

## II

Lo que Aristóteles llama "categorías", tiene poco que ver con el verdadero problema de las categorías. Son "modos de afirmación", formas fundamentales de la afirmación del ser, en gran parte orientadas a las clases de palabras del lenguaje corriente. Sobre todo, la posición destacada de la *substancia* (*οὐσία*) en esta tabla de las categorías se toma de la preeminencia del *nomen substantivum*, que proporciona los sujetos de la afirmación. Las categorías restantes se hallan adheridas a la substancia como meros accidentes: el "cuán grande", "de qué manera", "dónde", "cuándo", etcétera. Considerada en rigor, la substancia no es en esta concepción de ninguna manera afirmación del ser, sino aquello "desde donde" son hechas todas las afirmaciones del ser. Por otra parte, ontológicamente es justo el único elemento fundamental y autónomo en cuanto al modo de ser de toda la enumeración. Y justo tal elemento no encaja bien en la tabla.

En realidad el mismo Aristóteles no sabe tampoco hacer mucho uso de estas "categorías", en forma predominante son mencionadas ahí donde lo que importa es la diferenciación de relaciones del ser o aun sólo de significaciones verbales. Luego, en la mayoría de los casos, son aludidas ligeramente dos o tres de ellas, para completarlas mediante un "y las demás". En la esfera problemática de su *Metafísica* son completamente secundarias. Las verdaderas afirmaciones fundamentales de esta *Metafísica* acerca del "ente en cuanto ente" tampoco se hallan contenidas en absoluto entre las categorías. Tales afirmaciones fundamentales son según Aristóteles "forma y materia", "potencia y acto", sobre ellas está construido el análisis entero del ser.

De ahí resulta que Aristóteles no pretendió en absoluto

que sus categorías se entendieran como principios. Es más, resulta que él mismo no tomó muy en serio su problema. El verdadero problema de las categorías, como él lo vio, se halla más bien en su doctrina del *eidos*. Y en ésta tiene uno que emplearse, si se quiere hacer justicia a sus intenciones ontológicas.

Se demostró ya cuán de dos filos es la solución del problema de la individuación por medio del principio de la materia. La cosa no resulta mejor cuando se aclara que en Aristóteles propiamente no se trata aún en absoluto de la individuación, sino sólo del *σύνολον* (*concretum*). La expresión que se acerca más al concepto posterior de lo individual, es la del *καθ' ἑαυτον*, esto significa "lo que vale del caso singular", o lo que "debe afirmarse de él". Ahora, si se toma con rigor esta significación, se encuentra que precisamente del caso singular no debe afirmarse ninguna otra cosa sino aquello que contiene su *eidos*. Pues no hay otra definición del caso sino la del *eidos*. Esto es del todo consecuente, si se reflexiona que el *ὁρισμός* [definición] es precisamente el *λογος*, que expresa el *τί ἦν εἶναι* [lo que compete ser].

Ahora bien, el *eidos* en común y en sí es sin materia, el caso singular, en cambio, es el *eidos* en una materia específica. La diferencia, por tanto, no puede en esa forma establecerse debidamente. Además, queda ahí todavía el enigma de cómo la materia puede especializarse. Pues la *πρώτη ὕλη* [materia prima] universal no hace precisamente eso. Pertenece a la esencia de la sierra no estar formada en un material cualquiera sino en hierro.<sup>2</sup> Pero entonces su determinación esencial —y esto es el *eidos*— tiene que señalar también la peculiaridad a la materia. Efectivamente encontramos en Aristóteles esta consecuencia sacada en forma incidental. Pero, en rigor, rompe ya con la oposición entre forma y materia. Si la materia se especializa por sí misma, contiene también por su parte los elementos formales, pero si recibe del *eidos* su particularización, entonces la forma se extiende hasta ella, y lo que se encuentra unido en el *σύνολον* [completo] no es ya puro *eidos* y pura materia.

También aquí tenemos un problema de participación insoluto. No se puede despacharlo con una pura inmanencia del

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* H, 1044a 28 y 8

*eidos* en el *σύνολον*. Más bien en el *σύνολον* mismo vuelve la duplicidad — como la de materia y *eidos*. Y entre éstos existe la más grande heterogeneidad. ¿Cómo puede, pues, la materia participar del *eidos*?

Quizá resulte obvio pensar que no se presentan separados en absoluto. Sin embargo, esto se aplica sólo a cosas espacio-materiales, no a objetos tales como los que Aristóteles trata en el libro II y III del *Sobre el alma*. A más de esto, el *factum* del enlazamiento en orden a la unidad no suprime todavía el carácter enigmático del enlace. Pues precisamente la heterogeneidad de las partes constitutivas sigue existiendo en él. Ahora bien, reflexiónese: ¿acaso es esta heterogeneidad un *chorismós* menos importante que aquel que Aristóteles reprochó a los platónicos?

Tal vez se puede evitar esta aporía sólo en una forma si se suprime la autonomía del principio material y se renuncia con ello al dualismo metafísico entero. Éste es el camino que siguió Platón en el *Timeo*: en lugar de la materia entra el principio del *espacio* (*χώρα*), que también es un *eidos*, aunque “difícil y oscuro”, la “naturaleza que todo lo abarca”, sustraído al devenir, inaccesible a la percepción, como todo *eidos*, pero precisamente captable aún por la deducción.<sup>3</sup> Aquí la participación se vuelve homogénea entre lo de igual especie, participación entre *eidos* y *eidos*. Y, lo que quizá resulta más importante, la especialización de los materiales empíricos se produce sin dificultad — según las leyes de la geometría — la limitación del espacio mediante superficies constituye los tipos fundamentales de los cuerpos físicos. Lo que Platón desarrolla aquí es una especie de atomística puramente eidética, sin substrato material, indudablemente también sin punto de arranque en una forma de representación dinámica, pero sí dentro de una amplitud fundamental precisamente para la multiplicidad de aquellas diferencias materiales, para la que un principio material unitario no puede proporcionar el campo de acción.<sup>4</sup>

Esta teoría de la materia, atrevida y grandiosa en su forma,

<sup>3</sup> PLATÓN, *Timeo*, 52 A

<sup>4</sup> En la literatura del siglo XIX sobre Platón no se abrió paso este modo de ver, verosímilmente porque todavía no era posible liberarse de la interpretación medioeval-dualista del *Timeo*. La relación fundamental está vista claramente en CL. BAEUMKER, *El problema de la materia*, Münster, 1890, pp. 177-207.

sin un principio de materia, no halló imitación, es más, ni siquiera comprensión, ni en la Antigüedad ni posteriormente. Y cuando después de muchos siglos, con base en concepciones físicas muy cambiadas, Descartes enseñó algo semejante —la reducción de todo lo físico corporal a una pura *extensio*—, ello ocurrió sin contacto con Platón. La teoría del *Timeo*, considerada en su contenido, presenta una síntesis de atomística y doctrina de las ideas; en una forma que debió tenerse propiamente como imposible dentro de la natural posición contradictoria de ambos sistemas. Una investigación profunda del tema histórico que aquí se ofrece falta todavía hasta hoy. La historiografía clásica de la filosofía en los últimos cien años tiene aquí una de aquellas numerosas lagunas que son consecuencia de su deficiente comprensión filosófica de los problemas.<sup>5</sup>

Si se pone el énfasis sobre el problema de la individuación —lo cual es una transferencia del énfasis obvia, pero no conforme, como se demostró, con las intenciones de Aristóteles y tal vez en absoluto con las de la Antigüedad—, entonces la serie de aporías que con ello se origina no es absorbida ni con mucho por las discrepancias metafísicas del dualismo, de la materia y de su participación en el *eidos*, es más, ni siquiera por las de los materiales empíricos especializados. Por encima de esto hay aún otra dificultad. En efecto, si la serie de diferencias esenciales se interrumpe en un determinado nivel de la especialización, habrá, consiguientemente, para cada *eidos* una “última” *differentia specifica* (*τελευταία διαφορά*), por abajo de la cual tan sólo puede añadirse de manera inesencial algo “concomitante” (*συμβεβηκότα*)<sup>6</sup> y así, entre el plano del *ἀτομον εἶδος* [especie indivisible] y el del *caso singular* (*καθ' ἕκαστον*) se abre un *hiatus*, que no puede ser franqueado ni desde la forma ni desde la materia. Ahora bien, el mundo real es precisamente la suma de las particularidades que constituyen a los casos singulares, y el *σύνολον* debe tener en sí, aun según Aristóteles, toda la plenitud de los *συμβεβηκότα*. ¿Qué es, pues, lo que llena el *hiatus*?

No puede haber ninguna duda de que Aristóteles lo pensó

<sup>5</sup> Cf. sobre esto ‘El pensamiento filosófico y su historia. *Memorias de la Academia Prusiana de las Ciencias, clase de Historia de la Filosofía*, 1936, v, pp. 12-18. En este tomo [*Kleinere Schriften* II], pp. 10-18.

<sup>6</sup> *Metafísica Z*, 1038a 19 y ss.

como llenado Mas parece que no lo consideró como una extensa abertura entre ellos, y al problema entero quizá tampoco como particularmente difícil Sin embargo, señala al *eidos* y a la materia especializada precisamente como idénticos, en forma que sólo la diferencia entre *dynamis* y *energeia* mantiene en pie la oposición<sup>7</sup> Si se entiende esta "identidad" como puramente interna, da testimonio de cuán lejos fue Aristóteles en el pensamiento de la inseparabilidad de materia y *eidos* el *eidos*, especializado hasta la última *διαφορά* [diferencia] y cerrado en su totalidad, debería coincidir perfectamente con la materia particular y formada Mas precisamente que haya podido admitir tal solución —casi se diría, tan simplificada—, prueba una vez más que no vio la todavía considerable diferencia de niveles entre el *eidos* completamente determinado y el caso singular El problema del *hiatus* es encubierto por esta solución

La parte complementaria de este pensamiento la constituye su doctrina de la no autonomía de lo universal (*καθόλου*) Esta doctrina tiene indudablemente una profunda justificación, pues es peligroso autonomizar ontológicamente al universal Aristóteles, sin embargo, no sólo pensó esto, quiso negarle al universal aun el carácter de principio En su lenguaje conceptual quiere decir no tiene el carácter de la *οὐσία*: [substancia]<sup>8</sup> Se entiende de por sí que esto no vale de cualquier universal, sino sólo de uno determinado Universalidad es relativa en la extensión, se gradúa en forma variada, aun el *eidos* completamente redondeado es todavía un universal Pero es el límite inferior de la especialización dentro de lo universal, esto significa su "indivisibilidad" Y, según Aristóteles, sólo este límite inferior posee el carácter de la *οὐσία*, que a todos los *genera* superiores les falta Y por cierto, tanto más desaparece, cuanto más alta es la universalidad Lo más universal (*μάλιστα καθόλου*), por consiguiente, lo tiene en mínimo grado

A esta teoría sirve de base la concepción del *eidos* como

<sup>7</sup> *Metafísica* H, 1045b 18 y ss: ἔστι δὲ καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταῦτό καὶ ἓν, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ [pues la materia última y la forma son una y la misma cosa, aquella ciertamente en potencia, ésta en acto]

<sup>8</sup> *Metafísica* Z, 1041a 4: οὔτε τῶν καθόλου λεγομένων οὐδὲν οὐσία [Y ninguna de las cosas que se dicen universalmente es substancia] Igualmente 1035 b 28 y s; 1038 b 8 y ss, y otros muchos

una unidad y totalidad de contenido, en la que ciertamente se comprende el universal superior de todos los grados, pero sin constituir un elemento autónomo. Es característica al respecto la doctrina de la serie ascendente de las *διαφοραί* [diferencias] <sup>9</sup> A esto corresponde también la unidad del *λόγος*, que como "definición" expresa el *τί ἦν εἶναι* [lo que compete ser]. Si se tratara aquí del concepto, no se podría entender por qué los conceptos superiores más universales no deberían tener la misma o aun superior autonomía que el *eidos*. Pero no se trata de esto: *eidos* y *γένος* no son en absoluto pensados como conceptos, sino como especie y género del ente, y en el reino del ente no se da por cierto el "animal en general", sino sólo el perro, el buey, el asno en perfecta determinación específica. El animal indeterminado, y en suma el *genus* indeterminado en general, es algo que sólo se da en el pensamiento.

Ahora bien, en Aristóteles la definición no se aplica, como en la lógica posterior, al concepto, sino a la cosa. Se "define" no el concepto superior ni el concepto inferior, sino el objeto del concepto. Por ello pudo Aristóteles, en cuanto al contenido, identificar el *ὁρισμός* [definición] con la substancia formal. Mas por ello sólo el miembro final de la diferenciación, el *ἄτομον εἶδος*, es *forma acabada*, y en cuanto que definición en pleno sentido sólo es la de la forma acabada, que llega a su perfección en la "*differentia terminante*", definición en sentido estricto sólo se da del *eidos*, pero no de los *genera* superiores de lo universal <sup>10</sup>.

Con esto hemos llegado al punto que se señaló arriba como el núcleo ontológico de todo el grupo de problemas de la participación y del *chorismós*. Se refiere al carácter de principio en el *eidos*. Según la concepción aristotélica del mundo, todo el peso de la formación de lo real recae sobre

<sup>9</sup> Fundamental para este contexto es el pasaje de la *Metafísica Z*, 12, 1027 b 23-1028 a 30; cf también 1028 a 16-21. La serie de las *διαφοραί* [diferencias] está ciertamente presupuesta en el *eidos*, pero no llega a un acuerdo con la *τελευταία διαφορά* [última diferencia], en forma que los miembros individuales de la serie no retienen ya ninguna existencia fuera del conjunto de la serie.

<sup>10</sup> Cf a este propósito, así como para lo que sigue: Aristóteles y el problema del concepto, *Memorias de la Academia Prusiana de las Ciencias, clase de Historia de la Filosofía*, 1939, v, las secciones 1 y 2. En este tomo [*Kleinere Schriften II*] p 100.

el límite inferior de la determinación, sobre lo particular y especial. Por ello los *genera* superiores no son autónomos, únicamente el *ἄτομον εἶδος* [especie indivisible] es forma substancial. "Parecería evidente que las *species* tienen más el carácter de principio que los *genera*"<sup>11</sup>

Con esto se ha pronunciado la palabra decisiva únicamente el *eidos* es principio de ser, los *genera* no lo son. Esto ya no tiene nada que ver con la estructura lógica de la definición, mucho menos con la del concepto. Por razones lógicas el universal superior se puede definir tan perfectamente como el *eidos*. Sólo que entonces la definición no conduce hasta la acabada totalidad formal de las cosas. La preeminencia entitativa del *eidos*, por tanto, se infiere aquí únicamente de la metafísica del ser de Aristóteles. Y esto resulta comprensible, si se considera que en el *eidos* debe hallarse al mismo tiempo, como forma substancial, la causa motora del proceso que tiene lugar en el ser individual real.<sup>12</sup> El proceso, en efecto, según esta metafísica, es determinado desde el fin, desde la *meta final* (*τέλος*) entendida en cuanto al contenido. Por esto la forma es equiparada al "origen del movimiento" y éste a su vez a la meta.<sup>13</sup> Únicamente la plenitud formal perfecta es el principio regulador de procesos determinados teleológicamente.

El sentido de la transferencia del énfasis hacia los tipos especiales y altamente diferenciados del universal, es por ende puramente metafísico, y quizá muy en primera línea de filosofía natural. Está orientado hacia la compleja forma

<sup>11</sup> *Metafísica* K, 1059b 37: *μᾶλλον ἂν ἀρχὴ δόξειεν εἶναι τὰ εἶδη τῶν γενῶν*. Como fundamento para ello se indicó inmediatamente antes que son *ἀπλούστερα* [más simples]. Esto hicie en el rostro a la relación lógica. La "simplicidad" es aquí la totalidad cerrada de la forma misma.

<sup>12</sup> *Física* B, 194b 23 y 25.

<sup>13</sup> La enumeración de los cuatro significados del *αἴτιον* [causa] se encuentra en la *Metafísica* A 982a 26 y 28; asimismo en H, 1044a 32 y 25, repetidamente. No es exacto, como algunos intérpretes (aun Zeller) lo declaran que *μορφή ἀρχὴ κινήσεως ἔτελος* [forma, principio de movimiento fin] fueran originariamente uno y lo mismo para ser diferenciados sólo más tarde. A la inversa, en su origen son de diversas clases, pero se equiparan en obsequio del principio teleológico. Para la equiparación misma, *cf.*, por ejemplo, *Física* B 198a 24 y 25, y 199a 30 y 31; especialmente instructivo es *De anima* B 415b 7 y 25, en donde expresamente se atribuye al alma el ser causa en tres significados. Por lo demás, Aristóteles reduce alternativamente uno a otro, *eidos*, causa motora y fin, sin que pueda decirse que uno de ellos sea inequívocamente el que da base a los otros.

específica de lo viviente y culmina en la doctrina del alma vital como principio motor del organismo. Aristóteles suprime así el primado de lo universal en cuanto tal y traslada el lugar lógico de los principios entitativos hacia el plano medio entre lo más universal y lo individual. Y como en ello la individualidad en cuanto tal se desvanece, es más, descien- de a simple "concomitante", así se desvanece también todo universal por encima del *eidos* se hunde hasta lo indeterminado y lo no autónomo.

Ahora, si este desvanecerse de los *genera* hasta lo indeterminado se entiende como el verdadero momento principal en el pensamiento de la forma de Aristóteles, entonces es obvio interpretar la serie entera de los géneros superiores como una especie de "materia" de posible formación. Materia precisamente, según su esencia, es lo "indeterminado". E indeterminado es siempre el *genus*, visto desde la *species*, en la serie ascendente de los *genera*, por tanto, tendríamos por consiguiente que habérmolas de grado en grado con órdenes de *materia inteligible* (*νοητὴ ὕλη*), en donde, hacia arriba, el momento formal decrecería cada vez más hasta la completa indeterminación de lo más universal entre todos. Esta indeterminación equivale entonces, en la realidad, a aquella de la "materia prima", de la cual en efecto se dice expresamente que es lo informe en sí.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Esta concepción del universal de orden superior fue, desde hace mucho, bien conocida de los intérpretes de Aristóteles. Sin embargo, Julius Stenzel le ha concedido una significación especial en su obra *Número y figura en Platón y Aristóteles* (Leipzig, 1924 2ª edición 1933): de la analogía entre el *genus* y la materia avanza a la tesis de que la llamada 'materia' de Aristóteles no es un principio material, sino únicamente lo universal no autónomo de los géneros superiores. Dice en la p. 131: Tenemos que desacostumbrarnos de aplicarle (a la ὕλη) la significación de *materia*, que la filosofía popular del siglo XIX legó al pensamiento universal: la materia palpable, que tan serenamente describe Platón en el *Sofista*, 246 a, como precientífica. Stenzel se apoya, a este respecto en la equiparación citada antes entre *δοχάτη ὕλη* y *μορφή* [materia última, forma] (*Metafísica* H, 1945b 18) y en la parte precedente sobre el implícito estar contenido del *εἶς* y *δύς* [uno, ente] en la definición del *eidos*. El fundamento está en la consideración de que la serie aristotélica de las *διαφοραί* [diferencias] es el perfeccionamiento de la *διαίρεσις* [división] platónica. El resultado es una imagen total que echa por tierra completamente la interpretación tradicional de Aristóteles: del dualismo forma-materia no queda nada; ὕλη [materia] no es sino el elemento no autónomo del *eidos*, que en la estructuración del último desaparece enteramente. Esta atrevida idea tiene algo sobremanera especioso y sería digna de un particular examen basado en los textos. He aquí sólo en forma breve lo más importante pues le estor

El desvanecerse del universal "hacia arriba", que describimos, y la transferencia del énfasis hacia el *eidós* especializado —es decir, la traslación de los componentes formales del ente tan cerca como sea posible del *σύνολον* [completo]— tiene sin duda, a pesar de toda la paradoja lógica, muy comprensibles fundamentos. Pero éstos se hallan exclusivamente en la concepción metafísica del mundo propia de Aristóteles. Lo que no se pudo atribuir a los *genera* superiores es la fuerza motora, el momento de la *ἐνέργεια* [acto] en el *eidós*. Formas que son meta final de los modos típicos de evolución y que, por consiguiente, pueden determinar, como fuerza impulsora y conductora, los procesos formativos de lo orgánico, sólo pueden entenderse como formas específicas particulares. El último fundamento para el primado del *eidós* sobre el *genos* debe buscarse en la dinámica de la *κίνησις* [movimiento], en las tendencias propias del ente.<sup>15</sup> Para éstas, en primera línea, vale la explicación aristotélica del mundo

ban el camino serios reparos. ¿Cómo armoniza con esto, por ejemplo, la doctrina del *σύνολον* [completo] como tipo de la *οὐσία* [substancia] compuesto de materia y forma? ¿Cómo debe entenderse la individuación por medio de la *ὑλη*, y cómo han de descansar en ella los *συμβεβηκότα* [concomitantes] del caso singular si la *ὑλη* no tiene autonomía como principio propio junto a los elementos de la forma? Y ¿por qué pone Aristóteles en general la materia como especie particular de substancia junto a la substancia formal? Finalmente, tampoco la perspectiva histórica de Stenzel es inobjetable: la filosofía popular del siglo XIX no es la que introdujo la materia palpable; ésta por lo menos desde la Stoa, domina el pensamiento especulativo de los antiguos y aún más el de la escolástica, y al último, por cierto del modo más vigoroso ahí donde avanza dentro de los carriles aristotélicos—Lo que queda del revolucionario pensamiento de Stenzel, en cualquiera forma, es esto: que la serie de los *genera* por encima del *eidós* se presenta como una 'materia de segundo orden y que se puede aplicar a ésta eventualmente el término 'materia inteligible' lo cual sin embargo, debe entenderse únicamente en contraposición a la 'materia sensible' y, en todo caso, no anula a ésta, ni la hace superflua. Compárese al respecto el pasaje de la *Metafísica* H, 1045 a 33 invocado también por Stenzel (p. 141): *ἔστι δὲ τῆς ὑλῆς ἡ μὲν νοητὴ ἡ δὲ αἰσθητή, καὶ αἰ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὑλη τὸ δὲ ἐνέργεια ἔστω* [y de la materia, una es inteligible, otra sensible, y de la definición siempre lo uno es materia lo otro, acto]. Lo cual seguramente ofrece un sentido que encaje en el contexto, sólo si es la *νοητὴ ὑλη* [materia inteligible], que está contenida implícitamente en el *eidós*, aun sin ser expresada en la *definición* (*λόγος*). Mas precisamente entonces sigue existiendo junto a aquélla la *αἰσθητὴ ὑλη* [materia sensible] — como otra especie de *οὐσία* [substancia], no ciertamente en el *λόγος* pero sí en el *σύνολον* [completo].

<sup>15</sup> La verdadera significación de *κίνησις* no es movimiento, sino proceso en general; como quiera que la *ἀλλοίωσις* [cambio] está juntamente comprendida en ella.

Mas precisamente por ello tiene que haber claridad sobre una cosa. Aristóteles no penetró en el verdadero pensamiento de las categorías. A tal efecto concibe el sentido del "principio" (*ἀρχή*) muy unilateralmente. Los ensayos vacilantes de los presocráticos, que dieron forma a este concepto,<sup>16</sup> muestran en ello una tendencia mucho más radical. Ahí el *ἀρχή* es algo oculto detrás de la esfera de las cosas, no semejante ni comparable a éstas, justo por lo cual les sirve de base. El *eidos* de Aristóteles es en tal forma semejante a las cosas, que tiene en sí todos sus rasgos esenciales, y la definición de la cosa es precisamente la del *eidos*. La diferencia sólo puede ser indicada por la materia — o en todo caso aun por las dos significaciones de la *ἐνέργεια*, las cuales sin embargo también se transfunden fácilmente la una en la otra.<sup>17</sup>

El *eidos* es por cierto "principio motor" (*ἀρχὴ κινήσεως*) y en ésta su significación dinámica se acerca de todas maneras al verdadero sentido de un principio. Pero aun esto es en el fondo algo distinto, tiene más bien el carácter de la *causa immanens*, y ésta es distinta en cada especie de objetos. Falta al *eidos* lo que enlaza y trasciende, el momento creador de unidad en la multiplicidad. En los análisis de Aristóteles se da por cierto una multitud de determinaciones generales y fundamentales, que comprenden muchas especies del ente (por ejemplo, todo viviente, todo cuerpo, o todo *habitus* anímico), y sin duda en todos los dominios las más importantes comprobaciones dependen precisamente de estas determinaciones fundamentales. Pero en el *eidos*, sin embargo, desaparecen detrás de las determinaciones particulares, y esto no por otra razón sino por ser de universalidad superior a la del *eidos*.

Así resulta lo extraordinario de que la esencia formal, declarada principio del ser, oculta de modo directo lo verdaderamente fundamental y categorial en el sistema doctrinal de Aristóteles, o por lo menos lo excluye de la significación que le corresponde de principio determinante.

<sup>16</sup> La introducción del término *ἀρχή* fue atribuida por los posteriores a Anaximandro Simplicio, *Física*, 24 13 (Diels, *Fragments de los Presocráticos*, Anaximandro, fragmento 9).

<sup>17</sup> Las dos significaciones se originan en cuanto que *ἐνέργεια* [acto], por una parte corresponde al *eidos* puro en cuanto tal (como principio motor), mas, por otra parte, su realización sólo debe darse en una materia.