

Aristóteles pregunta si es la misma ciencia la que se ocupa de los principios (*ajxivomata*) y de la sustancia (*oujsiva*)⁴, y la pregunta se repite⁵, o se contesta afirmativamente⁶ en el libro IV. La justificación de esta respuesta afirmativa hace ver ya aquí (antes, pues, del libro VII) que la identidad de una sustancia no puede venir de sus accidentes, ni tan siquiera de la unión de los accidentes con la sustancia⁷. Este punto es de extraordinaria importancia también para hacer ver (como ocurre en los libros VII-IX) por qué es la esencia (*the*) lo que garantiza la identidad de la sustancia como sujeto individual. Tenemos, pues, que ocuparnos con detenimiento de él. Pero para hacerlo, tenemos también que distinguir los distintos sentidos no sólo de sustancia (*oujsiva*) y de esencia (*the*), sino también de accidente (*sumbebhkov*). Sólo así es como se puede llegar a ver la conexión entre la investigación sobre los principios (especialmente el de contradicción) y la investigación sobre la sustancia como sujeto individual.

El texto fundamental dice (en la traducción de García Yebra): “y, en suma, los que esto dicen destruyen la sustancia y la esencia. Pues necesariamente han de afirmar que todas las cosas son accidentes, y que lo que es precisamente la esencia de hombre o la esencia de animal no existe. Porque, si hay algo que es precisamente la esencia de hombre, esto no será la esencia de no-hombre ni la no-esencia de hombre (aunque éstas son negaciones de esto); pues era una sola cosa lo que significaba, y ésta era sustancia de algo. Y el significar sustancia equivale a decir que no es ninguna otra cosa su esencia. Pero si es lo mismo la esencia de hombre que la esencia de no-hombre o que la no-esencia de hombre, será otra cosa, de suerte que necesariamente han de decir que de nada habrá tal concepto, sino que todas las cosas serán accidentales. Pues en esto consiste la distinción entre la sustancia y el accidente; lo blanco, en efecto, es accidental para el hombre, porque éste es blanco pero no es precisamente lo blanco. Pero si todas las cosas se dicen como accidentes, no habrá ningún ente primero del cual se digan, si es que ‘accidente’ significa siempre el predicado de algún sujeto. *Será, pues, proceder al infinito. Pero esto es imposible, pues no se unen entre sí más de dos; el accidente, en efecto, no es accidente de un accidente, a no ser porque*

4. *Metafísica*, 996 b 26-997 a 15.

5. *Metafísica*, 1005 a 19-21.

6. *Metafísica*, 1005 a 21 ss.

7. *Metafísica*, IV, 4 y VII, 4.

ambos son accidentes de lo mismo; por ejemplo, lo blanco es músico y esto es blanco porque ambos son accidentes del hombre. Pero Sócrates no es músico de este modo, es decir, porque ambos son accidentes de alguna otra cosa. Por consiguiente, puesto que unas cosas se dicen accidentes en este sentido y otras en aquél, las que se dicen accidentes en el sentido en que lo blanco se dice accidente de Sócrates, *no es posible que sean infinitas hacia arriba, por ejemplo si se atribuyera algún otro accidente a Sócrates blanco; pues no surge de todos algo uno*. Y tampoco lo blanco tendrá como accidente otra cosa, por ejemplo lo músico; pues no es esto más accidente de aquello que aquello de esto; y, al mismo tiempo, queda determinado que unos son accidentes en este sentido y otros como lo músico lo es de Sócrates; y *no son accidentes de otro accidente los que lo son de este último modo, sino los que lo son del otro, de suerte que no todas las cosas se dirán accidentalmente*. Habrá también, por consiguiente, algo que signifique sustancia. Y, si es así, ya hemos mostrado que las contradicciones no pueden ser predicadas simultáneamente”⁸.

El texto es extraordinariamente importante y difícil. He subrayado los pasajes más importantes para el problema de la identidad de la sustancia. Pero para interpretarlos correctamente es necesario ver el texto en su conjunto, lo cual, a su vez, requiere verlo en su contexto. El contexto, como se deriva de las palabras finales, es la justificación del principio de contradicción. La justificación consiste en una deducción trascendental (es decir, en mostrar la necesidad), primero, de categorías y, segundo, de la categoría de sustancia como sujeto de propiedades. El primer paso es lo que se resume al principio del texto transcrito: para poder comunicarse en cualquier lenguaje se necesitan palabras con sentido, y la condición de posibilidad de palabras con sentido es que no tengan infinitos significados, o sea, que ninguna signifique todo⁹. Para poder dialogar con otros o consigo se requiere, pues, un mínimo de diferentes significaciones. Estas significaciones son esencias (*the*) en un sentido amplio de la expresión *the*. Es el sentido que aparece al comienzo de nuestro texto. ‘Sustancia’ (*ousiva*) y ‘*the*’ significan aquí, como después en el libro VII, lo mismo (el “y” es un “*kai*,” explicativo: “o sea”). Pero mientras en ese libro significarán la esencia de un sujeto sustancial, de un individuo real, aquí ambas palabras se refieren a significaciones abstractas. Ninguna palabra

8. *Metafísica*, 1007 a 20-b 18.

9. Cfr., *Metafísica*, 1006 a 18-b 34, sobre todo b 6.

con sentido puede significar lo mismo que todas las demás palabras no relacionadas con ella por su misma definición o *per se*. Este es el resumen de la deducción trascendental o justificación por demostración indirecta de la necesidad de diferencias significativas o categoriales y, con ello, del principio de contradicción: si ‘hombre’ ha de ser un instrumento apto para la comunicación en un lenguaje, no puede significar lo mismo que ‘no-hombre’, y así con todas las palabras: ‘ser’ no puede significar lo mismo que ‘no-ser’.

Con frecuencia se ha considerado que Aristóteles escoge para su argumentación ‘elénquica’ (es el oponente del principio de contradicción el que se refuta a sí mismo al utilizar cualquier palabra) la palabra ‘hombre’ porque significa una sustancia y no un accidente. Si fuera así, la deducción trascendental de la sustancia como sujeto (individual) de propiedades (esenciales o accidentales) sería innecesaria y con ello las partes más importantes (subrayadas) de nuestro texto. Pero de lo anterior se desprende que hasta ahora la sustancia no ha sido “deducida” más que como esencia en el sentido de significación abstracta. Y como no hay significación alguna sin diferencias significativas, lo único que hasta ahora ha sido “deducido” es la necesidad de categorías, no la distinción de sustancia y accidente.

Sin embargo, ya el principio de nuestro texto apunta en esta dirección. Los que niegan el principio de contradicción no sólo tendrían que negar consecuentemente cualquier distinción categorial y, en definitiva, callarse. Aceptar diferencias categoriales no basta. Sin sustancia, las diferentes categorías significativas no guardarían orden alguno entre sí; se comportarían, con otras palabras, sólo accidentalmente entre sí, serían accidentes unas de otras. Pero esto es imposible. Esto es lo que nos dice el primer pasaje subrayado que contiene en sí ya toda la “deducción” de la categoría de sustancia como opuesta a las categorías accidentales. La “deducción” procede así. Primero se advierte que cada contenido significativo es sólo capaz de definición: ‘hombre’, por ejemplo, significa animal bípedo; ‘blanco’, un color de tales y cuales características, etc. La definición da sólo notas de un concepto, pero esas notas no son propiedades, ni tan siquiera propiedades esenciales, y no digamos nada accidentales. Un concepto (contenido significativo) es lo que es (significa lo que significa), y eso es todo. Si el concepto tuviera propiedades, podría cambiar. Pero entonces dejaría de ser lo que es. Sería otro concepto. La identidad conceptual no es identidad real sino ideal. Como tal no permanece a través del tiempo sino que es intemporal.

Permanecer a través del tiempo significa seguir siendo lo mismo no tanto a pesar del cambio (“a pesar del tiempo”) sino cambiando (“al pasar tiempo”). Con otras palabras, permanecer idéntico a través del tiempo requiere poder ir adquiriendo (y perdiendo) nuevas propiedades. Y esto no lo puede hacer un concepto (un contenido significativo, abstracto, ideal) sino sólo una sustancia (concreta, real), es decir, algo capaz de modificación o, lo que es lo mismo, capaz de tener propiedades (no sólo clasificativas sino también descriptivas).

Eso está excluido de cualquier accidente. Por ‘accidente’ se entiende aquí, primero, cualquier contenido significativo, sea ‘hombre’, ‘blanco’ o lo que sea; esos contenidos son accidentes en el sentido (repito, primero) de que no tienen nada que ver unos con otros (de que no están relacionados entre sí *per se*). Por tanto, por ‘accidente’ no se entiende todavía la propiedad de una sustancia. Cómo podría entenderse eso, si la categoría de sustancia no ha sido todavía “deducida”; estamos todavía “deduciéndola” o justificándola trascendentalmente. En el curso de la “deducción”, “accidente” sólo puede pasar a significar propiedad real cuando uno se da cuenta de que un accidente (en el otro sentido indicado) no puede tener accidentes. Se podría pensar (falsamente) que un accidente (en ese otro sentido, único hasta ahora válido) pudiera tener propiedades esenciales (cosa absurda, puesto que no es nada real). Lo que es imposible es pensar que pueda tener propiedades accidentales. El contenido significativo de ‘hombre’ excluye por definición el contenido significativo de ‘blanco’, etc.

Y, sin embargo (este es un paso importante de la deducción de la sustancia), ya nuestro lenguaje exige tales combinaciones (como la de ‘hombre’ con ‘blanco’). Si no, sería tan pobre e ineficaz que no admitiría más que tautologías. Por tanto, ya la propia estructura de nuestra comunicación en cualquier lenguaje hace necesaria la aceptación de sustancias como sujetos de propiedades relacionadas sólo *per accidens* entre sí. Con esto, la “deducción” de la sustancia queda concluida y con ella la de accidente en el sentido de propiedad real de un sujeto capaz de determinaciones accidentales entre sí.

El siguiente paso para comprender la identidad de un individuo o sustancial real a través del tiempo, según Aristóteles, está también apuntado en el primer párrafo subrayado y aparece de nuevo en el segundo y en el tercero y último. Sería, en efecto, un error (uno más) creer que, una vez “deducida” la sustancia como sujeto de propiedades (hasta ahora sólo accidentales entre sí –en el primer sentido de ‘accidente’– y respecto a la

sustancia misma –en el segundo sentido de la misma palabra como indicadora de una propiedad real–), se puede admitir como garante de la identidad del sujeto en cuestión el conjunto de sustancia y cualquiera de sus propiedades accidentales (únicas hasta ahora deducidas, ya que hasta ahora, aparte de éstas, lo único que se ha “deducido” es la sustancia como sujeto de propiedades, pero no como esencia, y, por tanto, tampoco la necesidad de propiedades esenciales). Si fuera así –dice Aristóteles– se daría un proceso al infinito, es decir, volveríamos a caer por detrás incluso de la “deducción” de categorías en general. Aceptar aquí un proceso al infinito significaría otra vez aceptar la posibilidad de combinar todo con todo, lo cual implicaría una falta absoluta de regularidad, de reglas que nos dijeran qué poder combinar con qué y qué no con qué; en resumidas cuentas, implicaría la imposibilidad misma del lenguaje en general y, en especial, de un lenguaje por el que pudiéramos decir cosas aunque no fuera más que potencialmente verdaderas. El regreso al infinito sería nuestro si no hubiera sustancias de las que hablar, si todo se redujera a accidentes como contenidos significativos ya que éstos normalmente (o sea, si no están ya de por sí unidos definitivamente) no tienen ninguna relación entre sí y, por tanto, admiten todas (“sin orden ni concierto”). Es el regreso al infinito de que habla el último párrafo subrayado: el del caos de los puros accidentes como tales (no como propiedades). En cambio, cuando tomamos accidente como expresión de una propiedad, el regreso queda eliminado. Mas lo dice también ese mismo párrafo. Y queda eliminado de raíz, según lo que se dice en los dos anteriormente subrayados.

El primero dice que “no se unen entre sí más de dos”, y el segundo aclara con un ejemplo cómo hay que entender eso: de lo contrario, es como “si no atribuyera algún otro accidente a Sócrates blanco”. Con otras palabras, “Sócrates blanco” no puede ser nunca sujeto de atribución de otro predicado, por ejemplo de “músico”. Quien es músico no es el Sócrates blanco sino simplemente Sócrates. Este punto es de extraordinaria importancia para entender lo que normalmente se entiende –o malentiende– por esencialismo aristotélico. Sólo que aquí, en rigor, todavía no podemos hablar de esencialismo, puesto que hasta ahora hemos “deducido” sólo la sustancia como sujeto de propiedades, pero no como esencia, ni, por tanto, la necesidad de distinguir entre propiedades accidentales y esenciales. Todo eso se hará en el libro VII. Sin embargo, es necesario detenerse algo más en nuestro texto, puesto que es en él en donde se establecen las bases que llevarán a la necesidad de admitir esencias como

aquello que garantiza la identidad de una sustancia durante todo su trayecto vital o simplemente existente.

Más que de esencialismo, tendríamos todavía que hablar de sustancialismo. Pero también éste es un término con frecuencia incorrectamente entendido. Más aún que ‘esencialismo’, ‘sustancialismo’ connota corrientemente algo así como cosificación. Una sustancia es, según eso, un bloque cósmico incapaz de otro tipo de identidad que el que pueda tener una piedra. Llegar por ese camino a detectar una identidad personal, parece fuera de todo propósito. Difícilmente cabe interpretar peor, es decir, más erróneamente a Aristóteles que de esta manera.

Lo único que por sustancialismo aquí se puede entender es que, según Aristóteles, lo único que existen son sustancias, y que los accidentes (como propiedades reales) no son más que las modificaciones que las sustancias van adquiriendo o perdiendo en el curso del tiempo, o sea, de su existencia (de su existir, de su ser). No hay otro ser que el ser de la sustancia. Lo dijo al principio del libro IV¹⁰ y lo repite al principio del libro VII¹¹. Las propiedades accidentales *son* sólo (o nada menos que) la sustancia misma en uno de sus múltiples y cambiantes estados¹².

Siendo esto así, a primera vista parece aún más difícil comprender cómo Aristóteles puede decir que “Sócrates blanco” no es el sujeto de atribución, por ejemplo, de “músico”. Y, sin embargo, lo dice, y no lo dice, por así decirlo, a la ligera, sino con razones (valga el pleonasma) bien fundadas. A pesar de que la blancura de Sócrates (se entiende: no como pigmento sino como color; no como parte de Sócrates sino como su propiedad¹³), no es, *a parte rei*, distinta de Sócrates, es sólo Sócrates –y no Sócrates con su blancura– el que es músico. Nos lo dice Aristóteles en los párrafos subrayados. Y aunque aquí todavía no entra en juego la esencia de Sócrates (que, para anticipar algo y ahorrar así espacio, no es ser hombre –de por sí eso podría ser sólo un accidente más– sino su alma, su racionalidad), lo que Aristóteles nos dice en ellos es de todo punto decisivo para entender lo que su esencialismo significa.

10. *Metafísica*, 1003 a 33-b 1 a.

11. *Metafísica*, 1028 a 10-31.

12. Lo que en Aristóteles vale para la sustancia *noumenon*, vale en Kant para la sustancia *phaenomenon*. Véase a este respecto el final de la primera analogía de la experiencia sobre la relación de sustancia y accidentes. *Crítica de la razón pura*, A 186/B 230.

13. Cfr. *Categorías*, 1 a 24.

Sócrates, para seguir con el ejemplo clásico, siempre se encuentra en algún estado determinado, siempre es Sócrates blanco (pálido) o Sócrates tostado (si lleva tiempo al sol), etc. Pero si no hubiera nada que perdurara a través de esos estados cambiantes e independientemente de ellos, la identidad de Sócrates sería ficticia, a lo sumo un producto de las conveniencias del tipo que sea (por ejemplo, científicas) de aquéllos que tuvieran que ver con ese trozo de materia (cambiante) que estamos acostumbrados a llamar Sócrates. Serían los propósitos asociados con él (con el trozo de materia) los que decidirían dónde eso que llamamos Sócrates empieza y dónde acaba, sea temporalmente o sea en el sentido que sea. Es como si para conseguir un órgano cualquiera que trasplantar en otro supuesto individuo, en otro cuerpo, pongamos, más joven, un cirujano o, en general, la cirugía según el estado de sus progresos, pudiera decidir en principio libremente cuándo empieza o, mejor, cuando acaba de vivir esa unidad llamada Sócrates. En principio, ésa es la situación si se aceptara la posición antiesencialista desarrollada detalladamente por Quine, según la cual el sujeto último de lo que afirmamos de las cosas no son sustancias en el sentido aristotélico sino sustancias en un estado determinado, aquél en que en cada caso se encuentren en un espacio de tiempo definido, si no de una manera completamente convencional, sí de acuerdo con nuestros propósitos en cada caso concreto o, a lo más, según el estado de desarrollo que el cuerpo total de la ciencia haya alcanzado en un momento dado; no las cosas mismas, que como tales no existirían, sino segmentos cuatridimensionales. En otros términos: los sujetos últimos del lenguaje tendrían no sólo partes espaciales, sino también partes temporales o, mejor, espaciotemporales, y estas partes serían anteriores a las cosas que de ellas están compuestas, las cuales no serían sino conglomerados contruidos según las cambiantes necesidades de la comunidad lingüística (o científica: en Quine no hay distinción de lenguaje y teoría) en cada caso. Y la(s) comunidad(es) sería(n) el (los) único(s) sujeto(s).

La consecuencia fundamental de aceptar partes temporales es que entonces nada es en ningún momento lo que es. En esto reside la negación del esencialismo. Igual que yo no estoy del todo en una parte espacial como aquélla en que, por ejemplo, se encuentra mi mano, yo no estaría del todo en ninguna parte temporal mía, es decir no habría eso que llamo "yo". Para decirlo con Quine mismo: "No hay razón para pensar que el primer y el quinto decenio de mi vida, por muy diversos que sean, no constituyan partes (temporales) del mismo hombre (mías) igual que mi cabeza y mis pies (constituyen partes espaciales). Del mismo modo como

el protoplasma de mi cabeza y el de mis pies no necesitan tener una peculiar cualidad de tejido quineano, del mismo modo no necesita existir un núcleo inmutable por el cual yo sea el mismo hombre en esos dos decenios, si bien es posible que lo sea. Objetos físicos (incluidos personas), considerados así como objetos cuatridimensionales en el espacio-tiempo, no se distinguen de sucesos o de procesos. Cada uno de ellos abarca un contenido arbitrariamente heterogéneo de un trozo del espacio-tiempo, por muy desconectado y abigarrado que sea”¹⁴. Otro ejemplo es el siguiente de Noonan: “Uno de los aspectos de la teoría según la cual hay objetos cuatridimensionales es que implica que las cosas corrientes que existen durante algún tiempo y con las que tenemos que ver en la praxis diaria, sólo representan una subclase dentro de la totalidad de los objetos físicos, una subclase que no tiene prioridad ontológica alguna frente al resto de los objetos. Los objetos corrientes adquieren en nuestro lenguaje y en nuestro esquema conceptual un lugar privilegiado sólo a partir de puntos de vista que son relativos a nuestros cambiantes intereses en cada caso. Es decir, en realidad no hay sólo hombres sino también partes temporales de hombres. Pero no sólo eso, según esta teoría hay también objetos físicos de los que los objetos físicos de la vida corriente representan sólo partes, así, por ejemplo, existe un objeto espacio-temporal discontinuo del que George Washington constituye su primera parte temporal y Ronald Reagan su segunda. Y también existe un objeto discontinuo espacio-temporal cuya primera parte espacio-temporal es George Washington y el edificio central de correos de Birmingham su segunda. Además, según esto existen también objetos como aquél que consiste en los primeros treinta años de la vida de Washington más los últimos cuatro años de la vida de Reagan o de este bolígrafo a partir de la medianoche de hoy, por más que su interés por la filosofía resulte nulo”¹⁵.

Noonan quiere salvar la ontología del proceso en contra de la ontología de la sustancia, pero reconoce que la primera no puede ser aceptada sin más tal y como la propone Quine. Las dificultades con que tropieza ésta en metafísica no son muy diferentes a las que encuentra en matemáticas. Quine aboga por números variables. Uno sería, por ejemplo, el número de habitantes de Berlín (el ejemplo se remonta a Frege). Según Quine (no según Frege) ese número aumenta y disminuye. Según Frege,

14. *Word and Object*, Cambridge (Mass.) 1960, p. 171 ss.

15. *Personal Identity*, London 1998, p. 123; cfr. también su libro *Object and Identity*, The Hague 1980.

en cambio, lo que ocurre es que el número de habitantes de Berlín va cambiando sin modificarse él mismo: ahora es tal número, después tal otro. Si el número (o el mismo número) variara, sería como un accidente que admite accidentes, es decir modificaciones, cosa absurda no sólo en matemáticas sino también en metafísica. Pero ver esto significa ya admitir la ontología de la sustancia y no del proceso. Él mismo lo reconoce implícitamente. Al ejemplo (de Geach) de que el segmento cuatridimensional MacTaggart-en-1901 es tan incapaz de creer en la dialéctica hegeliana como el segmento cuatridimensional MacTaggart-en-1921 de no creer en ella (de “descreerla”), puesto que es MacTaggart (punto) el que adquiere o pierde esas o las otras propiedades, contesta que “un quineano” (¡no Quine!) podría aceptar que MacTaggart-en-1921 es el mismo que MacTaggart-en-1901. Con eso ya se ha pasado al esencialismo, según el cual no es Teeteto volador quien vuela ni Teeteto sentado quien no vuela sino Teeteto (punto), así como tampoco es Teeteto sentado (¡“hombre blanco”!) el que se levanta sino Teeteto (punto), etc. Si no, como ya señaló Platón al final del *Sofista* y desarrolla Aristóteles, no habría ni posibilidad de error, lo cual equivale a negar el principio de contradicción y aceptar sólo accidentes (estados de sujetos sin sujetos, o sea sólo estados de estados, etc., –como si un accidente pudiera ser accidente de otro–).

Esta concepción es, en efecto, diametralmente opuesta a la aristotélica, la cual no está basada en la idea de partes sino en la de propiedades. Ya sólo esto le impide poder construir cosas por adición, en principio ilimitada, de unas partes con otras como en un rompecabezas. Lo que se opone al esencialismo aristotélico es, pues, en último término el holismo consustancial, si se puede llamar así, a la posición de Quine. Volver a admitir, en principio, un proceso al infinito en Aristóteles sería volver a empezar desde el principio prescindiendo de nuevo de los resultados de la “deducción” no sólo de categorías (las que sean) sino también y sobre todo de la categoría de sustancia como sujeto de accidentes.

Indudablemente, el modelo aristotélico tiene mucho a su favor. No tanto posiblemente desde un punto de vista ético, sino antes que nada desde un punto de vista ontológico o filosófico-trascendental. Pero su comprensión adecuada se enfrenta con no pocas dificultades. La más importante de superar desde el punto de vista del problema de la identidad de la sustancia individual como sujeto de propiedades es la ya apuntada más arriba; ¿cómo es posible que ese sujeto sea, por ejemplo, Sócrates si, por otra parte, según esta concepción no existen accidentes con un ser propio? ¿No implica esto más bien una solución del tipo de la dada por Quine, de

tal modo que no sea Sócrates sin más, sino Sócrates en un estado dado (“Sócrates blanco”) el último sujeto? La respuesta es no. A primera vista parece que si Sócrates en estado de blancura (palidez) (con todo el resto de ingredientes –no digo “propiedades”– con que se encuentre en ese momento) va a hacerse músico, Quine tiene razón, y no Aristóteles. Pero que “Sócrates blanco” vaya a hacerse músico no quiere decir que sea eso lo que se hace músico. Es, incluso, imposible, puesto que según esa concepción lo único que ocurriría es que a un estado (“Sócrates blanco”) sucede otro (“Sócrates blanco –si es que lo sigue siendo– músico” y así sucesivamente). Se trata, en efecto, de un rompecabezas y no de un sujeto de propiedades idéntico a través de los cambios. Tan absurdo como decir que es Sócrates sentado el que está sentado, es decir, que es Sócrates sentado el que se levanta. El que se levanta es Sócrates, y esto es totalmente independiente de que Sócrates no se podría levantar si ya lo estuviera, por ejemplo, si antes no estuviera sentado. (Una observación marginal, pero importante: el esencialismo aristotélico no implica en absoluto que exista un Sócrates como individuo unitario ni ninguna otra persona individual en concreto. Lo que implica es que tiene que haber sustancias individuales en el sentido indicado, no que esas sustancias sean precisamente Fulano o Mengano. Ni tan siquiera que sean hombres. Además, como veremos, Fulano y Mengano –“Sócrates”– no es lo que Aristóteles llama en la *Metafísica* sustancia primera).

Si fuera “Sócrates blanco” el que se hiciera músico, eso significaría que la blancura podría hacerse algo que no es ella misma, y así con todo. Sería el mismo estado de falta de regularidad u orden alguno del comienzo de la “deducción”. Y nadie podría poner límites (u orden) en ese estado, a no ser arbitrariamente, lo que no supondría salir de la irregularidad sino abandonarse a la casualidad, al puro hado (al “*amor fati*”). Seguiríamos, como ya dije, en los comienzos, sin poder empezar (por no haber principios rectores, *ajrcaiv*).

Lo dicho últimamente se puede malentender en muchos respectos (uno de ellos sería pensar que los principios rectores determinan todo). Por ejemplo, pensar que lo que garantiza la identidad del sujeto de propiedades es una esencia inerte o estática. Aquí el malentendido no residiría simplemente en el hecho de que hasta ahora Aristóteles no nos ha dicho nada que nos dé el derecho a hablar de propiedades esenciales. Después de todo, la “deducción” de la sustancia indica ya la dirección en que la esencia va a asumir a partir del libro VII el cometido de garantizar la identidad del sujeto (por eso nos hemos detenido en la “deducción” de

la sustancia: las agujas están ya puestas para el ulterior viaje): la esencia misma y no ella en ninguno de sus estados especiales. El malentendido consistiría más bien en creer que se trata aquí de una identidad que no tolera modificaciones de la sustancia (y, en su caso, de la esencia) en cuestión.

Es verdad que Aristóteles va a decir –ya entrado el libro VIII– que las sustancias son como números a los que no se puede quitar ni añadir nada sin que dejen de ser el mismo número. Pero esto no quiere decir que las sustancias (o las esencias) no cambien en el sentido de que no se modifiquen, sino que no cambian o se modifican sustancialmente (esencialmente) sino sólo accidentalmente (cosa, por cierto, que a los números no les pasa). La idea de que lo que garantiza la identidad de lo que sea (no necesariamente una cosa) es algo estático, es tan antiaristotélico que, al final, la primera (mejor: primerísima) sustancia para Aristóteles no consiste en otra cosa que su propia actividad, de modo que “haga” esto o lo otro no se modifica, porque no es algo que “haga” sino “hacer”, no algo que se modifica, sino su modificarse, no algo que actúe, sino actividad, y eso, obviamente, no puede cambiarse o modificarse (pero sí actuar, *es* actuar)¹⁶.

Sin embargo, con esto hemos dado un salto desde los comienzos de la *Metafísica*, en los que todavía no se puede hablar ni tan siquiera de esencias como propiedades reales, hasta su término¹⁷, que es –por lo dicho– un término fundamentalmente abierto, infijable a esto o aquello; un término que por consistir en una actividad que Aristóteles llama conocer, pensar o inteligir¹⁸ no excluye el que se trate de una identidad personal.

En lo que resta no me queda sino indicar brevemente las etapas fundamentales de ese largo camino resaltando los puntos que para el problema específico de la identidad personal son los más relevantes sin poder detenerme en ellos.

Varias veces señalé que hasta ahora no podemos hablar de esencia en el sentido estricto de lo que garantiza la identidad (cambiante) de cualquier cosa. Lo que se “dedujo” era solamente la sustancia como puro sujeto de propiedades todas ellas en el mismo plano, todas ellas, pues, accidentales: lo que los anglosajones llaman un “bare particular”. Sin

16. *Metafísica*, 1043 b 32-1044 a 2.

17. *Metafísica*, 1071 b 20.

18. *Metafísica*, 1074 b 34 ss.

embargo, el asunto no puede quedar ahí, ya que si la sustancia sólo fuera sujeto sería, a la vez, lo menos propio o determinado que pueda darse, en último término sería materia informe. Aunque el argumento¹⁹ no se basa en eso, conviene no olvidar que ‘*oujsiva*’ significa también lo más propio de algo, su más auténtico ser; propiedad en sentido de autenticidad. Pero el que la sustancia no sea primariamente sujeto sino forma o determinación, eso no significa que la misma forma no pueda ser sujeto, al contrario²⁰. La necesidad de aceptar sujetos sigue en pie aún después de haber “deducido” la necesidad de esencias por la imposibilidad de considerar la materia como lo más propio de cada cosa. En realidad, la deducción trascendental de la esencia no es sino una repetición de la de sustancia como sujeto. El sujeto de propiedades (hasta ahora, incluido tales como “hombre”, sólo accidentales) no puede ser uno solo, porque si no, estaríamos otra vez en las mismas: las únicas determinaciones serían accidentales, pero como los accidentes no pueden ser accidentes de accidentes, seguiríamos sin orden o regulación alguna en nuestro lenguaje significativo, es decir, seguiríamos sin posibilidad de lenguaje. Los principios de orden o regularidad tienen que tener el carácter, no de accidente, sino de sujeto. Con otras palabras, tiene que haber varios sujetos o varias sustancias. Pero esto sólo es posible si cada una tiene una determinación propia o esencial. No hay accidentes de accidentes, pero sí accidentes de sustancias con sus esencias respectivas capaces de unos accidentes pero no de otros. Sólo así hay posibilidad de regularidad y, por consiguiente, de lenguaje.

El movimiento sucesivo de la *Metafísica* de Aristóteles cobra su impulso por la necesidad de eliminar la materia de la sustancia y de su definición como expresión de su esencia (*the*). En el curso de la realización de esa tarea (a partir del cap. 4 del libro VII primero hasta el capítulo 12) se repite, aplicada ahora a la esencia, la imposibilidad de atribuir en cada caso más de un solo accidente a la sustancia y la cosa. Cada accidente pertenece inmediatamente a la sustancia idéntica con su esencia. La blancura tiene una esencia (nominal), pero no una combinación del tipo “hombre blanco”. Y esencia real (*the* en sentido estricto) no la puede tener más que un sujeto de accidentes (por lo tanto no un accidente como tal). “El hombre blanco no se identifica con algo individual”²¹. Si hombre blanco tuvie-

19. *Metafísica*, 1029 a 8-34.

20. Cfr. *Metafísica*, 1029 a 1-2.

21. *Metafísica*, 1030 a 5-6.

ra una esencia captable en una definición, la *Iliada* sería una definición (la definición de algo tan indefinido como el cúmulo de personas y sucesos que se narran en ella)²². La (supuesta) esencia de hombre blanco no se identifica con (un) hombre blanco, pero sí la esencia de hombre con (un) hombre (cap. 6). Los posteriores desarrollos muestran que esto no es del todo exacto, porque hombre no puede ser esencia ni tener una esencia. La razón es que en hombre sigue habiendo, si no como en Sócrates materia sensible, sí materia inteligible (género). Y la materia, como posibilidad de ser otra cosa, es un obstáculo para la identidad de lo que sea. En una palabra, la esencia de un individuo está sólo en la forma. Por tanto, “‘el hombre’ y ‘el caballo’ y todo lo que de este modo se aplica a los individuos, pero universalmente, no es una sustancia, sino un compuesto de tal concepto y de tal materia considerada como universal”²³. Consecuentemente, la definición de hombre reside única y exclusivamente en la diferencia específica. “Por consiguiente, está claro que la definición es el enunciado (...) de las diferencias, y, en rigor, de la última de ellas”²⁴. (Aquí la traducción de García Yebra manifiesta la acostumbrada perplejidad ante la afirmación perfectamente consecuente de Aristóteles. Véase lo omitido por nosotros en esa traducción). El género, considerado como el modelo por antonomasia de identidad, no cuenta para nada. El “animal” en la fórmula “animal rationale”, no hace más que estorbar. A *parte rei* no existe. Lo que existe es esta o la otra forma de vivir. Diferencia significa aquí diferenciación; y en lo individual modificabilidad sin perjuicio de la identidad. Al captar ésta, sólo la forma capta todo el individuo por su “parte” más fuerte o más propia. Esa “parte” o aspecto es su realidad como opuesto a su posibilidad²⁵.

A primera vista, parece más difícil aceptar la mutabilidad de la esencia que la de la sustancia. La dificultad proviene de no captar la identidad de ambas entre sí. A diferencia de la identidad de los accidentes con la sustancia, se trata aquí de una identidad necesaria o indisoluble. Es el juego de esos dos tipos de identidad lo que hay que captar adecuadamente si se quiere entender a Aristóteles. Normalmente (con frecuencia) se define la identidad según la llamada ley de Leibniz: dos cosas (“a” y “b”) son idénticas entre sí exactamente cuando para cualquier predicado (“F”),

22. *Metafísica*, 1030 a 9.

23. *Metafísica*, 1035 b 27-30.

24. *Metafísica*, 1038 a 28-30.

25. Cfr. *Metafísica*, 1045 b 16-23.

si a es F, b es también F. O más brevemente: idénticas son aquellas cosas (sujetos en cuestión) que tienen las mismas propiedades. Si aquí no se matiza más, eso significa que la identidad (el concepto de identidad) no se puede relativizar, o sea, que no puede ser el caso que a y b tengan en común la propiedad a que se refiere el predicado “F” (tengan en común la propiedad F), pero no, en cambio, la propiedad a que se refiere, pongamos, el predicado “G” (o sea que no tengan, en cambio, en común la propiedad G), porque a sea G, pero b no sea G (o al revés).

Aun prescindiendo de que según se interprete esta ley puede implicar fácilmente (como en Leibniz) el determinismo (el cual no tiene por qué ser falso, pero sí es cuestionable), la ley, tomada sin más precisiones, es también cuestionable por otras razones. Una de ellas (la principal) es que parecen darse contraejemplos que la invalidan. Por citar uno solo de los que aduce el campeón de la relativización de la identidad, Peter Geach: $1/2$ y $2/4$ son el mismo número racional (0,5), pero no el mismo par ordenado (puesto que $\langle 1,2 \rangle$ no es lo mismo que $\langle 2,4 \rangle$). Pero la principal razón que hace cuestionable la ley de Leibniz es que se puede interpretar de tal manera que elimine la distinción entre propiedades necesarias (o incluso esenciales) y propiedades contingentes (o accidentales) del sujeto en cuestión, por ejemplo, de una persona. En ese caso, da igual tanto el que se admita sólo propiedades esenciales (como en Leibniz) como el que se admitan sólo propiedades accidentales (como en el caso de Quine). El “superaccidentalismo” (sólo hay propiedades accidentales) conduce al “superesencialismo” (sólo hay propiedades esenciales) y, por tanto, es la negación de la contingencia.

Lo que está en juego aquí es, como decía al principio, si hay que aceptar una ontología de la sustancia, como pensaba Aristóteles y piensa Geach, o si hay que aceptar una ontología del proceso (o del evento), como pensaba, por ejemplo, Heidegger y como piensa Quine, pero como ya pensaba su maestro A. N. Whitehead, inspirador del llamado “Process-Thought”. Para entender aquí a Aristóteles –también lo he apuntado– hay que atender a la diferencia entre dos tipos de identidad (identidad necesaria e identidad contingente) sin la cual no se puede evitar ni el “superaccidentalismo” ni el “superesencialismo”. Como el asunto no es fácil y el espacio limitado, voy a intentar explicarlo partiendo de un símil de Wittgenstein. Wittgenstein era, desde luego, un auténtico filósofo, pero también un poeta. Y la ventaja de las metáforas es que permiten captar de un golpe de vista, lo que la filosofía tiene que explicar sucesivamente, incluido –como en este caso– el punto en que la comparación falla.

El símil de Wittgenstein tiene que ver con lo que él llama “rasgos (parecidos) familiares” (*Familienähnlichkeiten*), por ejemplo, entre los diversos tipos de juegos. Una definición de juego no puede proceder por género y diferencia específica. No hay tal género, ni por tanto definición en sentido tradicional²⁶. Sólo hay rasgos comunes que, sin embargo, no constituyen un género, puesto que no todos se dan en todos los individuos. La unidad o identidad de la familia es más bien como la de una maroma. Aunque ninguno de los hilos de que está hecha llegue de un extremo a otro, sin embargo están entrelazados de tal modo que eso no impide la solidez del conjunto. El símil es muy acertado. Pero si lo aplicáramos al pie de la letra al problema de la identidad de la sustancia, caeríamos otra vez en la posición del wittgensteiniano Quine: la unidad sería puramente accidental en el sentido de que no habría más que accidentes que se van superponiendo o sucediendo unos a otros sin sustancia ni esencia. Ni lo uno ni lo otro: la esencia no es en Aristóteles ni como un hilo igual desde un extremo al otro, ni muchos hilos de diverso alcance, sino –y aquí es donde falla el símil– como si un solo hilo que abarcara todo fuera modificándose constantemente, cosa no fácilmente representable.

De ser sólo la forma pasa la esencia real de las cosas en Aristóteles (a partir del libro VII de la *Metafísica*) a ser la forma como acto y, con ello, como la totalidad de la sustancia desde el punto de vista no de la posibilidad sino de la realidad. Así, por ejemplo, el alma es la totalidad del ser vivo como realidad o actualidad mientras que el cuerpo lo es sólo como posibilidad o potencialidad. Por sí sólo el cuerpo no viviría, aunque siguiera teniendo los órganos que le hacen capaz de vivir. Y en el hombre, esa totalidad que hoy llamaríamos dinámica (activa) es su alma racional. Pero aquí aparece una complicación en relación con lo que hoy se llama identidad personal. Porque en Aristóteles la esencia del alma racional es el intelecto (*nou''*), y el intelecto no es pasivo (ni tan siquiera el intelecto llamado paciente²⁷). Porque, al no ser pasivo, no puede modificarse al adquirir nuevas propiedades o perder las viejas. Los conceptos no son propiedades del intelecto, y éste, que en sí mismo no tiene propiedad o determinación alguna, al conocer cualquier determinación, la recibe no como propia sino como ajena. Esta y otras cuestiones –sobre todo el enjuicia-

26. A propósito del alma como la realidad o actualidad de los seres vivos, Aristóteles dice que sería ridículo pretender que un concepto genérico la pudiese captar, cfr. *De Anima*, 414 b 25.

27. Cfr. *De Anima*, 429 a 15.

LA IDENTIDAD DEL SUJETO INDIVIDUAL SEGÚN ARISTÓTELES

miento de la teoría aristotélica a la luz del problema de la identidad no sólo personal en la filosofía moderna– tienen que quedar aquí sin tratar.