado sino a otra parte de la filosofía nos dejó como indicio la siguiente pregunta, ¿será que todos los bienes provienen de un solo bien o que en él terminan, o más bien les daremos la misma denominación solo por analogía?¹⁵¹ De ahí que nos encontramos ante tres tipos de relaciones: procedencia única (*τῷ ἀφ' ἐνὸς εἶναι*), relación a un término único (*πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν*) y analogía (*κατ' ἀναλογίαν*).

Considerando que Aristóteles aquí solo nos deja estas tres alternativas, y la negativa de que sea la homonimia accidental quien permita la posibilidad de predicar de varias cosas el mismo término, tuvimos que buscar cuál de estas tres opciones era la respuesta de Aristóteles. Resulta necesario buscar la respuesta porque al ubicarla podríamos tener claridad de qué es lo que permite al *ὄν* tener múltiples significados; entre ellos las categorías, concepto fundamental de nuestra investigación.

Tras nuestra lectura de lo que es la analogía y el *πρὸς ἓν* para Aristóteles en diversos pasajes de sus *tratados* inferimos que el *πρὸς ἓν* es la respuesta a aquella interrogante que nuestro filósofo deja abierta en *Ética Nicomáquea*. Deducimos que es el *πρὸς ἓν* porque, en primer lugar, en más de una ocasión, tal como vimos en el segundo apartado del tercer capítulo, Aristóteles claramente y sin vacilaciones argumenta que la expresión *algo que es* (*τὸ ὄν*) se dice en muchos sentidos (*λέγεται πολλαχῶς*), pero en relación con una sola cosa (*ἀλλὰ πρὸς ἓν*) y una sola naturaleza (*καὶ μίαν τινὰ φύσιν*) y no por mera homonimia (*καὶ οὐχ ὁμωνύμως*)¹⁵². Aquí Aristóteles, en estas escasas palabras del *libro Γ* de la *Metafísica*, textualmente nos está transmitiendo aquello que señalaba en *Ética Nicomáquea*, que no

¹⁵¹ 1,4 196 B 26

Julio Pallí Bonet en la nota 12 de su traducción de la *Ética Nicomáquea* nos dice, entre otras cosas que por analogía Aristóteles igualdad de relación, cuestión que podemos encontrar en *Ética Eudemia* I 8 y VII 2.

¹⁵² *Metafísica*, 1003a 33

es posible asimilar a los homónimos accidentales la predicación de varias cosas al mismo término. Sin embargo, a diferencia de *Ética Nicomacáquea*, aquí no deja una disyunción entre tres términos, entre procedencia única (*τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι*), relación a un término único (*πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν*) y analogía (*κατ' ἀναλογίαν*), pues claramente argumenta que es por *relación con una sola cosa* (*πρὸς ἓν*).

En segundo lugar, concluimos que *πρὸς ἓν* es la respuesta porque Aristóteles para ilustrar que *lo que es* se dice en muchos sentidos, pero *en relación con una sola cosa*¹⁵³ señala que *sano* o *lo que es* se dice en todos los casos *en relación con la salud*, es decir, *en relación con una sola cosa*, ya sea porque la conserva, porque la produce, porque es signo de salud, porque se da en ello, etcétera. De modo que, Aristóteles al explicar *lo que es* y la *relación con una sola cosa* después de la substancia o *οὐσία*, enumera, aunque escasas veces lo hace de manera completa, la cantidad o *ποσόν*, la cualidad o *ποιόν*, la relación o *πρός τι*, el cuándo o *ποτέ*, el dónde o *ποῦ*, el yacer o *κεῖσθαι*, el producir o *ποιεῖν*, el padecer o *πάσχειν* y el poseer o *ἔχειν*.

Y considerando que nuestra investigación está centrada en gran medida en las categorías aristotélicas, hemos encontrado en el *πρὸς ἓν*, además de la posibilidad de entender la unidad y la multiplicidad del *ὄν*, el vínculo entre el *ὄν* y la substancia o *οὐσία* y las categorías. No obstante, también encontramos que en los *tratados* que llegaron a nosotros no está totalmente claro lo que Aristóteles quiso transmitirnos mediante el *πρὸς ἓν*, por ello hallamos en Pierre Aubenque una buena guía para comprender de mejor manera este tema tan complejo. Sin embargo, tras la serie de interrogantes que fuimos enfrentando en cada punto de nuestra investigación, especialmente al elegir a nuestros autores secundarios,

¹⁵³ *πρὸς ἓν*

reflexionamos que la mejor manera de profundizar en los conceptos de nuestro interés es recurriendo a la fuente principal, porque parece ser la única manera posible de acercarnos a los planteamientos de nuestros filósofos.

Ahora bien, tal como vimos, la postura de Pierre Aubenque la pudimos resumir en tres principales puntos: en primer lugar, Aristóteles fue conducido por las necesidades de su metafísica a reconocer algo entre la homonimia accidental y la sinonimia al *πρὸς ἓν*. En segundo lugar, la modificación aristotélica a la teoría de la significación la podemos encontrar en la *Ética a Nicomáquea*, cuando nos plantea tres tipos de relación: procedencia única (*τῷ ἀφ' ἐνὸς εἶναι*), relación a un término único (*πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν*) y analogía (*κατ' ἀναλογίαν*). Por último, tal modificación a la teoría de la significación que en *Ética Nicomáquea* nos plantea tres posibilidades, el filósofo francés cree que al referirnos al *ὄν* Aristóteles emplea la segunda de ellas, esta es, la *relación a un término único* (*πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν*).

Por lo señalado anteriormente, y por nuestra propia lectura de Aristóteles, la cual ya expusimos líneas atrás, es que coincidimos con Pierre Aubenque de que el *ὄν* puede ser considerado como un *πρὸς ἓν*. No obstante, no tenemos total y absoluta certeza de que esta sea la respuesta definitiva pues creemos que no hemos agotado todas las posibilidades para descartar la analogía del *ὄν*, principalmente porque tenemos muchas otras fuentes a las cuales recurrir. Además, esta respuesta nos deja con otras dudas pues, aunque es un planteamiento reiterativo no es completamente claro.

Por tanto, en esta investigación, siguiendo a Aristóteles y las interpretaciones de Pierre Aubenque, Jesús García y de algunos otros autores, descubrimos el peculiar carácter

de la homonimia no accidental del *ǝ*v, que en momentos concuerda con la sinonimia, otras veces con la homonimia accidental e incluso con la analogía.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética eudemia* En *Ética nicomáquea – Ética eudemia*. Madrid: Gredos, 1998.
- *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1994.
- *Metafísica de Aristóteles: edición trilingüe por Valentín García Yebra*. Madrid: Gredos, 1998.
- Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Escolar y Mayo, 2008.
- Bonitz, H., *Index Aristotelicus*. Graz: Akademische Druck, 1951.
- Berti, E., *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*. Buenos Aires: Oinos, 2011.
- Colli, G., *La naturaleza ama esconderse*. México, D.F.: Sexto piso, 2009.
- Düring, I., *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento*. México, D.F.: UNAM, 2010.
- García, J., *La analogía del ente en Aristóteles* en *Anales de la filosofía* 2, 2008, pp. 61-73.
- Grondin, J., *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Herder, 2006.
- Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega IV: Platón el hombre y sus diálogos: primera parte*. Madrid: Gredos, 1990.
- *Historia de la filosofía griega VI: Introducción a Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1993.
- Laercio, D., *Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos más Ilustres*. En *Biógrafos griegos*. Madrid: Aguilar, 1964.

Parménides, *Poema: Fragmentos y tradición textual: edición de Alberto Bernabé*. Madrid: Istmo, 2007.

Platón, *Apología*. En: *Diálogos I*. Madrid: Gredos, 1985.

--- *Parménides*. En: *Diálogos V: Parménides, Teeteto. Sofista. Político*. Madrid: Gredos. 1988

Reale, G., *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder, 2007.

Ricoeur, P., *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*. México D.F.: Siglo XXI, 2013.