

## El significado de οὐσία y εἶναι en Aristóteles\*

MAURICIO BEUCHOT

### 1. Planteamiento

Hay graves dificultades en cuanto a la significación de algunas palabras clave que construyen un sistema. Cuando el campo semántico de estas palabras resulta ambiguo y sus límites se diluyen, surgen interpretaciones divergentes del sistema mismo. Tal es el caso de Aristóteles, cuyo concepto central en metafísica —el de οὐσία— no se deja aprehender tan fácilmente, y parece prestarse a interpretaciones equívocas, que afectan la comprensión de su propio sistema o construcción metafísica. Intentaremos buscar una delimitación plausible del campo semántico de οὐσία, esperando que no resulte ser sólo una interpretación más, y en cierto modo distorsionante. Nuestro punto central de referencia será la οὐσία, y el εἶναι será visto por relación a ella. Procederemos guiándonos por dos problemas principales, que deberán ser despejados.

El primer problema es el de las interpretaciones divergentes de οὐσία. Algunos recalcan que, para Aristóteles, significa sólo el compuesto de materia y forma, esto es, *todo el compuesto* que constituye al individuo.<sup>1</sup> Otros autores se inclinan a aceptar que sólo significa *una parte del compuesto* hilemórfico; no ciertamente la materia, sino la forma.<sup>2</sup> Por otro lado, algunos exégetas sólo aceptan que significa algo *individual*, y no algo *universal*.<sup>3</sup> Nos parece, sin embargo, que οὐσία designa en Aristóteles todos esos significados, sólo que

\* Agradecemos las inapreciables indicaciones de Conrado Eggers Lan y Ute Schmidt Osmanzik.

<sup>1</sup> G. Vallin, *Etre et individualité*, París, P.U.F., 1959, p. 23.

<sup>2</sup> V. Décarie, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, París, Vrin, 1961, p. 151.

<sup>3</sup> J. Wahl, *Traité de métaphysique*, París, Payot, 1953, p. 56.

*analógicamente*, esto es, según un orden de prioridad y secundaria-  
riedad: algunos son significados de manera primaria; otros, única-  
mente de manera secundaria, como lo veremos.

El segundo problema es el de la relación entre la substancia (*οὐσία*) y el ser (*εἶναι*); algunos ven que se identifican totalmente,<sup>4</sup> empero, nos parece que, aun cuando Aristóteles no distinguió fuertemente el aspecto esencial y el existencial, sentó las bases para efectuar tal distinción, históricamente realizada por filósofos posteriores.

Ciertamente el origen de estas ambigüedades fue el modo de expresarse que adoptó el propio Aristóteles. Pero se vio obligado a ello por la fuerza de las cosas, dado que atendía a cosas heterogéneas, con riesgo de equivocidad, y que trató de sistematizar lo más que le fue posible.

## 2. La palabra *οὐσία*

Es bastante clara la filiación de la palabra *οὐσία* con *εἶναι*, esto es, con el verbo *ser* en griego, o *εἶμι* (sánscrito *asmi*), de cuyo participio femenino, *οὔσα*, deriva *οὐσία*, connotando la actuación presente del ser.<sup>5</sup> El participio neutro *ὄν* se reservó más bien para “el ente”. Aun-

<sup>4</sup> G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milano: Vita e Pensiero, 1965 (2a. ed.), p. 308; cfr. M. Beuchot, “Estructura y función de la metafísica según Aristóteles”, en *Libro Anual del ISSE*, 8 (1979-1980), pp. 183-211; ídem, *Estructura y función de la metafísica*, México, C.E.O.P., 1980, pp. 9 ss.

<sup>5</sup> Así lo ha rastreado el eminente filólogo y filósofo L. Cencillo, *Filosofía fundamental*, vol. II: *Historia de los sistemas*, Madrid, Universidad Central, 1968, p. 658. Sobre los usos que han determinado diversas construcciones y significados del verbo “ser” en griego, resultan sumamente esclarecedores los escritos de Ch. H. Kahn, “The Greek Verb ‘To Be’ and the Concept of Being”, en *Foundations of Language*, 2 (1966), pp. 245-265; ídem, “The Thesis of Parmenides”, en *Review of Metaphysics*, 22 (1969), pp. 700-724; ídem, “More on Parmenides”, en *ibid.*, 23 (1970), pp. 333-340; ídem, *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek*, Dordrecht: Reidel, 1973, pp. 371 ss.; ídem, “On the Theory of the Verb ‘To Be’”, en M. K. Munitz (ed.), *Logic and Ontology*, New York: University Press, 1973, pp. 69-95; ídem, “Language and Ontology in the ‘Cratylus’”, en *Exegesis and Argument*, Assen: Van Gorcum, 1973, pp. 152-176; ídem, “Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58 (1976), pp. 323-334; ídem, “Linguistic Relativism and the Greek Project of Ontology”, en *Neue Hefte für Philosophie*, nn. 15-16 (1979), pp. 20-33.

que existía otro derivado del verbo *ser*, *ἔξουσία*, que significaba la fortuna, lo valioso, *οὐσία* se usaba también para significar la riqueza, los bienes y la envidia de una cosa. Asimismo, se aparejaba a *οὐσία* el vocablo *ἔστια*, con significado parecido.<sup>6</sup> De acuerdo con ello, *οὐσία* significaba *lo que propiamente es* la cosa de que se trate.

En los testimonios que nos han llegado de los presocráticos se halla dispersa esta palabra, aunque no pueden aducirse como elementos fidedignos, ya que puede haberse inmiscuido el léxico de los doxógrafos que nos reportan sus enseñanzas. Con todo —aun con el riesgo de anacronismo—, resulta interesante encontrar que ya Anaximandro hablaba de la *οὐσία* en sentido técnico-filosófico, ubicándola entre la generación y la corrupción de las cosas.<sup>7</sup> Y así aparece en otros presocráticos, que la usaban siempre para designar el constitutivo fundamental de alguna cosa.

Más importante nos parece Platón, quien —además de usarla en numerosos lugares—,<sup>8</sup> le adjudica el sentido de “lo que realmente es algo”.<sup>9</sup> En un pasaje muy sugestivo del *Cratilo*, Platón explica la génesis de la palabra *οὐσία* y sus conexiones con otras: “Si examinamos los nombres ajenos al ático, también se descubre lo que cada uno de ellos quiere decir. Por ejemplo, lo que nosotros llamamos *οὐσία*, algunos lo llaman *ἔσσια* y otros *ῶσια*. Asimismo, según otro de estos nombres, la *οὐσία* de las realidades es llamada *ἔστια*, lo cual es razonable; y, cuando llamamos *ἔστια* a lo que participa de la *οὐσία*, según ello *ἔστια* es llamada de manera exacta. Pues hemos tenido antiguamente la costumbre de llamar *ἔσσια* a la *οὐσία*. Además, si se reflexiona a la luz de los sacrificios, se interpretará así el pensamiento de los que han establecido esos nombres: antes que a los demás dioses, es a Hestia (*Ἑστία*) a la primera que naturalmente deben ofrecer sacrificios los hombres que llaman *ἔστια* a la *οὐσία* de todas las cosas. En cuanto a los autores de *ῶσια*, éstos deben creer, un tan-

<sup>6</sup> P. M. Schuhl, “Le joug du Bien, les liens de la nécessité et la fonction d’Hestia”, en *Le merveilleux, la pensée et l’action*, París, Flammarion, 1952, pp. 121-122.

<sup>7</sup> De él dice Hipólito (*Refutatio omnium haeresium*, I, 6, 1): *λέγει δὲ χρόνον ὡς ῶσισμένης τῆς γένεσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς*, en Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 12, A, 11. Dublin-Zürich: Weidmann, 1966 (12a. ed.), I, 84, 2.

<sup>8</sup> Cfr. el *Lexicon Platonicum* de F. Ast y R. Loriaux, *L’être et la forme selon Platon*, París, Desclée de Brouwer, 1955, pp. 21-34.

<sup>9</sup> *Fedón*, 78c-d.

to como Heráclito, que las cosas que son se mueven todas y que nada permanece, y, por tanto, que tienen como causa y principio rector el impulso, bien nombrado, en consecuencia, *ὄσια*.<sup>10</sup> Resulta, pues, que para Platón *οὐσία* tiene el sentido de “lo que realmente es algo”; este sentido es el que recogerá Aristóteles como “el verdadero ser” de las cosas.<sup>11</sup> Por otra parte, en tiempos de Aristóteles *οὐσία* tenía también el sentido popular y concreto de “bien inmueble” y propiedad (que él usa frecuentemente en la *Ética a Nicómaco* y en la *Política*). Se usaba, además, *ἐστία* en un sentido próximo a *οὐσία*, que no es tan frecuente en Aristóteles, pero que será recuperado por Plotino, igualmente como “ser primero” y “ser verdadero” de las cosas.<sup>12</sup>

Los filósofos latinos tradujeron *οὐσία* de dos maneras: como *substantia* y como *essentia*. El término *substantia* fue menos frecuente, y se veía al término *essentia* como el que traducía más propiamente a *οὐσία*. El empleo de *essentia* en sentido más propio es atestiguado por Séneca, quien lo atribuye a Cicerón,<sup>13</sup> respondiendo a la cuestión *quid sit?*; en cambio, Quintiliano lo atribuye a Plauto, y lo usa respondiendo a la cuestión *an sit*, esto es, a la cuestión de la existencia más bien que a la esencia.<sup>14</sup> En los seguidores de los estoicos, *substantia* corresponde a *ὑπόστασις*.<sup>15</sup> Los neoplatónicos, en especial los cristianos, prefieren *essentia* para *οὐσία*.<sup>16</sup> Y es en el ambiente neoplatónico, sobre todo con Boecio, en el que aparecerá, como un intento de distinguir lo que es propio del Creador y lo que es propio de la creatura, la atribución del *esse* purísimo a Dios, mientras que en las creaturas se ve un aspecto *que es* y otro *por el cual se es*, a saber,

<sup>10</sup> Cratilo, 401c-e.

<sup>11</sup> Cfr. el *Index Aristotelicus* de H. Bonitz y E. Gilson, *El ser y la esencia*, Buenos Aires; Desclée de Brouwer, 1951, pp. 45 ss.; idem, *El ser y los filósofos*, Pamplona, Eunsá, 1979, pp. 77 ss.

<sup>12</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 5, 5: “El ser primero es οὐσία καὶ ἐστία ἀπαντων”.

<sup>13</sup> Séneca, *Cartas a Lucilio*, II, carta 58, n. 6, en *Cartas Morales*, trad. J.M. Gallejos Rocaful, México, UNAM, 1951, t. I, p. 300. También lo usan Apuleyo, Macrobio y Sidonio, cfr. *ibid.*, p. 537, nota 209.

<sup>14</sup> E. Gilson, “Notes sur le vocabulaire de l’être”, en *Mediaeval Studies*, 8 (1946), p. 153.

<sup>15</sup> Marco Aurelio, *Pensamientos*, II, 11.

<sup>16</sup> Arnobio, *Adversus Gentes*, II; S. Agustín, *De Trinitate*, V, 2 y 8; E. Gilson, *Ibidem*.

un *id quod est* y el *esse*; la *οὐσία* es la *essentia* próxima a la *οὐσιώσις* o *subsistentia*, y la *substantia* corresponderá a la *ὑπόστασις*.<sup>17</sup>

### 3. La *οὐσία* en el “*corpus aristotelicum*”

Diseminado por los escritos de Aristóteles, el término *οὐσία* recibe singularmente el significado de “verdadero ser”, y se refiere a cosas diversas, pero con un orden determinado.<sup>18</sup> Sólo entresacaremos los usos más notables y decisivos.

El término *οὐσία* encuentra un empleo destacado en las *Categorías* y en los libros *Metafísicos*, según dos perspectivas, una lógica y otra ontológica. Trataremos ahora de su significación lógica, reservando la ontológica para un tratamiento más detallado, en la sección siguiente. En la lógica, la substancia es el sujeto de atribución o predicación proposicional. Y éste puede ser doble, por lo que hay dos tipos de substancia: substancia primera (el individuo) y substancia segunda (el género y la especie).<sup>19</sup> Ambas tienen algo en común: no están en un sujeto, sino que constituyen al sujeto capaz de recibir atributos. Pero lo hacen de manera distinta: la substancia primera como individual; la substancia segunda, como universal. Y no hay mezcla ni contradicción; pues, aunque esto es muy claro del individuo y es difícil de captar en cuanto al universal, este último se toma como sujeto de atribución, no como ente (i. e., lógica, no ontológicamente); y, así, es algo capaz de sustentar los atributos o predicados que recibe, aun cuando él mismo se pueda predicar. En la misma perspectiva lógica —no ontológica—, cuando aparece en el *Peri hermeneias* y en los *Analíticos*, la *οὐσία* es aquello que es *per se*, o atributo esencial, y también sujeto por excelencia.<sup>20</sup> En los *Tópicos*, es la

<sup>17</sup> Boecio, *De duabus naturis*, III, PL 64, 1344.

<sup>18</sup> Ver los excelentes estudios de M. D. Philippe, “La substancia en la lógica y en la filosofía primera de Aristóteles”, en *Studium*, 6 (1966), pp. 75-128; ídem, *L'être. Recherche d'une philosophie première*, París, Téqui, 1972, pp. 218-238. Además, cfr. M. Beuchot, “Sobre el conocimiento de la materia”, en *Crítica*, n. 38 (1981), pp. 97-104, recogido también en J. Esquivel (ed.), *La polémica del materialismo*, Madrid, Tecnos, 1982, pp. 146-153.

<sup>19</sup> Aristóteles, *Categorías*, 5, 2a11-15.

<sup>20</sup> *Peri herm.*, 14; *An. Post.*, I, 4, 73b5-10.

esencia o quiddidad.<sup>21</sup> Y en los *Elencos* es lo que conviene a lo determinado (τόδε τι) y al ente (τὸ ὄν).<sup>22</sup>

En los escritos físicos, la οὐσία es múltiple. Por una parte, designa un género del ente.<sup>23</sup> La substancia (οὐσία) y la naturaleza (φύσις), en cada ente natural, son el sujeto próximo.<sup>24</sup> Por otra parte, designa lo que es permanente y determinado.<sup>25</sup> La οὐσία está relacionada con el τὸ εἶναι<sup>26</sup> y es lo único que existe como separado y autónomo.<sup>27</sup> La οὐσία no es la materia, sino algo más propio: la forma.<sup>28</sup> El ser pertenece a la οὐσία o al τόδε τι, pero no al devenir ο γένεσις.<sup>29</sup> Con todo, la οὐσία puede corresponder, en diferente grado, a la materia, a la forma y al compuesto de ambas.<sup>30</sup> Pero la significación física es distinta de la ontológica; esta última es la principal, todas las demás significaciones se ordenan a ella; por eso ha de ser tratada al último, y exige un apartado especial.

#### 4. Los significados metafísicos de la οὐσία

Aristóteles da a οὐσία varios sentidos metafísicos. Puede designar el universal —tanto específico como genérico—, la materia o sujeto, la forma y la quiddidad individuales.<sup>31</sup> Pero él mismo excluye que sea la materia,<sup>32</sup> por ser su significado más defectuoso, y también excluye que sea lo universal,<sup>33</sup> porque caería en la postura de Platón, que justamente quería destruir. Quedan, pues, como significados propios la forma (εἶδος) y la quiddidad (τὸ τί ἦν εἶναι).

<sup>21</sup> *Top.*, VI, 8, 146b3.

<sup>22</sup> *Ref. Soph.*, I, 7, 169a35.

<sup>23</sup> *Phys.*, I, 6, 189a14 y b23.

<sup>24</sup> *Phys.*, II, 1, 193a9.

<sup>25</sup> *Phys.*, I, 7, 190b11-12.

<sup>26</sup> *Phys.*, IV, 12, 221b30-31.

<sup>27</sup> *Phys.*, I, 2, 185a31-32.

<sup>28</sup> *De Coelo*, II, 13, 293b15; *De partib. animal.*, I, 1, 641a21-27; *De gener. et corrupt.*, II, 9, 335b7.

<sup>29</sup> *De gener. et corrupt.*, I, 3, 317b32.

<sup>30</sup> *De anima*, II, 1, 412a7-9.

<sup>31</sup> *Metaphysica*, VII, 3, 1028b33; M. Beuchot, "Sobre el conocimiento de la forma", en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), 31 (1982), pp. 119-133.

<sup>32</sup> *Met.*, VII, 7, 1032b14: el τὸ τί ἦν εἶναι es la οὐσία ἄνευ ἄλλης.

<sup>33</sup> *Met.*, VII, 13-14.

La forma —en su sentido lógico y ontológico de *εἶδος*, y no cosmológico o físico de *μορφή*—, es lo que se puede circunscribir en una definición (*λόγος*), lo que constituye lo definido;<sup>34</sup> incluso *λόγος* será traducido por los escolásticos como *ratio* y *forma*, indistintamente. La quiddidad (término que, a falta de otro mejor, traduce la expresión problemática τὸ τί ἦν εἶναι) es lo que hay de más interior, fundamental y propio en la esencia de lo definido.<sup>35</sup>

Surgen, sin embargo, dos problemas: (i) La *οὐσία* había designado para Aristóteles en las *Categorías* la substancia primera o individual, y ahora, en la *Metafísica*, pasa a designar la forma y la quiddidad. “Evaluar la coherencia de tales puntos de vista es el problema capital que suscita la interpretación de la *Metafísica* de Aristóteles”.<sup>36</sup> (ii) La cuestión del ente se reduce a la cuestión de la *οὐσία* entendida como lo esencial (forma-quiddidad), pero esto no agota al ente, ya que también pertenece al ente lo accidental (los nueve accidentes).<sup>37</sup>

Ambos problemas se resuelven por el recurso a la significación analógica que Aristóteles da al ente y a la substancia. Pierre Aubenque niega que Aristóteles haya dado ese sentido analógico al ente, ya que no usa el término *ἀναλογία*, que usa en otros lugares, sino que habla de una significación *πρὸς ἔν*. Sin embargo, el *πρὸς ἔν* tiene el sentido de una equivocidad no casual —como admite el propio Aubenque—, sino sistemática, que es justamente la analogía. En efecto, la equivocidad se divide en casual o absoluta y deliberada o sistemática. En la casual, no hay conveniencia en cosa alguna entre los significados, sólo disconveniencia. En la sistemática, además de la disconveniencia entre los significados, hay la conveniencia que dicen con respecto a alguna cosa. Y esto es precisamente la analogía, tal como la recogió la tradición (haciendo caso omiso de otras acepciones, incluso dejando de lado la que a veces tiene en Aristóteles el término *ἀναλογία*). La significación *πρὸς ἔν*, pues, expresa lo mismo que la significación analógica; son lo mismo, aunque los nombres difieran.

<sup>34</sup> *De anima*, III, 4, 429a27.

<sup>35</sup> *An. Post.*, II, 6, 92a7.

<sup>36</sup> J. Moreau, “L’être et l’essence dans la philosophie d’Aristote”, en *Autour d’Aristote*, Louvain. Publications universitaires de Louvain, 1955, p. 187.

<sup>37</sup> P. Aubenque, *Le problème de l’être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1972 (2a. ed.), p. 456.

Y con el uso de la analogía se puede resolver el primer problema que habíamos planteado en esta sección, a saber, aun cuando la οὐσία haya designado en un principio a la substancia primera, y ahora a la forma y a la quiddidad, el término se les aplica de manera en parte idéntica y en parte diversa. La οὐσία significa a la substancia primera, pues ella es la que realmente es algo (un τὸδε τι); pero, en la substancia primera hay composición de materia y forma, y la forma o quiddidad tiene mayor carga ontológica que la materia; por tanto, la forma-quiddidad es lo que en el compuesto individual tiene mayor razón de *ser*, es su οὐσία.

En cuanto al segundo problema, la aplicación de la analogía también lo resuelve. La substancia tiene esencia y también el accidente tiene esencia; pero la esencia de la substancia tiene mayor carga ontológica que la del accidente, pues la esencia de la substancia es autónoma, y la del accidente exige el estar inherente en la substancia; por tanto, la substancia es la οὐσία propiamente dicha, y el accidente sólo es un añadido a la substancia, participa analógicamente de su οὐσία. En efecto, hay que considerar que, para Aristóteles, la substancia no se agota en sustentar o subyacer (*substare*) a los accidentes, sino que también es aquello que *subsiste* por sí y no en otro, lo cual le da mayor prestancia ontológica.<sup>38</sup>

De esta manera, sólo la substancia es ente de modo propio, mientras que las otras categorías accidentales son cosas del ente (ὄντα ὄντος); en esta perspectiva analógica, la substancia es el primer analogado del ente, y si el ente se dice de varios modos,<sup>39</sup> y el ente es principalmente la οὐσία, no debe admirarnos el que la οὐσία se diga también de varias maneras. Pero siempre hay algo principal y algo secundario: la substancia es lo principal, el accidente lo secundario; el compuesto individual es lo principal, sus componentes son secundarios; y, entre ellos, la forma es lo principal, la materia es lo secundario; finalmente, la substancia primera o real es lo principal, la substancia segunda o lógica es lo secundario. Así no hay contradicción en los significados de οὐσία, ya que todos ellos se aglutinan en torno al significado analógico principal, que es la substancia real e individual.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 198 ss.

<sup>39</sup> *Met.*, VI, 2, 1026a33.

## 5. La οὐσία y el εἶναι

Para Aristóteles, en este sentido, la οὐσία se conecta con el εἶναι. Lo hace por su realización del propio εἶδος οὐ τί ἦν εἶναι. La οὐσία busca unidad, realizar plena y unitariamente el εἶδος; por ello, sólo es plenamente *ente* aquel en el que coinciden el εἶδος y la οὐσία.<sup>40</sup> Pero Aristóteles no encuentra este ente en el mundo sublunar, donde todas las substancias constan de materia y forma. Así, postula “una substancia inmaterial en la que el ser o existir coincide con la esencia, y que responde entonces perfectamente al concepto de οὐσία. Dios es al ser todo *lo que él es*, sin que haya en él ninguna materia o potencia; de ahí concluye que la materia, la cual se encuentra en toda substancia sensible, no es absolutamente necesaria para la constitución de la substancia, y que, en consecuencia, es el εἶδος o forma la que es a título primero οὐσία o substancia. Dios es Forma pura, y no por ello es menos Realidad primera, Substancia, Individuo”.<sup>41</sup>

Sin embargo de ello, a Aristóteles le interesa sumamente captar el *modo* en que es οὐσία el cuerpo sensible y material, así como ha captado el *modo* de la οὐσία inmaterial. Es consciente de la perfección de la οὐσία inmaterial, por coincidir en ella la οὐσία y el εἶδος; ahí el εἶδος es la οὐσία; pero también hemos de conocer la substancia material o sensible: “La οὐσία sin materia no es más que οὐσία. Pero la οὐσία αἰσθητή, es también cantidad, cualidad, etc. La quiddidad, tal como se ha definido, va entonces a acumular paradojas: es la esencia sin materia de un ente material; es la forma en tanto que pretende definir con ella sola un ente que no es forma, sino compuesto de materia y forma; es el alma que se da como esencia del cuerpo; i.e. aquello por lo cual el cuerpo es. Si nos quedamos en la literalidad del τί ἦν εἶναι, que no es una cosa de la cosa, sino lo que la cosa es, o era, debemos convenir que en el caso del ente sensible hace falta distinguir entre su ser, que es un ser compuesto, y lo que él es, o era. El ente sensible no es lo que es”.<sup>42</sup> No es lo que es en el sentido que no es su misma esencia —a diferencia de Dios—, sino que *por* la esencia es *lo que es*. De esta manera, habría que distinguir en el ente sensible lo

<sup>40</sup> *Met.*, V, 8, 1017b25.

<sup>41</sup> J. Moreau, *Art. cit.* pp. 198-199.

<sup>42</sup> P. Aubenque, *Op. cit.*, p. 473.

que la tradición posterior distinguirá como aquello *por lo que es* (*quo est*) el ente y *aquello que es* (*quod est*) el ente, que desembocará en la distinción entre esencia y existencia.

Se ha querido ver ya en Aristóteles esta distinción: “La distinción del ser y de la esencia aparece marcada con una perfecta nitidez en esta fórmula del *Organon*: ‘No es la misma cosa ser esto o lo otro (*εἶναι τέ τι*) y ser absolutamente (*εἶναι ἀπλῶς*, *esse simpliciter*)’ [*De Soph. Elench.*, 5, 167a2]”.<sup>43</sup> Empero, es más seguro decir que Aristóteles sólo dejó planteado el problema o aporía, a veces visto como contradicción; esbozó la solución aludiendo a constitutivos del ente-substancia. El mismo dejó sentada una pista de solución que fue diversamente interpretada por la posteridad. En los neoplatónicos, sobre todo cristianos, como Boecio, el ente en el que la *οὐσία* y el *εἶδος* coinciden es Dios, el *εἶναι* es su *τό τί ἦν εἶναι*, mientras que en las creaturas hay que distinguir entre el *esse* y el *id quod est* radicalmente.<sup>44</sup> Esto encuentra una fórmula más perfecta en Gilberto Porreta, que distingue en la creatura entre el *quod est* y el *quo est*.<sup>45</sup> Y, mediante las reflexiones de Alfarabi, Avicena y otros filósofos árabes, conduce a la distinción efectuada por los escolásticos, principalmente Santo Tomás, entre la *essentia* y el *esse*, o la *essentia* y la *existentia*.

## 6. Conclusión

La pregunta por el ente, según Aristóteles, es la pregunta por la *οὐσία*. Pero la *οὐσία* no tiene un sentido único, sino analógico: es principalmente la forma y la quiddidad del individuo. Con todo, el

<sup>43</sup> J. Moreau, *Art. cit.*, p. 181. Según los estudios de Kahn, hay un uso del verbo *einai* anterior y más fundamental que el uso predicativo y el uso existencial. Es el uso veritativo (*veridical use*): “la significación más fundamental de ‘einai’, cuando se usa solo o sin predicados, no es ‘existir’, sino ‘ser así’, ‘ser el caso’, o ‘ser verdadero’” (“The Greek Verb . . .”, p. 250). De él pueden derivarse el uso copulativo o predicativo, en primer lugar, y después el uso existencial. Así, surgen, de acuerdo a la pregunta por el *ti esti*, el sentido quidditativo o esencial, y de acuerdo a la pregunta por el *ei esti*, el sentido existencial (*ibid.*, p. 265). Pero, en todo caso, la distinción entre construcción absoluta (o existencial) y predicativa (o copulativa, o esencial) es sólo sintáctica en los autores griegos, además de no ser muy clara, y tal distinción se vuelve más discutible a nivel semántico (*The Verb ‘Be’ . . .*, pp. 331 ss.).

<sup>44</sup> Boecio, *De Hebdomadibus*, PL 64, 1312.

<sup>45</sup> G. Porreta, *In De Hebdomadibus*, PL 64, 1318 ss.

individuo sensible no realiza la *οὐσία* como el ente inmaterial —en el que coinciden la *οὐσία* y el *εἶδος*—, sino que en él se distinguen *lo que es* y aquello *por lo que es*. Esto preocupó a los neoplatónicos, interesados en marcar la diferencia entre el ser supremo y el ser corpóreo. Lo cual se manifiesta al vivo en la distinción de Boecio entre el *esse* y el *id quod est*, en la distinción de Gilberto Porreta entre el *quod est* y el *quo est*, y, a través de la especulación árabe, llegará a la distinción entre *essentia* y *existentia*, recogida y discutida por la tradición filosófica posterior. Aristóteles ciertamente no efectuó explícitamente tal distinción, pero dejó sentadas las bases teóricas para llegar a ella.

