

EL ESTATUTO ONTOLÓGICO DE LA IDENTIDAD: ARISTÓTELES FRENTE A KRIPKE

ÁNGEL MARTÍNEZ SÁNCHEZ
Universidad Católica de Murcia (UCAM)

RESUMEN: La noción de esencia propuesta por el filósofo norteamericano Saul Kripke ha sido fuertemente influida por la idea de la identidad como una propiedad necesaria de los objetos. En efecto, preguntar por la esencia es preguntar por las propiedades necesarias que un objeto no puede no tener, sin dejar de ser el mismo objeto. En otras palabras, preguntar por la esencia es preguntar por las condiciones necesarias de la identidad. Dada la ligazón de todas estas cuestiones con el denominado «esencialismo aristotélico» contemporáneo, el principal objeto de este artículo es la de confrontar la visión kripkeana de la identidad con la del filósofo de Estagira.

PALABRAS CLAVE: identidad; Kripke; Aristóteles; «esencialismo aristotélico»; propiedades esenciales; mismidad ontológica; lo uno.

The ontological status of identity: Aristotle adversus Kripke

ABSTRACT: Saul Kripke has held a notion of essence strongly influenced by identity understood as a necessary property of objects. Asking for essence is to ask for the necessary properties an object must have in order to be that very object. In other words, essence means the necessary conditions of identity. Because of the relation of these questions with the so called contemporary «Aristotelian essentialism», the main subject of this paper consists on a comparison between the Kripkean and the Aristotelian view of identity.

KEY WORDS: Identity; Kripke; Aristotle; «Aristotelian essentialism»; Essential properties; Ontological sameness; The one.

INTRODUCCIÓN

Como ya indicara Munitz, en su introducción a *Identity and Individuation*, la distinción entre un individuo o un particular y lo general o universal ha ocupado un lugar central en la historia de la filosofía desde sus orígenes griegos hasta nuestros días¹. En el marco de la filosofía analítica de los últimos cincuenta años, esta cuestión ha tenido un desarrollo particular dentro de los límites de una serie de hitos fundamentales². En primer lugar, la reflexión acerca de esta pareja de conceptos ha visto su trasunto en la investigación en el lenguaje ordinario de la distinción entre los nombres propios (v.g. Nixon y Sócrates) y los nombres comunes (v.g. tigre, mesa), así como en relación al problema de la referencia de los mismos. En segundo lugar, la cuestión de lo individual y lo universal se ha abordado desde un análisis que hunde sus raíces en la discusión

¹ MUNITZ, M. K. (ed.), *Identity and Individuation*, New York University Press, New York 1971, p. iii.

² Vid. BERTI, E., «Il problema dell'identità nell'odierna filosofia anglosassone (Strawson, Kripke, Wiggins, Hamlyn)», en: MELCHIORRE, V. (ed.), *La differenza e l'origine*, Vita e pensiero, Milano 1987, pp. 208-210; BERTI, E., *Aristotele nel novecento*, Laterza-Figli Spa, Roma-Bari 2008, pp. 162-166.

acerca de la ley de la necesidad de la identidad, así como de la ley de Leibniz³. En tercer lugar, y en algunos casos, todo lo anterior desde la perspectiva del denominado «esencialismo aristotélico» contemporáneo, la tesis que sostiene que existen propiedades necesarias y accidentales *de re*, siendo las necesarias aquellas que constituyen la esencia de los individuos⁴.

Uno de los autores paradigmáticos de esta corriente es, sin duda, Saul Kripke que, tanto en *Naming and Necessity* como en *Identity and Necessity*, ha desplegado este tipo de ontología de forma paralela a su tesis de la designación rígida⁵. En efecto, para Kripke, los nombres propios son, de forma típica, designadores rígidos, términos que denotan a los mismos individuos en todo mundo posible en el que estos existan⁶. Ahora bien, sólo parece tener sentido decir que existen términos que denotan a los mismos individuos en/con respecto a todos los mundos posibles, si tiene a su vez sentido decir que los objetos denotados son los mismos (*sive* autoidénticos) en todos los mundos posibles. Respecto a esto, Kripke ha advertido que para tratar esta cuestión hay dos estratos que han de distinguirse cuidadosamente. Por un lado, está la cuestión epistemológica acerca de cómo podemos determinar, en el orden del pensamiento, que dos objetos existentes en diversos mundos sean o no el mismo objeto; por otro, está la cuestión metafísica, que atañe a la identidad real de un individuo en las diversas situaciones posibles. Una de las consecuencias de no distinguir entre estos dos ámbitos ha sido la de provocar el problema espurio de la transidentificación transmundana, mientras que distinguirlas genera el problema genuino del esencialismo: qué propiedades un individuo no puede no tener sin dejar de ser el mismo. Con respecto a esta última cuestión, Kripke, como es harto conocido, propone una serie de propiedades necesarias de los objetos sobre la que construye su propia visión esencialista: la necesidad de la identidad, la necesidad del origen material de los artefactos, la necesidad del origen biológico de los vivientes y la necesidad de la estructura interna de las especies. El objeto de este artículo será el de contrastar la primera de estas tesis, la noción de identidad entendida desde la perspectiva del «esencialismo aristotélico» (o sea, *qua* propiedad *de re*), con una posición genuinamente aristotélica.

³ O principio de indiscernibilidad de los idénticos. Vid. LEIBNIZ, G. W., *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhard, Weidmann, Berlin 1875, VII, 393; también, *ibid.*, IV, 433.

⁴ Sobre el origen de la etiqueta «*aristotelian essentialism*», vid. WHITE, N., «The origins of Aristotle's essentialism», *Review of Metaphysics*, n° 26, 1980, pp. 57-85; WITT, Ch., «Aristotelian Essentialism Revisited», *Journal of the History of Philosophy*, n° 27/2, 1989, pp. 258-298.

⁵ KRIPKE, S., *Naming and Necessity*, Harvard, Cambridge 1980; originalmente publicado como KRIPKE, S., «Naming and Necessity» en: DAVIDSON D., HARMAN G. (eds.), *Semantics of Natural Languages*, Reidel, Dordrecht 1972, pp. 253-355. Nosotros citamos siempre por la reedición de la versión de 1980: KRIPKE, S., *Naming and necessity*, Blackwell, Oxford 2013. A partir de ahora, *N&N*. KRIPKE, S., «Identity and Necessity», en: MUNITZ, M. K. (ed.), *Identity and Individuation*, New York University Press, New York 1971, pp. 135-164. Citaremos por su reedición en: KRIPKE, S., *Collected papers, vol. 1, Philosophical troubles*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 1-26. A partir de ahora, *I&N*.

⁶ *N&N*, I, p. 48; *I&N*, p. 9.

1. LA IDENTIDAD COMO PROPIEDAD ESENCIAL EN SAUL KRIPKE

1.1. Identidad como mismidad ontológica

Cuando en el *Preface* de *Naming and Necessity*, Kripke narra la simiente de la que surgieron gran parte de sus intuiciones filosóficas, expone su posición frente a la noción de identidad. Al igual que reconociera Frege, para Kripke, la identidad no es una relación entre nombres, sino una relación interna que todo objeto tiene consigo mismo⁷. Para él, desde el principio, «era claro que a partir de $(\forall x) \Box (x = x)$ y de la ley de Leibniz que la identidad es una relación “interna”: $(\forall x) (\forall y) (x = y \rightarrow \Box x = y)$ »⁸. La intuición kripkeana señala que ésta es una tesis ontológica expresada en su forma lógica y que ha de ser mantenida con independencia de cualquier reflexión acerca del lenguaje. Por esta misma razón, se apresurará a indicar que la naturaleza de la relación de identidad debería de poder mantenerse aun si su tesis acerca de la rigidez del nombrar pudiera ser falsada: «La identidad sería una relación interna aun cuando el lenguaje natural no contuviera designadores rígidos (...). Las propiedades que identifican un único objeto pueden coincidir contingentemente, pero los objetos no pueden ser “contingentemente idénticos”»⁹. Por todo esto, es plausible que el denominado argumento modal de la necesidad de la identidad sea para Kripke una obviedad manifiesta. Años antes, Barcan Marcus había mostrado cómo en un sistema modal S5 podía inferirse la necesidad de la identidad a partir de los

⁷ Ya Frege planteó el terreno de juego en las primeras líneas de *Über Sinn und Bedeutung*: «¿Es la igualdad una relación?, ¿es una relación entre objetos?, ¿o entre nombres o signos de objetos? Esto último es lo que supuse en mi conceptografía» (FREGE, G., «Über Sinn und Bedeutung», en: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 100, 1892, p. 25. Usamos como traducción castellana: Frege, G., «Sobre sentido y referencia», en: VALDÉS VILLANUEVA, L. M. (ed.), *Gottlob Frege. Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, Tecnos, Madrid 1998, pp. 84-111. No obstante, mantenemos la paginación del original). En efecto, en su *Begriffsschrift*, Frege concibió la identidad, en primer lugar, como una noción primitiva e indefinible en sentido estricto, al ser necesaria para realizar cualquier otra definición y, en segundo lugar, postula que toda definición es equivalente a un enunciado de identidad entre signos y no entre cosas (FREGE, G., *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Neberb, Halle 1879; *vid. N&N*, III, p. 107). No obstante, encontrando Frege que con esta posición se generaba el problema del valor informativo de los enunciados de identidad, opta por cambiar su visión del asunto. Así, en *Über Sinn und Bedeutung*, introduce su distinción entre sentido y referencia y considera la identidad como una relación entre objetos. De esta manera, el signo «=» no supone en primera instancia una relación entre sentidos (entre diversos modos de designación) sino que expresa de forma prioritaria y fundamental la mismidad ontológica del objeto designado (*denotatum*).

⁸ *N&N*, *Preface*, p. 3. Acerca de la identidad como una relación interna, *vid. MOORE*, G. E., «External and internal relations», en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, n° 20, 1919-1920, pp. 40-61; PLANTINGA, A., *The Nature of necessity*, Clarendon Press, Oxford 1974, pp. 11-13.

⁹ *N&N*, *Preface*, pp. 4-5. También, *vid. N&N*, III, 107-108.

axiomas de la identidad¹⁰. El argumento fue ampliamente discutido, porque chocaba con todos aquellos que defendían la existencia de enunciados de identidad contingentes¹¹. En las primeras páginas de *Identity and Necessity*, Kripke reconstruye el argumento que parte de estas dos premisas¹²:

1. $(\forall x)(\forall y)((x = y) \rightarrow (Fx \rightarrow Fy))$ ¹³
2. $(\forall x) \Box (x = x)$

Ahora bien, si consideramos que F , en (1), es la propiedad de ser necesariamente idéntico a $(\Box x =)$, se puede reformular (1) como:

3. $(\forall x)(\forall y)((x = y) \rightarrow [\Box (x = x) \rightarrow (\Box (x = y))])$

Por lo que, dados dos objetos idénticos x e y , si x tiene la propiedad de ser necesariamente idéntico a x , también y tiene dicha propiedad necesariamente. Desde aquí, se obtiene (4):

4. $(\forall x)(\forall y)((x = y) \rightarrow \Box (x = y))$

que supone una simplificación de (3), eliminando « $\Box (x = x)$ », al considerarlo, según (2), una condición que ha de ser satisfecha por todo objeto.

Como hemos dicho, para muchos filósofos de la época, (4), extraído a partir de (3), resultaba una conclusión paradójica, dado que en los lenguajes naturales parece una obviedad encontrar enunciados de identidad contingentes. Así, por ejemplo, David Wiggins se pregunta en «Identity Statements»: «Ahora bien, existen indudablemente enunciados de identidad contingentes. Sea $a = b$ uno de ellos. A partir de su simple verdad y de (5) [=anteriormente (4)] podemos derivar “ $\Box (a = b)$ ”. Pero, ¿cómo puede haber entonces algún enunciado contingente de identidad?»¹⁴. Wiggins plantea entonces cinco posibles respuestas que después optará por rechazar. De este modo, insistirá en que (3) supone una paradoja y propone una revisión del análisis tradicional de la relación de identidad. La posición de Kripke será la de mostrar, en primer lugar, que (3) no es el origen de ningún problema y, en segundo lugar, que no es necesaria ninguna reformulación del argumento.

¹⁰ BARCAN MARCUS, R., «A functional Calculus of First Order Based on Strict Implication», *Journal of Symbolic Logic*, n° 11, Cambridge 1946, pp. 1-16. También explotará sus resultados en BARCAN MARCUS, R., «Identity of individuals in a Strict Functional Calculus of Second Order», en: *Journal of Symbolic Logic*, n° 12, Cambridge 1947, pp. 12-15.

¹¹ V.g. «El primer Director General de Correos de los EE.UU. es idéntico al inventor de las lentes bifocales», *N&N*, III, pp. 145-146. La discusión a la que aludimos quedó reflejada en un debate en el que intervinieron el propio Marcus, Quine, Kripke, MacCarty y Føllesdal, publicado en *Synthese*. Vid. BARCAN MARCUS, R., «Discussion on the Paper of Ruth B. Marcus», en: *Synthese*, n° 14, 1962, 132-143.

¹² *I&N*, p. 2.

¹³ Ley de Leibniz. Vid. n. 3.

¹⁴ WIGGINS, «Identity Statements», en: BUTLER, R. J. (ed.), *Analytical Philosophy, Second Series*, Basil Blackwell, Oxford 1965, p. 41.

El primer paso de su estrategia consiste en considerar el argumento en los términos del lenguaje de primer orden enriquecido con operadores modales, más allá de su relación con el lenguaje natural. Desde este enfoque, Kripke hace ver que (3) es una consecuencia deducida a partir de dos principios previos. Por tanto, de encontrar algo problemático en el argumento, habrá de ser referido a alguno de los dos principios de los que se extrae. (1), o principio de indiscernibilidad de los idénticos, expresa que si dos objetos son idénticos, esto es, si son uno y el mismo objeto, cualquier propiedad que convenga al primer objeto debe convenir necesariamente al segundo. Por tanto, si se asume que (2) pueda ser la expresión de una de esas propiedades F , no hay nada que objetar con respecto a la obtención de (3) desde (1), ni de (4) a partir de (3).

Por otra parte, Kripke indica que, en realidad, (4) no es sino una manera más elaborada de expresar (2). Por tanto, si (4) resulta problemática, debemos encontrar la causa en el modo en el que interpretemos (2)¹⁵. De este modo, lo que desea señalar Kripke es que lo problemático de este argumento no es su resultado, sino la posición que adquiramos con respecto a la ley misma de la identidad. ¿Debemos o no aceptar « $(\forall x) \Box (x = x)$ » como un principio válido en un lenguaje modal de primer orden? Y, a su vez, ¿debe ser interpretada como una tesis acerca de objetos o entre enunciados? Para Kripke, el enunciado « $(\forall x) \Box (x = x)$ » expresa una tesis de la lógica filosófica acerca de objetos y bajo ningún concepto ha de ser interpretada de otro modo¹⁶. El principio de identidad no dice nada acerca ni de enunciados ni de signos y ha de ser interpretado en primera instancia desde su perspectiva ontológica. La identidad o, mejor dicho, la autoidentidad es la primera propiedad reflexiva que conviene a todo objeto. Dada su naturaleza primitiva, Kripke la tilda de una condición tan mínima y universal que la considera la propiedad esencial, si bien reflexiva, más trivial de todas¹⁷.

¹⁵ *I&N*, p. 3.

¹⁶ *N&N*, Preface, p. 4. Si bien es cierto que nunca lleva a cabo una argumentación explícita acerca de esta interpretación, por parecerle autoevidente, sí critica como absurda mantener su interpretación como una tesis acerca de nombres: *vid. N&N*, III, 107-108.

¹⁷ *N&N*, III, n. 57, p. 114. Sin embargo, Kripke reconoce que son muchos los que han argumentado en contra de esta visión de la identidad por considerar que de ella emanan una serie de cuestiones problemáticas, entre ellas la cuestión del esencialismo. Para un buen análisis en este sentido, *vid. HUGHES*, Chr., «Identità ed essence», en: BORGHINI, A., HUDHES, Ch., SANTAMBROGIO, M., VARZI, A. C., *Il genio compreso. La filosofia di Saul Kripke*, Carocci, Roma 2010, pp. 127-181. Ante esto, Kripke defiende, a través del experimento artificial de la «schmididad», la inevitabilidad de la cuestión ontológica de la identidad. Es sin duda posible, dirá, que los lógicos, tratando la identidad en los sistemas formales como una relación diádica, hayan desarrollado una cierta tendencia a centrar la atención en los términos y no el aspecto ontológico, que es fundante y primero con respecto a aquel. En principio, para Kripke, no hay ningún problema en aceptar que un objeto pueda poseer necesariamente una propiedad reflexiva. *Vid. N&N*, III, p. 108.

1.2. La identidad en el proyecto esencialista kripkeano

El hecho de que la identidad haya de ser considerada como una noción ontológica juega un papel crucial para las tesis de Kripke. En primer lugar, esto implica que la noción de identidad es objeto, en primera instancia, de una reflexión metafísica. En segundo lugar, la autoidentidad, muy a pesar de que el autor de *Naming and Necessity* la considere una propiedad reflexiva trivial, supone el eje fundamental de todo su proyecto esencialista. En efecto, su defensa del esencialismo, interpretada desde el punto de vista del problema genuino de la transidentificación, es expresada en los términos de las condiciones necesarias de la identidad. Este es el caso de las propiedades del origen en sus dos versiones, la necesidad del origen material de los artefactos y la necesidad del origen biológico de los vivientes, pues el esencialismo kripkeano pretende plantear la cuestión de la esencia en los siguientes términos: ¿qué propiedades no puede no tener un individuo sin dejar de ser sí mismo en los diversos mundos?; o sea, si se prefiere, ¿qué propiedades no puede no tener un individuo sin perder su auto-identidad?¹⁸

Así, Kripke propone que la mismísima materia de la que un artefacto fue hecho y los mismísimos progenitores de un viviente particular son propiedades necesarias *sive* esenciales de dicho artefacto/viviente, propiedades que el objeto en cuestión debe tener para ser ese «mismo» objeto y no otro. Por lo tanto, la identidad es aquello que define la noción de individuo y, con ello, «ser sí mismo» (ser autoidéntico) resulta el primer principio de la ontología del filósofo neoyorquino. Las propiedades genuinas del origen, que constituyen los ejemplos paradigmáticos de propiedades esenciales de los individuos, suponen una vía para señalar las condiciones necesarias de la autoidentidad y la diferencia¹⁹: si x es un objeto del mundo actual e y es otro en un mundo posible, x e y serán el mismo objeto si comparten las mismas propiedades esenciales; por el contrario, x e y no serán el mismo objeto, si y carece de algunas de las propiedades esenciales de x . De esta guisa, las propiedades necesarias genuinas remiten a la identidad, ellas son garantes de la mismidad de los objetos considerados. El mismísimo constructor de esta mesa, así como la mismísima madera con la que fue hecha, son dos propiedades esenciales, necesarias para que esta mesa sea esta mismísima mesa, no aquella otra.

En tercer y último lugar, considerar la identidad como una propiedad *de re*, supone afirmar que es una propiedad que todo objeto realmente tiene. Por tanto, que la identidad sea tildada de trivial no alude, por así decirlo, a su poca importancia, sino al hecho significativo de que dicha propiedad ha de convenir a todo objeto, sin excepción alguna. Todo objeto en todo mundo posible ha de

¹⁸ «Here is a lectern. A question which has often been raised in philosophy is: What are its essential properties? What properties, aside from trivial ones like self-identity, are such that this object has to have them if it exists at all, are such that if an object did not have it, it would not be this object»; *I&N*, pp. 15-16. *Vid. N&N*, III, pp.113-114; *N&N*, III, n. 57, p. 114.

¹⁹ *Vid. N&N*, I, p. 52.

ser necesariamente autoidéntico, siendo la identidad algo así como un *summum genus*, entendido en los términos de una propiedad *in re*.

Así, teniendo en cuenta las líneas generales de la noción de identidad propuesta por el «esencialismo aristotélico» kripkeano, trataremos de compararla con una posición genuinamente aristotélica. Persiguiendo tales fines, en el siguiente epígrafe analizaremos, en primer lugar, la naturaleza trascendental de lo uno; en segundo lugar, los diversos sentidos de idéntico; y, en tercer lugar, extraeremos las consecuencias pertinentes al contrastar la doctrina aristotélica de lo idéntico con el pensamiento de Kripke. En especial, abordaremos las siguientes cuestiones: ¿es la identidad, para Aristóteles, objeto de una reflexión de índole metafísica?, ¿debe erigirse la identidad como un principio metafísico desde el que construir la noción de individuo? y, finalmente, ¿puede la identidad ser considerada una propiedad *in re*?

2. EL ANÁLISIS ARISTOTÉLICO DE LO IDÉNTICO

2.1. El estudio de lo idéntico pertenece a la filosofía primera

Como es bien sabido, Aristóteles abre el libro Γ de la Metafísica explicitando cuál es el objeto de la ciencia que se trae entre manos: «Hay una ciencia que contempla el *ente* en cuanto *ente* (τὸ ὄν ἢ ὅν) y lo que le corresponde de suyo (καὶ τὰ τοῦτοῦ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό)»²⁰. Acto seguido, intenta explicar qué debe entenderse con esto mediante una comparación entre lo que pretende ser la filosofía primera y las ciencias particulares. Cada una de las ciencias aísla una parcela de la realidad e investiga sus accidentes y características propias. Sin embargo, la filosofía primera tiene como objeto la realidad, pero no esta o aquella parcela en particular, sino la realidad considerada en sí misma, en su globalidad, y, ella, en cuanto *ente*. Así, y dado que el estatuto de este estudio tiene el carácter de ciencia, la filosofía primera deberá indagar las causas y principios supremos de la realidad en su conjunto, los principios y las causas de cualquier cosa en general²¹.

Una vez establecido el objeto de la ciencia, Aristóteles intenta describir qué significa *ente*. Así, se inicia Γ 2 indicando que *ente* posee múltiples sentidos²². O

²⁰ *Met.* Γ , 1, 1003 a 21-22. Cito por *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*, editit Academia Regia Borussica, Berolini 1831-1870. Utilizo la edición trilingüe de Valentín García Yebra para la traducción en español, pero en algunos casos modifiqué la traducción para ajustarme mejor al texto griego.

²¹ *Met.* Γ , 1, 1003 a 31-32.

²² «Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως», *Met.* Γ , 2, 1003 a 33-34. La importancia del πολλαχῶς λεγόμενον se hace patente por su sola repetición en la práctica totalidad de los libros de la metafísica: A, 9, 992 b 18 ss.; Γ , 2, 1003 a 33; *ibid.*, 1003 b 5; Δ 7, *passim.*; 10, 1018 a 35; 11, 1019 a 4 ss.; E, 2, 1026 a 33 ss.; *ibid.*, 1026 b 2; 4, 1028 a 5 ss.; Z 1, 1028 a 10 ss.; I, 2, 1053 b 25; K, 3, 1060 b 32 ss.; *ibid.*, 1061 b 11 ss.; 8, 1064 b 15; M, 2, 1077 b 17; N, 2, 1089 a 7; *ibid.*, 1089 a 16.

sea, que no se trata de un predicado unívoco, aunque tampoco equívoco, sino análogo. *Ente* puede ser predicado de una diversidad de cosas, pero guardando una referencia constante a un sentido principal del cual el resto se dice (τὰ πρὸς ἓν λεγόμενα). Por tanto, dado que «unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son camino hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia»²³, *ente*, finalmente, se refiere, siempre y en último término, a las substancias. El *ente*, es sobre todo οὐσία o todo aquello que es πρὸς τὴν οὐσίαν. Entonces, la filosofía primera como empresa consistirá en el estudio de las múltiples significaciones de *ente*, pero también, y sobre todo, en un estudio de la substancia.

Pero una vez ha desplegado estos elementos, que constituyen sin duda las notas esenciales de la filosofía primera como proyecto, Aristóteles se detiene a considerar si existen otros núcleos temáticos que formen parte igualmente del objeto de estudio de la *Metafísica*. La cuestión se centra en lo siguiente: si existen nociones que sean coextensas con el *ente*, esto es, que guarden con él una identidad referencial, dichas nociones serán también objeto de esa misma ciencia. Así, Aristóteles introduce el estudio de lo uno (τὸ ἓν) en el plan de la filosofía primera, pues «el ente y lo uno son lo mismo y una sola naturaleza porque se corresponden como el principio y la causa»²⁴. En otras palabras, no se puede decir el uno, sin decir el otro: son predicados coextensos.

Ahora bien, dada la coextensión, una sola ciencia se ocupará del estudio del *ente* y de lo uno, así como de todas sus especies conceptuales, incluyendo sus contrarios. Esto último es obvio. De igual modo que el físico, que tiene como principal tarea el estudio del movimiento, indagará también acerca de la noción de reposo, la ciencia que estudie lo uno deberá estudiar lo múltiple. Y, desde aquí, el filósofo proseguirá estudiando todas las nociones que emanan de ellos, constituyendo una cadena de opuestos generados recíprocamente por negación (ἀπόφασις) o privación (στέρησις). Así, la filosofía primera incluirá el estudio de lo uno, lo múltiple, lo idéntico, lo otro, lo semejante, lo desemejante, lo igual, lo desigual, etc²⁵. Es de este modo como Aristóteles responde a la cuarta de las aporías presentadas en el libro *Beta*²⁶.

²³ *Met.* Γ, 2, 1003 b 6-10.

²⁴ «Τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν ταῦτόν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὡσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον»; *Met.* Γ, 2, 1003 b 22-24.

²⁵ *Met.* B, 2, 1003 b 33-1004 a 3; *Ibid.* 1004 a 17-23. *Vid.* *Met.* I, 3, 1054 a 29-32.

²⁶ «Es preciso, como decimos, examinar estas dificultades, y también la de si nuestro estudio es sólo sobre las substancias o también sobre los accidentes propios de las substancias. Y, además, sobre lo mismo (περὶ ταύτου) y lo otro (καὶ ἑτέρου), lo semejante (καὶ ὁμοίου) y lo desemejante (καὶ ἀνομοίου), y la contrariedad (καὶ ἐναντιότητος), sobre lo anterior (καὶ περὶ προτέρου) y lo posterior (καὶ ὑστέρου) y todas las demás nociones parecidas, acerca de las cuales tratan de indagar los dialécticos, basando su indagación en meras opiniones, ¿a qué ciencia corresponde especular sobre todas estas cosas?»; *Met.* B, 1, 995 b 18-25.

Según esto, el estudio de lo idéntico ($\tau\acute{o}\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}$) forma parte de la metafísica, siempre y cuando entendamos metafísica como filosofía primera. Decimos esto porque, tal y como hemos apuntado con anterioridad, para Kripke la identidad es también una noción metafísica. No obstante, él entiende con esto que la identidad es una propiedad real de los objetos, la mínima relación reflexiva que todo objeto tiene consigo mismo. Por contra, para Aristóteles la identidad es de una naturaleza bien distinta. Como acabamos de mencionar, lo idéntico es una noción segunda y derivada de lo uno, aunque coextensa con él. Ahora bien, siendo lo uno, como veremos, una noción transcategorial o transcendental, la consideración de la identidad como una propiedad real de los objetos queda absolutamente anulada.

2.2. *Lo uno como predicado transcendental*

Sin lugar a dudas, el pasaje de la *Metafísica* destinado a la descripción explícita de lo uno como predicado transcendental es *Iota 2*. Allí, se inicia el capítulo con una exposición sintética de la aporía undécima.

Del mismo modo que en las aporías hemos discutido qué es lo uno y qué se debe admitir acerca de ello, debemos investigar cuál es su condición en cuanto a la substancia y a la naturaleza: si debemos considerar que lo uno mismo es una substancia, como afirmaron primero los pitagóricos y más tarde Platón, o más bien subyace cierta naturaleza; y cómo debe ser expresado de un modo más comprensible y más de acuerdo con los que tratan de la naturaleza²⁷.

Una vez planteada la aporía, se apresura a responder a modo casi de sentencia:

Si ninguno de los universales puede ser substancia, según quedó dicho en nuestra exposición acerca de la substancia y acerca del ente, y éste mismo no puede ser substancia como algo singular independiente de los muchos singulares (pues es común), a no ser tan sólo como predicado, es evidente que tampoco lo uno, pues el ente y lo uno son los que más universalmente se predicán. Por consiguiente, ni los géneros son ciertas naturalezas y substancias separadas de las demás cosas, ni es posible que lo uno sea un género, por las mismas causas por las cuales no pueden serlo ni el ente ni la substancia²⁸.

Aquí, Aristóteles expone las dos razones fundamentales por las cuales lo uno no puede ser substancia. La contundencia de la respuesta se debe sin duda a que se considera que los elementos necesarios para la solución de la aporía ya han sido tratados, si bien de forma dispersa, en otros pasajes de la *Metafísica*. Por un lado, lo uno, como el *ente*, son nociones universales y ningún universal puede satisfacer los requisitos de la substancia. Por otro, ni el *ente* ni lo uno

²⁷ *Met.* I, 2, 1053 b 9-15. *Vid.*, B, 2, 1003 b 33-1004 a 3; *ibid.* 1004 a 17-23; *Met.*, B, 4, 1001 a 4-19.

²⁸ *Met.* I, 2, 1053 b 16-24.

pueden ser considerados como géneros supremos. El resto del capítulo supone un desarrollo de las consecuencias de estas dos afirmaciones en orden a describir la naturaleza transcendental de lo uno. No obstante, merece la pena detenernos brevemente en la argumentación previa por la cual se justifica que nada universal puede ser substancia y que es imposible que lo uno sea un género supremo.

2.2.1. La crítica a lo uno como substancia

En el libro *Zeta* de la *Metafísica*, Aristóteles expone los tres requisitos que algo debe cumplir para poder ser considerado legítimamente como οὐσία. La substancia ha de ser substrato (ὑποκείμενον), ha de ser separable (χωριστόν) y algo determinado (τόδε τι)²⁹. En el marco de su crítica a la doctrina platónica de las Ideas, Aristóteles sostiene que el universal no puede cumplir con ninguno de los tres requisitos. Por un lado, la substancia debe ser algo que no se predique de ningún sujeto, sino que él mismo sea el sujeto, del que todo lo demás se predica. El universal, sin embargo, es siempre y por su propia naturaleza algo referido a un sujeto, es siempre predicado de un substrato³⁰. Por otro lado, la substancia ha de ser separable, esto es, ser subsistente *in se*. Ahora bien, su naturaleza como predicado hace que ningún universal sea separable. En efecto, siempre precisan de un substrato en el que poder darse. Además, si los universales fueran separables, encontraríamos que cada substancia estaría compuesta de otras substancias, todas ellas determinadas y separables³¹. Así, por ejemplo, Sócrates estaría formado por la substancia «hombre», la substancia «animal», etc. Por último, la substancia expresa lo propio y exclusivo de una cosa, es lo que es esa cosa determinada. Sin embargo, el universal es común a muchos. Si el universal fuera substancia, la misma naturaleza se daría en una multiplicidad de individuos, lo cual es imposible, pues esa diversidad sería en el fondo una y la misma cosa³². Además, lo que se predica universalmente no es algo determinado (τόδε τι), sino un cual (τοιόνδε), un abstracto que indica el género o la especie de algo³³. Por tanto, hasta aquí se sigue que lo uno, en tanto que universal, no puede ser substancia. Resta ver por qué lo uno no es uno de los géneros supremos.

Ahora bien, pese a los cuatro posibles candidatos a ser substancia que Aristóteles presenta en el libro *Zeta* (la esencia, el universal, el género y el substrato), el tratamiento explícito del τὸ γένος brilla por su ausencia³⁴. Apenas *Zeta*

²⁹ Vid. *Met. Z*, 3, 1028 b 36-1029 a 2; *ibid.* 1029 a 27-28. Acerca de estas nociones *vid.* GARCÍA MARQUÉS, A., *Pensando el sujeto: Aristóteles y Quine*, Dykinson, Madrid 2019, pp. 135-142.

³⁰ *Met. Z*, 13, 1038 b 15-16.

³¹ *Met. Z*, 13, 1038 b 16-1039 a 3; 14, 1039 a 30-b 2.

³² *Met. Z*, 13, 1038 b 9-15.

³³ *Met. Z*, 13, 1039 a 14-16.

³⁴ «De la substancia (οὐσία) se habla, al menos, en cuatro sentidos principales. En efecto, la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι), el universal (τὸ καθόλου) y el género (τὸ γένος) parecen ser substancia de cada cosa; y el cuarto de ellos es el sujeto (τὸ ὑποκείμενον)»; *Met. Z*, 3, 1028 b 33-36.

16, dedicado a enumerar qué tipo de cosas no pueden ser substancia (entre las que se menciona lo uno como género), supone una excepción. La razón hemos de encontrarla en que Aristóteles considera que su argumentación en contra del género como candidato queda satisfecha por su argumentación en contra del universal. En efecto, todo género es un universal y, por tanto, será un tipo de predicado, no subsistente *in se*, que expresará fundamentalmente un cual y no algo determinado. Si el género, en tanto que universal, tampoco satisface los criterios de substancialidad parece superfluo dedicarle un espacio propio en *Zeta*³⁵. Sin embargo, entender por qué la substancia no puede ser género, por lo que tiene de propio, reviste cierta importancia con relación a lo uno. Sin duda, Aristóteles introduce el γένος como candidato por considerar como una opinión reputada (ἔνδοξον) la doctrina platónica de lo uno y el ente como géneros supremos. Y, como es sabido, de su crítica a dicha doctrina, no sólo va a emanar la imposibilidad de que la substancia sea un género, sino que también va a desprenderse de ella la condición de lo uno como transcendental.

El argumento clásico que utiliza Aristóteles para indicar que ni ente ni uno entendidos como géneros supremos pueden ser substancia queda expresado en el siguiente pasaje de *Beta* 3, donde se pretende desarrollar la séptima aporía:

Pero no es posible que sean un género de los entes ni lo uno ni el ente; es necesario, en efecto, que existan las diferencias de cada género, y que cada una sea una, y es imposible que se prediquen de las diferencias propias ni las especies del género ni el género sin sus especies, de suerte que, si es género lo uno o el ente, ninguna diferencia serán ni ente ni uno. Pero, si el ente y lo uno no son géneros, tampoco serán principios, si es que los géneros son principios³⁶.

El argumento es claro. Dada la naturaleza del *ente* y lo uno como predicados máximamente universales, no pueden ser género. Si el ente o lo uno fuera un género, ni de sus diferencias ni de las especies que de ellas emanan debería de poder ser predicado el ente o lo uno. No obstante, ese no es el caso, pues de todo puede decirse que es ente y uno. Por tanto, concluye Aristóteles, es imposible que el ente y lo uno sean ni géneros supremos ni principios, tal y como pretendía la Academia.

2.2.2. Consecuencias

Calificar lo uno como una noción universal predicable de modo omniabaricante, pero cuya naturaleza no es la de ser un género, produce numerosas consecuencias. Todas ellas quedan recogidas en el segundo capítulo del libro *Iota* de la *Metafísica*, dedicado por completo al tratamiento de lo uno como

³⁵ FREDE, M., PATZIG, G., *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, Vita e pensiero, Milano 2001, p. 196.

³⁶ *Met.* B, 3, 998 b 23-28. *Vid. Top.* IV, 127 a 26-b 1; VI, 6, 144 a 31-b 3.

predicado transcendental. Vamos a enumerar dichas consecuencias de modo ordenado, apoyándonos en los pasajes correspondientes.

En primer lugar, si ni «lo uno» ni «ente» son substancias, ni poseen una existencia separada, ni son géneros ni principios supremos, ¿qué son? Son conceptos de predicación universal y omniabarcante, que traspasan las lindes de todo género, de todo esquema de la predicación, sin encontrar en ninguna de ellos su lugar propio. Por ello, ambos son conceptos coextensos, y su naturaleza es transgenérica, transcategorial, transcendental: «Que lo uno se refiere en cierto modo a lo mismo que el ente es obvio, porque acompaña igualmente a todas las categorías y no está en una sola (por ejemplo, ni en el qué es, ni en la cualidad, sino que se halla en las mismas condiciones que el ente)»³⁷.

En segundo lugar, si sólo la substancia es aquello que es estrictamente definible, los transcendentales no son susceptibles de definición. En efecto, no es posible que haya algo cuya esencia sea ser uno o *ente*, pues su naturaleza transcendental impide que posean una significación unívoca. Pero tampoco basta con decir, como hacían los platónicos, que su esencia consista en eso mismo, en ser uno o en ser *ente*³⁸. Lo uno, como el *ente*, se despliega en una pluralidad de significaciones, irreductibles las unas a las otras, pero que mantiene una unidad por su remisión a un significado que es primero y en función del cual el resto se dice³⁹. Por tanto, lo uno ni es un género, ni es definible *sensu stricto*, sino que es un *πολλαχῶς λεγόμενον*, un concepto que no es ni unívoco ni equívoco, sino análogo *προς ἓν*. Ahora bien, siendo este sentido primero la substancia,

³⁷ «ὅτι δὲ ταῦτὸ σημαίνει πως τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, δῆλον τῷ τε παρακολουθεῖν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις καὶ μὴ εἶναι ἓν μηδεμίᾳ (οἷον οὐτ' ἓν τῇ τί ἐστίν οὐτ' ἓν τῇ ποιόν, ἀλλ' ὁμοίως ἔχει ὡς περ τὸ ὄν)»; *Met.* I, 2, 1054 a 13-16. Somos conscientes de que la traducción usual consiste en traducir sistemáticamente el verbo griego σημαίνω por «significar». De este modo, la traducción que propone Yebra es la siguiente: «Que el uno significa en cierto modo lo mismo que el ente (...)». Así también se encuentran en la versión castellana de Tomás Calvo (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid 1994) o en las italianas de Giovanni Reale (REALE, G., *Introduzione, traduzione e comentario della «Metafísica» di Aristotele*, Bompiani, Milano 2009) y Enrico Berti (ARISTOTELE, *Metafísica*, Laterza & Figli, Bari-Roma 2017). Sin embargo, considero que la traducción sistemática «σημαίνω/significado» no es siempre la acertada. A menudo, el griego antiguo utiliza el mismo verbo en sentido amplio tanto para señalar el contenido semántico de una palabra como para indicar el acto de referirse a algo o incluso al *denotatum* mismo. Además, como hemos mostrado con anterioridad, *ente* y uno no poseen el mismo enunciado (*λόγος*) y, por tanto, para Aristóteles no pueden significar lo mismo. Pero dado que son términos coextensos, lo que sí pueden es referirse a las mismas realidades, abarcando el mismo conjunto de entes. Sobre la peculiaridad del verbo σημαίνω *vid.* IRWIN, T., «Aristotle's concept of signification», en: SCHOFIELD, M. and CRAVEN NUSSBAUM, M. (eds.), *Language and Logos, Studies in ancient Greek philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 241-266. También tocan este asunto, si bien de manera más escueta: LLOYD, A. C., *Form and universal*, Francis Cairns, Cambridge 1981, p. 17; FREDE, M., Patzig, G., *op. cit.*, pp. 225-226 *et passim*.

³⁸ *Met.*, I, 2, 1053 b 24-28.

³⁹ «τὸ ἓν ὅτι μὲν λέγεται πολλαχῶς», *Met.* I, 1, 1052 a 15.

puede decirse que ésta es la causa de que existan tanto lo uno como el ente⁴⁰. Y, por ello, será la principal tarea del filósofo el indagar acerca de los múltiples sentidos de *ente* y uno, pero fundamentalmente de su significación primera: la substancia⁴¹. Todo lo consideramos como *ente*, todo lo consideramos como uno. Pero muy especialmente consideramos *ente* y uno al sentido primero al que estos términos se refieren. Pues la substancia es una y *ente* no por accidente sino esencialmente⁴².

En tercer lugar, uno es convertible con *ente*. En efecto, una cosa no puede ser *ente*, sin ser una, y una cosa que es una no puede no ser *ente*. No obstante, es cierto, indicará Aristóteles, que considerados desde el punto de vista de su enunciado no significan lo mismo⁴³. Decir de algo que es ente, implica predicar de él una cierta existencia, bien sea *in mente* o *in re*. Decir de algo que es uno, implica indicar una cierta indivisibilidad de aquello de lo que se predica. De tal modo que, pese a ser coextensos, merecen un tratamiento separado. Así queda reflejado en la ordenación misma de los libros centrales de la *Metafísica*: los libros Z, H y Θ se centrarán en el estudio de los sentidos *per se* de τὸ ὄν y su sentido primero, la οὐσία; por su parte, I se centrará en el estudio de los principales sentidos de τὸ ἓν, así como de los conceptos que de él se desprenden.

En cuarto lugar, al no pertenecer a ninguna categoría, lo uno no puede ser considerado no sólo como substancia, sino tampoco como un accidente. Dicho con otras palabras: *in re* no son ni substancia, ni ninguna afección de la substancia. No hay una substancia cuya esencia consista en ser uno, ni tampoco ningún accidente cuya esencia, en sentido lato, consista en ser uno. Sin embargo, al igual que el *ente*, lo uno adoptará un significado concreto y será algo en función de la categoría en la que se encuentre: «Así, pues, es evidente que lo uno es cierta naturaleza en todos los géneros, y que lo uno mismo no es la naturaleza de ninguno, sino que, así como en los colores lo uno mismo debe ser buscado como un color; así también en la substancia lo uno mismo debe ser buscado como una substancia»⁴⁴.

En quinto y último lugar, Aristóteles indica que la potencia predicativa de los transcendentales es tal que cuando decimos de algo que «es ente» o que «es uno» no hacemos más que aportar un mero refuerzo en la dicción: «pues lo mismo es “un hombre” que “hombre”, y “hombre que es” que “hombre”, y no significa cosa distinta “un hombre” que “un hombre que es”, con la dicción

⁴⁰ «In altri termini, avere scienciza dell'essere significa considerare da un lato quelli che dalla scolastica vennero chiamati i «transcendentali», cioè le proprietà che trascendono le singole categorie e abbracciano tutto l'essere, e dall'altro le categorie, cioè quei generi in cui l'essere, e solo l'essere, immediatamente si divide. Le cause prime dell'essere in quanto essere saranno pertanto le cause di “transcendentali” e delle categorie»; BERTI, E., *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Bompiani, Milano 2014, p. 459.

⁴¹ *Met.* Γ, 2, 1003 b 15-19.

⁴² *Met.* Γ, 2, 1003 b 32-33.

⁴³ *Met.* Γ, 2, 1003 b 23-25.

⁴⁴ *Met.*, I, 2, 1054 a 9-13.

reforzada»⁴⁵. Son tan universalmente predicables que añadirlos a la estructura del juicio es casi como no añadir nada. Son una presuposición tácita de todo acto de pensamiento.

Estas son, en suma, las causas por las que Aristóteles concluye que lo uno es un predicado de naturaleza transcendental, así como las principales consecuencias que de ello se derivan. Acto seguido, mostraremos la relación que existe entre lo uno y lo idéntico.

2.3. La naturaleza de la identidad

2.3.1. Ser idéntico es ser uno

Después de haber expuesto la naturaleza transcendental de lo uno y sus consecuencias generales, vamos a introducirnos en la relación que existe entre las nociones de lo uno y lo idéntico. En el libro *Delta*, Aristóteles afirma que ambos conceptos son también coextensos: «Unas cosas se llaman idénticas de ese modo [en atención a la identidad *per accidens*]; pero otras se llaman idénticas por sí, en los mismos sentidos en que se dice por sí lo uno»⁴⁶. Que dos nociones posean los mismos sentidos *per se*, implica que se refieren a las mismas cosas, de ahí su coextensividad. Por tanto, estudiar los múltiples significados de lo uno es estudiar los múltiples significados de lo idéntico, pues «es claro que la identidad es cierta unidad»⁴⁷. De hecho, siempre que Aristóteles enumera los diferentes sentidos de lo idéntico los define en términos de unidad. No obstante, al igual que sucediera entre lo uno y el ente, si bien se da una coextensividad entre ellos, desde el punto de vista de su enunciado no significan lo mismo y, por ello, Aristóteles divide sus respectivos tratamientos. Además, de igual modo que hay una prioridad lógica del *ente* sobre lo uno (si no hubiera existentes no habría unidades), también se observa una prioridad de lo uno con respecto a lo idéntico: sin unidades no pueden establecerse relaciones de identidad, pues la identidad es siempre entre términos que poseen unidad de significación o denotación. Por ello, en el libro *Iota* se introduce lo idéntico como una noción derivada de lo uno, junto con lo semejante y lo igual⁴⁸.

Ahora bien, hay quien ha advertido que no se observa una unidad total entre los diversos sentidos de lo idéntico y de lo uno en el *Corpus aristotelicum* y que eso indica que Aristóteles no tiene claro cuál sea el verdadero sentido de τὸ τῶν⁴⁹. Analizar esta cuestión en profundidad nos llevaría muy lejos. Simplemente queremos señalar un par de cosas al respecto.

⁴⁵ *Met.* Γ, 2, 1003 b 26-33; *vid. Met.* I, 2, 1054 a 16-19.

⁴⁶ *Met.* Δ, 9, 1018 a 4-5.

⁴⁷ *Met.* Δ, 9, 1018 a 7.

⁴⁸ *Met.* I, 3, 1054 a 31-32.

⁴⁹ V.g. MARIANI, M., «Identità e indiscernibili in Aristotele», en: CENTRONE, B. (ed.) *Il libro Iota della Metafisica di Aristotele*, Academia, Sankt Augustin 2005, pp. 97-116.

En primer lugar, siempre hay que tener en cuenta que en un libro como Δ se recogen los principales sentidos de los términos en función de los usos lingüístico-predicativos más comunes. Por ejemplo, si Aristóteles dice que lo idéntico se dice en tantos sentidos como se dice lo uno, pero la enumeración de sus respectivos sentidos resulta asimétrica, no hemos de considerar falsada la coextensividad de los términos. Los términos son perfectamente coextensos. Lo que ha de entenderse es que, dado que desde el punto de vista de la noción no poseen el mismo enunciado, los usos lingüísticos más comunes de lo uno no tienen por qué coincidir con los usos lingüísticos de lo idéntico. Creemos que eso explica las pequeñas divergencias existentes entre Δ 6 y Δ 9, así como de estos con respecto a I 1 y I 3.

En segundo lugar, Aristóteles trata también de estas nociones en otras obras, especialmente en el *Órganon*. Allí también parecen encontrarse pequeñas desviaciones. Sólo diremos que se tratan estas nociones una y otra vez bajo perspectivas diversas y en diferentes momentos, focalizando los sentidos relevantes en cada caso. Por ejemplo, en los *Tópicos* Aristóteles define la identidad numérica del siguiente modo: «Son idénticas en número las cosas en que los nombres son múltiples, el objeto en cambio, único, v.g.: “sobretudo” y “manto”»⁵⁰. Sin embargo, como veremos, en el libro *Iota* de la *Metafísica* se define la identidad numérica en términos de unidad de la materia. ¿Se trata entonces de dos tipos de identidad diversos? No, en absoluto. Sencillamente, en la primera obra se concibe lo idéntico desde el punto de vista del análisis de los juicios de identidad en orden a la argumentación dialéctica. En efecto, cuando uno discute acerca de un juicio de identidad, lo que le interesa es saber si dos nombres son nombres de lo mismo. Sin embargo, en la segunda se intenta explicitar cual sea la causa de aquello que sustenta nuestros juicios sobre la identidad numérica. Así, «“sobretudo” es idéntico numéricamente a “manto”» si son dos nombres que tienen como *denotatum* algo que posee una y la misma materia: a saber, una substancia.

Dicho esto, nuestro primer paso será trazar los lazos pertinentes entre los sentidos de lo uno y de lo idéntico. Así como todos los significados de *ente* se refieren y se dotan de unidad por la substancia, todos los significados de lo uno se calibran en virtud del significado primero del mismo: la unidad por excelencia es la unidad de la substancia. Por ello, Aristóteles comienza el libro *Iota* enumerando cuatro sentidos *per se* de lo uno, aquellos que se cumplen fundamentalmente en las substancias sensibles. De este modo, llamamos uno a lo continuo, a lo entero, al individuo y al universal. Justo después, afirmará que todos estos sentidos poseen una misma nota común desde el punto de vista de su significación. En efecto, todas ellas exhiben en algún sentido la idea de lo indivisible:

Uno se predica unas veces de lo que es continuo (ἢ συνεχές) o un todo (ἢ ὅλον); otras, aquello cuyo enunciado (λόγος) es uno, y lo es el de aquello

⁵⁰ *Top.* A, 7, 103 a 8-10.

cuya intelección (νόησις) es una, es decir, indivisible (ἀδιαίρετος), y es indivisible la de lo indivisible en especie (εἶδει) o en número (ἀριθμῷ); es indivisible por el número el individuo (το καθ' ἕκαστον), y en especie, lo que es en cuanto al conocimiento (τῷ γνωστῷ) y en cuanto a la ciencia (τῇ ἐπιστημῇ)⁵¹.

Tras eso, reorganiza el mismo parágrafo en dos grupos fundamentales usando como criterio diferenciador los diferentes tipos de indivisibilidad: «Así, pues, lo uno tiene todos estos sentidos: lo continuo por naturaleza (φύσει) y lo que es un todo, el singular y el universal (τὸ καθόλου); y todo esto es “uno” por ser indivisible unas veces su movimiento (τὴν κίνησιν), otras su intelección (τὴν νόησιν) o su enunciado (τὸν λόγον)»⁵². Por tanto, ser uno es ser un indivisible, sea en cuanto al movimiento o en cuanto a la intelección. Ahora bien, a esta clasificación se le puede superponer otra, más sintética, que Aristóteles ofrece en las últimas líneas de Δ 6:

Además, lo que es uno lo es, o según el número, o según la especie, o según el género, o según la analogía; es uno por el número aquello cuya materia es una; por la especie, aquello cuyo enunciado es uno; por el género, lo que tiene la misma figura de la predicación, y según la analogía, todo lo que es como una cosa en orden a otra⁵³.

Sin duda, esta nueva enumeración de sentidos no supone una clasificación excluyente. Todo lo que es uno por ser un continuo, por ser un todo, por ser un individuo o un universal, será uno bien en número, bien en género o en especie, bien por analogía, con respecto a él mismo o con respecto a otra unidad⁵⁴. Por expresarlo gráficamente, si en la primera clasificación se responde a la pregunta qué clase de cosas se dicen «uno», en la segunda, se explicita en qué radica en concreto su unidad⁵⁵. Sencillamente son diversos modos de entender lo mismo. Asimismo, la segunda clasificación explota igualmente la idea de lo indivisible. En efecto, un individuo es numéricamente uno si su materia es indivisa, dos individuos son uno por la especie si sus enunciados son indivisos, etc. Además, solapamos ambas clasificaciones por una sencilla razón metodológica: Aristóteles nunca usa la primera de las clasificaciones para desplegar los sentidos de lo idéntico. Si bien podría haber usado ambas de forma indistinta, la segunda de las clasificaciones es indudablemente más clara y ágil. De este modo, justificado el solapamiento, podemos comenzar a buscar los paralelos.

Teniendo en cuenta que ser idéntico es, en cierto sentido, ser uno, ser indiviso, se establecen los diversos sentidos de lo idéntico, en atención a

⁵¹ *Met. I*, 1, 1052 a 29-33.

⁵² *Met. I*, 1, 1052 a 34-b 1.

⁵³ *Met. Δ*, 6, 1016 b 31-35.

⁵⁴ *Vid. Alessandro di Afrodisia e PSEUDO ALESSANDRO, Commentario alla «Metafisica» di Aristotele*, testo greco a fronte, a cura di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano 2007, p. 369, 3-5. En adelante: Alex, *In Metaph.*

⁵⁵ *Vid. CHARLTON, W., «Aristotle on Identity»*, en: SCALTSAS, T. CHARLES, D. y GILL, M. L., *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1994, p. 46.

aquello que supone la razón de su unidad⁵⁶: 1) identidad según el número (κατ'ἀριθμόν), si la materia es una, v.g. «Nixon es idéntico a/es uno (numéricamente) con Nixon»⁵⁷; 2) identidad según la especie (κατ'εἶδος), si el enunciado es uno, v.g. «Cicerón es idéntico a/es uno (en especie) con Julio César»⁵⁸; 3) identidad según el género (κατὰ γένος), si caen bajo el mismo esquema de la predicación, v.g. «un perro es idéntico a/es uno (en género) con un elefante»; 4) idéntico por analogía (κατ'ἀναλογίαν), en función de los analogados, v.g. «los pulmones son idénticos a/son uno con las branquias»⁵⁹. Nótese que la clasificación no forma compartimentos estancos, sino que los diversos tipos de identidad/unidad, se implican en orden sucesivo⁶⁰. De tal modo que el primer tipo de identidad, la identidad numérica o autoidentidad, congrega en ella todos los demás sentidos. Así, si Nixon es numéricamente idéntico a Nixon, Nixon con respecto a sí mismo, será idéntico en especie, en género, etc. Por ello, la identidad numérica puede ser considerado el primer sentido de lo idéntico, la identidad en sentido fuerte. Sin embargo, la implicación no se da en el orden contrario. Cicerón y Julio César son idénticos en especie, pues comparten un mismo enunciado, pero numéricamente son diversos (no idénticos) y, por ello, Cicerón es con respecto a Julio César otro, un *alter*, etc. Por eso, toda unidad es con relación a toda unidad y en algún sentido o idéntica

⁵⁶ Advertimos que sólo recogemos los sentidos *per se* referidos a las entidades materiales. Dejamos a un lado la identidad *per accidens*, aquella que pueda corresponder a los entes inmateriales o a los objetos matemáticos, así como algunos casos especiales que se subsumen a la siguiente clasificación pero que Aristóteles desea tratar de forma explícita. Nos referimos, por ejemplo, al caso de lo idéntico por la especie de la materia, citada en *Met.* Δ, 9, 1018 a 6. Su tratamiento paralelo en Δ, 6 viene introducido bajo la nomenclatura «lo uno como sujeto específicamente indiferenciado»: *Met.* Δ, 6, 1016 a 17-24. En efecto, se trata de un caso especial que Aristóteles comenta al respecto de elementos materiales que no considera *sensu stricto* como sustancias: v.g. esta agua es idéntica a esa otra.

⁵⁷ *Met.* Δ, 9, 1018 a 6; *vid.* *Met.* Δ, 6, 1016 b 32-33.

⁵⁸ Los siguientes tres tipos de identidad no se mencionan nunca de forma explícita en aquellos lugares en los que Aristóteles se dispone a enumerar los sentidos de lo idéntico. Pero eso no quiere decir que no puedan ser localizados o integrados en algún sentido. En Δ 9 y en I 3 hay dos pasajes en los que se mencionan tanto la identidad según la especie y la identidad según el género. En el primero, de forma tácita, al hablar de lo idéntico por la substancia. Si algo tiene unidad en la substancia, la tendrá necesariamente en la especie y en el género. La segunda mención es explícita, pero aparece en los sentidos segundos con respecto a lo idéntico y sus contrarios. Así, dos cosas son semejantes si tienen la misma especie, y dos cosas serán diferentes si poseen algo idéntico desde lo que se conozca la diferencia, y eso idéntico será género o especie. *Vid.* *Met.* Δ, 9, 1018 a 12-13; *Met.* I, 3, 1054 b 5, *ibíd.* *Met.* I, 3, 1054 b 25-28 *et alii*; *vid.* *Met.* Δ, 6, 1016 b 33. Lo mismo puede decirse de la identidad por analogía, mencionada explícitamente también en *Met.* Δ, 9, 1018 a 12-13. Por tanto, aunque implícitos y dispersos, los sentidos de lo idéntico se corresponden simétricamente con los de lo uno. De tal modo que se cumple lo que el propio Aristóteles prometía: idéntico se dice en tantos sentidos como se dice uno.

⁵⁹ Los pulmones son para el animal como las branquias para el pez: órganos de la respiración.

⁶⁰ *Met.* Δ, 5, 1016 b, 35-1017 a 3.

u otra, siendo esta disyunción inclusiva. En efecto, lo idéntico con respecto a lo otro no son términos contradictorios, sino opuestos. Así, en una misma realidad se pueden dar ambas cosas, siempre y cuando esa realidad sea algo uno y ente: v.g. yo con respecto a mí mismo soy idéntico en número, pero soy otro con respecto a todo lo demás⁶¹.

Por tanto, la identidad pertenece a la unidad, es la otra cara de la moneda, si bien una es prioritaria a la otra, pues la identidad supone un paso más en la consideración de los entes como unidades. En qué consista este paso más, lo trataremos en el próximo epígrafe.

2.3.2. La identidad no puede ser una propiedad real

Dejando a un lado la identidad por analogía, que es una clasificación estrictamente lógica, Aristóteles suele trabajar siempre con aquellas que van referidas a la unidad de la substancia y a su identidad correspondiente, la autoidentidad. Pues, como hemos dicho, lo que es uno e idéntico en número, lo será también en especie y, por extensión, en género. Por ello, la identidad numérica será el primer sentido de la identidad con respecto a las substancias sensibles: es la identidad que expresa la unidad perfecta de las substancias, integrando en ella todos los sentidos de unidad.

Hay dos pasajes en la *Metafísica* en los que Aristóteles, al enumerar los sentidos de lo idéntico, menciona la identidad entendida como autoidentidad. El primero de ellos es el siguiente:

Teniendo la identidad varios sentidos, en uno de ellos decimos a veces que algo es numéricamente idéntico, y en otro se aplica cuando algo es uno por su enunciado y numéricamente; por ejemplo, tú cuando relación a ti mismo eres uno por la especie y por la materia. Y también si el enunciado de la substancia primera es uno; por ejemplo, las líneas rectas iguales son idénticas, y los cuadriláteros iguales y equiángulos, aunque sean varios. Pero en estas cosas la igualdad es unidad⁶².

Aquí se mencionan tres sentidos: la identidad numérica, la identidad absoluta o autoidentidad y la identidad matemática⁶³. El ejemplo usado en el caso

⁶¹ «En primer lugar, “otro” tiene sentido opuesto a “idéntico”; por eso todo es con relación a todo o idéntico u otro. En segundo lugar, “otro” se aplica también a aquello cuya materia y cuyo enunciado no es uno; por eso tu eres “otro” que tu prójimo (...). Pues todo lo que es ente y uno es por naturaleza uno o no uno. Así, pues, “otro” e “idéntico” se oponen del modo dicho»; *Met.* I, 3, 1054 b 14-23.

⁶² *Met.*, I, 3, 1054 a 32-b 3.

⁶³ Queremos apuntar que el primer tipo de identidad ha sido fruto de discusión. La tradición, en su mayor parte inspirados por el comentario de Alejandro, interpreta que se refiere a la identidad por accidente, ya mentada en *Delta* (Δ , 9, 1017 b 27 ss.); Alex, *In metaph.*, p. 615, 23 ss. Además, nosotros añadiremos que no es el único lugar en el que Aristóteles llama identidad numérica a la identidad por accidente: v.g. *Top.* A, 7, 103 a 30-31. Sin embargo, Paolo Fait ha defendido que tiene más sentido que se refiera a la identidad de las substancias inmatrimales; FAIT, P., «L'idéntico, l'uguale e il simile nella filosofia prima: una lettura di *Iota*

de la identidad absoluta no deja lugar a dudas: tú con relación a ti mismo eres uno por la especie y por la materia. La autoidentidad para las sustancias materiales es identidad, unidad, en número y en especie. Ahora bien, después de todo lo que hemos dicho, ¿cómo hemos de entender la identidad? ¿Hemos de entenderla como una propiedad *in re*?

El segundo pasaje de la *Metafísica* en el que vuelve a mencionarse la autoidentidad, lo encontramos en Δ 9 en el que ya nos hemos detenido en parte. Pero allí se comenta algo más, que aún no hemos mencionado, y que explicita la visión aristotélica de la naturaleza de la identidad considerada *simpliciter*. En efecto, después de enumerar la identidad por la especie de la materia, por el número y por la substancia, y de definir las en términos de unidad, Aristóteles dictamina: «Por consiguiente es claro que la identidad es cierta unidad, o bien del ser de varios o bien cuando se toman como varios, por ejemplo, cuando se dice que una cosa es idéntica a sí misma, pues entonces se toma una cosa como dos»⁶⁴. Esto es, que la identidad es o bien la unidad de cosas múltiples al ser consideradas bajo un mismo aspecto (según la especie, el género, etc.) o bien la unidad de algo uno cuando lo consideramos como si fuera una dualidad⁶⁵. Por ejemplo, cuando consideramos esta agua y aquella otra, numéricamente distintas, decimos que son idénticas por la especie de la materia. Aquí consideramos dos unidades, dos indivisibles, bajo un aspecto común: buscamos la unidad que hay en la multiplicidad. Pero en el caso de la autoidentidad, lo que hacemos es considerar una unidad numérica, por ejemplo, un viviente, como si fueran dos y tras hacerlo establecemos una relación entre esa dualidad construida mentalmente y concluimos ulteriormente su perfecta superposición, su unidad total y absoluta. Esto es, en ausencia de una multiplicidad de indivisibles a considerar, es nuestro intelecto el que los multiplica, para ulteriormente buscar lo común que existe en esa multiplicidad por nosotros construida. Esto dota a la autoidentidad de un rasgo gnoseológico indudable. La autoidentidad emerge de la capacidad del *logos* de reflexionar acerca de la unidad de las sustancias. De tal modo que, al hacerlo, las duplica y reconoce que de existir el primero sería idéntico al segundo. Pero todo esto es siempre una operación del intelecto. *In re*, sólo hay una substancia que es aprehendida como un indivisible. Por tanto, la identidad no está en la substancia como una propiedad que pueda existir en ella, la identidad es algo que ponemos nosotros y que está íntimamente relacionada con el modo en el que concebimos todos los entes. Todo aquello de lo que podemos decir que es ente, podemos decir igualmente que es uno. Todo aquello de lo que podemos decir que es uno, podemos decir que es idéntico a sí mismo.

Podemos alegar dos argumentos más para reforzar esta idea de la naturaleza gnoseológica de la identidad absoluta. El primero de ellos es sencillo. Para

3», en: CENTRONE, B. (ed.), *Il libro Iota della Metafisica di Aristotele*, Academia, Sankt Augustin 2005, pp. 88. No obstante, dado que nos resulta una interpretación muy aventurada, si bien no la descartamos, nos adherimos a la interpretación alejandrina.

⁶⁴ *Met.* Δ 9, 1018 a 7-9.

⁶⁵ Alex. *In Metaph.*, p. 378, 2-6.

Aristóteles, los verdaderos objetos y las verdaderas propiedades que pueblan este mundo, *in re*, son aquellas que puedan ser subsumidas en las diferentes categorías. Así, tendremos que los verdaderos pobladores del universo son las substancias y sus afecciones accidentales. Ahora bien, ¿en cuál de las categorías se acomodaría la identidad si la identidad puede ser predicada de todo frente a todo en sus diversos modos? ¿Es la identidad una substancia, una cantidad, una cualidad, etc.? Como antes dijimos, la identidad es una noción coextensa con lo uno, y este último un transcendental. Por tanto, en cierto sentido, se encuentra en la misma situación. La identidad puede predicarse de todo lo que es uno y, por ello, también se dice en todas las categorías mas no pertenece a ninguna.

En segundo lugar, y por si lo anterior no fuera suficiente, se puede formular un argumento de tintes aristotélicos. Si la autoidentidad fuese una propiedad real de los objetos, esa misma propiedad, considerada por sí misma, será autoidéntica. De tal manera que, Nixon tendrá la propiedad de ser idéntico a sí mismo, y esa propiedad que Nixon tiene tendrá al menos otra propiedad, la propiedad de ser autoidéntica, y, a su vez... *ad infinitum*. No podemos evitar la naturaleza transcategorial de la identidad. De tal modo que, si la introducimos en la realidad extramental, estamos introduciendo infinitas propiedades reales en un mismo individuo⁶⁶.

La naturaleza de la identidad es, en este sentido, semejante a la del primer principio: la no contradicción. Yo soy un hombre, soy profesor, mido 1,85 metros, y soy ¿no contradictorio? La no contradicción es el principio que expresa el modo en el que el *logos* piensa la estructura determinada de la realidad. En efecto, éste opera no contradictoriamente. El universo está poblado por substancias y afecciones de las substancias, y éstas son algo determinado. Por ello, al pensarlas, éstas son o no son, pero no son y no son. Pero eso no quiere decir que la no contradicción sea una propiedad o un objeto más, *in re*. *Mutatis mutandis*, Ángel es un hombre, es profesor; mide 1,85 metros y es ¿idéntico a sí mismo? Difícilmente la identidad es lo que es la substancia o una afección de la substancia. Antes bien, es la expresión del modo en el que la razón puede flexionarse al concebir la unidad, la indivisibilidad de los entes. Hay substancias y accidentes, y el *logos*, al pensarlos, puede concebirlos *in mente*, como si estuvieran duplicados *in re*, y establecer ulteriormente una relación reflexiva que dicta que ambos objetos concebidos mentalmente son uno y el mismo.

CONCLUSIONES

Llegados a este punto, hagamos sumario. Por un lado, Aristóteles estaría de acuerdo con Kripke al considerar que la identidad es un concepto propio de la

⁶⁶ Observación, por otra parte, ya advertida por el Aquinate: *vid.* AQUINATIS, Th., *In metaphysicam aristotelis commentaria*, Marietti, Taurini 1926, V, 11, § 912.

filosofía primera, una noción metafísica. Pero, por otro lado, para Aristóteles la identidad carece del carácter ontológico que Kripke pretende. Siendo una noción derivada de lo uno, y siendo lo uno un transcendental, su carácter es necesariamente gnoseológico: se atiene a nuestro modo de concebir mentalmente la realidad.

Además, para Aristóteles, hay algo que está detrás del hecho de que consideremos las realidades como indivisibles. Como hemos advertido, lo uno es un *πολλαχῶς λεγόμενον* y, por tanto, un predicado que posee una significación primera: la οὐσία. Lo que es primariamente uno es la substancia ο, dicho con otras palabras: «Será primariamente uno lo que es para las substancias causa de la unidad»⁶⁷. Esto es, lo que es primariamente la substancia es aquello de lo puede con más justicia ser predicada la unidad. Por ello, podemos entender con «lo que es para las substancias causa de la unidad» la hendíadis εἶδος καὶ μορφή. Es la forma la que causa la unidad de la substancia y, por eso, siendo la substancia lo que es primariamente *ente* y uno, puedo considerar todas las realidades como unidades indivisas, predicar de ellas lo uno y establecer entre ellas relaciones de identidad. En definitiva, lo que aquí se plantea es un esquema en el que se hace depender la gnoseología de la ontología ο, si se prefiere, de la *ousiología*.

En contraste, el esquema kripkeano es bien distinto. El hecho de que para Kripke la identidad sea concebida como un principio de carácter ontológico, la más trivial de las propiedades esenciales de los objetos, revela la gran distancia que existe entre ambos autores. Como ya advertimos, la búsqueda kripkeana de la esencia consistía en la búsqueda de las condiciones por las cuales un individuo es idéntico a sí mismo. Esto indica que lo que se pretende es definir los objetos en función de su autoidentidad, de su unidad. En efecto, el intento de Kripke sería, a los ojos de Aristóteles, la búsqueda de las causas por las que un individuo es numéricamente uno, siendo ese «ser uno»/«ser autoidéntico» todo lo que es el objeto. Esto parece invertir totalmente el esquema aristotélico. Digámoslo de forma clara usando los conceptos clásicos: no porque eres idéntico eres substancia, sino porque eres substancia eres uno y, por eso, puedo *pensarte* como autoidéntico. Por lo que la metafísica kripkeana sería no una ontología sino una suerte de *henología*, empresa que, en contra del platonismo, el Estagirita considera vacía⁶⁸.

Este último dato, revela una importante consecuencia, pues podría decirse que el denominado «esencialismo aristotélico» del filósofo neoyorkino se acerca de modo inevitable al platonismo. Es posible que, como advierte el propio Aristóteles con respecto a los académicos, este viraje se deba sin duda a que Kripke, dada su formación, tiene la tendencia a tratar todos los temas desde una perspectiva lógica, pese a pretender lo contrario⁶⁹.

⁶⁷ *Met.* I, 1, 1052 a 33-34.

⁶⁸ *Met.* Z, 17, 1041 a 14-24.

⁶⁹ «Nuestros contemporáneos consideran más bien como substancias los universales (universales son, en efecto, los géneros, a los que se atribuyen en mayor grado la condición de principios y substancias porque su indagación es de carácter lógico)»; *Met.* Λ, 1, 1069 a 26-28.

BIBLIOGRAFÍA

- Alessandro di Afrodisia e Pseudo Alessandro (2007). *Commentario alla «Metafisica» di Aristotele*, testo greco a fronte, a cura di Giancarlo Movia. Milano: Bompiani.
- Aquinatis, Th. (1926). *In metaphysicam aristotelis commentaria*. Taurini: Marietti.
- Aristotele (2017). *Metafisica*, traduzione, introduzione e note di Enrico Berti. Bari-Roma: Laterza & Figli.
- Aristotele (2016). *Organon*, ed. Maurizio Migliori, testo greco a fronte. Milano: Bompiani.
- Aristóteles (1998). *Metafisica*, ed. trilingüe de Agustín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1994). *Metafisica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*, edidit Academia Regia Borussica, Berolini 1831-1870.
- Barcan Marcus, R. (1946). «A functional Calculus of First Order Based on Strict Implication», en: *Journal of Symbolic Logic*, n° 11, Cambridge, pp. 1-16.
- Barcan Marcus, R. (1962). «Discussion on the Paper of Ruth B. Marcus», *Synthese*, n° 14, pp. 132-143.
- Barcan Marcus, R. (1947). «Identity of individuals in a Strict Functional Calculus of Second Order», *Journal of Symbolic Logic*, n° 12, Cambridge, pp. 12-15.
- Berti, E. (1987). «Il problema dell'identità nell'odierna filosofia anglosassone (Strawson, Kripke, Wiggins, Hamlyn)», en: Melchiorre, V. (ed.), *La differenza e l'origine*. Milano: Vita e pensiero, pp. 208-230.
- Berti, E. (2008). *Aristotele nel novecento*. Roma-Bari: Laterza-Figli Spa.
- Berti, E. (2014). *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrative*. Milano: Bompiani.
- Charlton, W. (1994). «Aristotle on Identity», en: Scaltsas, T. Charles, D. y Gill, M. L. (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, pp. 41-53.
- Fait, P. (2005). «L'identico, l'uguale e il simile nella filosofia prima: una lettura di *Iota 3*», en: Centrone, B. (ed.), *Il libro Iota della Metafisica di Aristotele*. Academia, Sankt Augustin, pp. 75-95.
- Frede, M.; Patzig, G. (2001). *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*. Milano: Vita e pensiero.
- Frege, G. (1998). «Über Sinn und Bedeutung», en: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 100, 1892, pp. 25-50. Edición castellana: Frege, G., «Sobre sentido y referencia», en: Valdés Villanueva, L. M. (ed.), *Gottlob Frege. Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Madrid: Tecnos, pp. 84-111.
- Frege, G. (1879). *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Halle: Nerbert.
- García Marqués, A. (2019). *Pensando el sujeto: Aristóteles y Quine*. Madrid: Dykinson.
- Hughes, Chr. (2010). «Identità ed essenze», en: Borghini, A., Hudhes, Ch., Santambrogio, M., Varzi, A. C., *Il genio compreso. La filosofia di Saul Kripke*. Roma: Carocci, pp. 127-181.
- Irwin, T. (1982). «Aristotle's concept of signification», en: Schofield, M. and Craven Nussbaum, M. (eds.), *Language and Logos, Studies in ancient Greek philosophy presented to G.E.L. Owen*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 241-266.
- Kripke, S. (2013). «Identity and necessity», 1ª ed., en: Milton K. Munitz (ed.), *Identity and individuation*,. New York: New York University Press, 1971, pp. 135-164.

- Citamos por su reedición en: Kripke, S., *Collected papers, vol. 1, Philosophical troubles*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-26.
- Kripke, S. (2013). *Naming and Necessity*, Harvard, Cambridge 1980. Originalmente publicado como: Kripke, S., «Naming and Necessity» en: Davidson D., Harman G. (eds.), *Semantics of Natural Languages*, Reidel, Dordrecht 1972, pp. 253-355. Citamos por la reedición de la versión de 1980: Kripke, S., *Naming and necessity*. Oxford: Blackwell.
- Leibniz, G. W., (1875). *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhard. Berlin: Weidmann.
- Lloyd, A. C. (1981). *Form and universal in Aristotle*. Cambridge: Francis Cairns.
- Mariani, M. (2005). «Identità e indiscernibili in Aristotele», en: Centrone, B. (ed.), *Il libro Iota della Metafisica di Aristotele*, Academia, Sankt Augustin 2005.
- Moore, G. E. (1919-1920). «External and internal relations», *Proceedings of the Aristotelian Society*, n° 20, pp. 40-61.
- Munitz, M. K. (ed.) (1971). *Identity and Individuation*. New York: New York University Press.
- Plantinga, A. (1974). *The Nature of necessity*. Oxford: Clarendon Press.
- Reale, G. (2009). *Introduzione, traduzione e comentario della «Metafisica» di Aristotele*, testo greco e a fronte. Milano: Bompiani.
- White, N. (1980). «The origins of Aristotle's essentialism», *Review of Metaphysics*, n° 26, pp. 57-85.
- Wiggins, D. (1965). «Identity Statements», en: Butler, R. J. (ed.), *Analytical Philosophy, Second Series*. Oxford: Basil Blackwell.
- Witt, Ch. (1989). «Aristotelian Essentialism Revisited», *Journal of the History of Philosophy*, n° 27/2, pp. 258-298.

Universidad Católica de Murcia (UCAM)
Email: amartinez@ucam.edu
ORCID: 0000-0002-6915-808X.

ÁNGEL MARTÍNEZ SÁNCHEZ

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2018]