

30 del principio sensitivo si bien ningún ser posee sensibilidad a no ser que posea también aquél<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Aristóteles introduce aquí ya la doctrina que más adelante desarrollará (véase *infra*, II, 3, 414a29 sigs.) según la cual las distintas almas se subordinan de modo que cada clase de alma supone la inferior pero no al revés.

## LIBRO SEGUNDO

### CAPÍTULO PRIMERO

*Donde se recurre a la doctrina expuesta en la Metafísica para definir al alma como entidad —entiéndase forma, esencia y definición— del viviente*

Quedan explicadas ya las doctrinas transmitidas por **412 a** nuestros predecesores en torno al alma. Volvamos, pues, de nuevo desde el principio e intentemos definir qué es el alma y cuál podría ser su definición más general<sup>22</sup>.

Solemos decir que uno de los géneros de los entes es **la entidad** y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como **materia** —aquello que por sí no es algo determinado—, en segundo lugar, como **estructura y forma** en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar, como **el compuesto** de una y otra. Por lo demás, **la materia es potencia mientras que la forma es entelequia**. Ésta, a su vez, puede entenderse de dos maneras, según sea como la ciencia o como el acto de **teorizar**. **10**

<sup>22</sup> Para una exposición y análisis crítico de la concepción del alma contenida en este capítulo y siguientes puede leerse el estudio introductorio que ofrecemos en esta edición.

Por otra parte y a lo que parece, entidades son de manera primordial los cuerpos y, entre ellos, **los cuerpos naturales**: éstos constituyen, en efecto, los principios de todos los demás. Ahora bien, entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento. De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de **entidad compuesta**. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo —a saber, que tiene vida— no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que **el cuerpo** no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza **la función de sujeto y materia**. Luego el alma es necesariamente **entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida**. Ahora bien, la entidad es entequeia, luego **el alma es entequeia** de tal cuerpo.

Però la palabra «entequeia» se entiende de dos maneras: una, en el sentido en que lo es la ciencia, y otra, en el sentido en que lo es el teorizar. Es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia: y es que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercitarla. Ahora bien, tratándose del mismo sujeto la ciencia es anterior desde el punto de vista de la génesis, luego el alma es la entequeia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Tal es el caso de un organismo.

412 b También las partes de las plantas son órganos, si bien absolutamente simples, por ejemplo, la hoja es envoltura del pericarpio y el pericarpio lo es del fruto; las raíces, a su vez, son análogas a la boca puesto que aquéllas y ésta absorben el alimento. Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es **la entequeia primera de un**

**cuerpo natural organizado**. De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia. Pues si bien las palabras «uno» y «ser» tienen múltiples acepciones, la entequeia lo es en su sentido más primordial.

Queda expuesto, por tanto, de manera general qué es el alma, a saber, **la entidad definatoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo**. Supongamos que un instrumento cualquiera —por ejemplo, un hacha— fuera un cuerpo natural: en tal caso el «ser hacha» sería su entidad y, por tanto, su alma, y quitada ésta no sería ya un hacha a no ser de palabra. Al margen de nuestra suposición es realmente, sin embargo, un hacha: es que el alma **no es esencia y definición de un cuerpo de este tipo, sino de un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo**.

Però es necesario también considerar, en relación con las distintas partes del cuerpo, lo que acabamos de decir. En efecto, **si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista**. Esta es, desde luego, **la entidad definatoria del ojo**. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, **aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra**, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado. Procede además aplicar a la totalidad del cuerpo viviente lo que se aplica a las partes ya que en la misma relación en que se encuentra la parte respecto de la parte se encuentra también la totalidad de la potencia sensitiva respecto de la totalidad del cuerpo que posee sensibilidad como tal. Ahora bien, lo que está en potencia de vivir no es el cuerpo que ha echado fuera el alma, sino aquel que la posee. El esperma y el fruto, por su parte, son tal tipo de cuerpo en potencia. La vigilia es en-

413 a telequija a la manera en que lo son el acto de cortar y la visión; el alma, por el contrario, lo es a la manera de la vista y de la potencia del instrumento. El cuerpo, a su vez, es lo que está en potencia. Y así como el ojo es la pupila y la vista, en el otro caso —y paralelamente— el animal es el alma y el cuerpo. Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo. Nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno. Por lo demás, no queda claro todavía si el alma es entelequia del cuerpo como lo es el piloto del navío.

10 El alma queda, pues, definida y esbozada a grandes rasgos de esta manera.

## CAPÍTULO SEGUNDO

*Abúndase en la definición emprendida en el capítulo anterior enriqueciéndola con la teoría de potencia y acto*

Puesto que aquello que en sí es claro y más cognoscible, desde el punto de vista de la razón, suele emerger partiendo de lo que en sí es oscuro pero más asequible<sup>23</sup>, intentemos de nuevo, de acuerdo con esta

<sup>23</sup> Esta oposición sistemática entre lo que es más claro y cognoscible en sí mismo (*haplós, phýsei*) siendo menos asequible para nosotros (*pròs hēmàs*) y lo que es más asequible a pesar de poseer en sí mismo una inteligibilidad menor aparece abundantemente a lo largo de toda la obra de Aristóteles aunque su aplicación y concreción varíe de unos contextos a otros. En

práctica, continuar con nuestro estudio en torno al alma. El enunciado definitorio no debe limitarse, desde luego, a poner de manifiesto un hecho —esto es lo que expresan la mayoría de las definiciones—, sino 15 que en él ha de ofrecerse también y patentizarse la causa. Sin embargo, los enunciados de las definiciones suelen ser a manera de conclusiones: por ejemplo, ¿qué es la cuadratura? —que un rectángulo equilátero sea equivalente a otro cuyos lados no sean iguales. Pero una definición tal no es sino el enunciado de una conclusión. Por el contrario, aquel que dice que la cuadratura es el hallazgo de una media proporcional, ése 20 sí que expone la causa del asunto.

Digamos, pues, tomando la investigación desde el principio, que lo animado se distingue de lo inanimado por vivir. Y como la palabra «vivir» hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo. 25 De ahí que opinemos también que todas las plantas viven. Salta a la vista, en efecto, que poseen en sí mismas la potencia y principio, en cuya virtud crecen y menguan según direcciones contrarias: todos aquellos seres que se alimentan de manera continuada y que se mantienen viviendo indefinidamente hasta tanto son capaces de asimilar el alimento, no crecen, desde luego, hacia arriba sin crecer hacia abajo, sino que lo hacen 30 en una y otra y todas las direcciones. Por lo demás,

este caso se trata, sin duda, de la oposición entre lo que puede percibirse sensorialmente —casos singulares, hechos— y lo que se capta intelectualmente: conceptos y definiciones, causas.

Puede consultarse al respecto: *Tópicos*, VI, 4, 141b5 sigs.; *Análiticos Posteriores*, I, 2, 71b34; *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1095b2; *Metafísica*, VII, 4, 1029b4 sigs., etc.

## CAPÍTULO CUARTO

*Que contiene una exposición general sobre la naturaleza del intelecto y de la actividad de inteligir*

10 Por lo que se refiere a aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa —ya se trate de algo separable, ya se trate de algo no separable en cuanto a la magnitud, pero sí en cuanto a la definición— ha de examinarse cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir. Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo  
 15 la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto —siendo impasible— ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. Por consiguiente y puesto que inteligie todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla —como dice Anaxágoras<sup>73</sup>— para que pueda dominar o, lo que es  
 20 lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir. De ahí que sería igualmente ilógico que estu-  
 25 viera mezclado con el cuerpo; y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva;

<sup>72</sup> ANAXÁGORAS, Fr. B 12 (II, 37, 17 sigs.), DIELS-KRANZ.

pero no lo tiene realmente. Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas<sup>73</sup>, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es las formas en acto, sino en potencia. Por lo demás y si se tiene en cuenta el funcionamiento de los órganos sensoriales y del sentido, resulta evidente que la impasibilidad de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectiva no son del mismo tipo: el sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible, por ejemplo, no percibe el sonido después de sonidos intensos, ni es capaz de ver u oler, tras haber sido afectado por colores u olores fuertes; el intelecto, por el contrario, tras haber inteligido un objeto fuertemente inteligible, no inteligie menos sino más, incluso, los objetos de rango inferior. Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable. Y cuando éste ha llegado a ser cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto —lo que sucede cuando es capaz de actualizarse por sí mismo<sup>74</sup>—, incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado: el intelecto es capaz también entonces de inteligirse a sí mismo.

Pero, puesto que la magnitud y la esencia de la magnitud son cosas distintas y lo son también el agua y la esencia del agua —y otro tanto ocurre en otros muchos casos pero no en todos; en algunos es lo mismo—, será que el alma discierne la esencia de la carne y la carne, ya con facultades distintas, ya con una sola,

<sup>73</sup> Se trata evidentemente de una referencia al platonismo. No obstante, la expresión aquí utilizada no se encuentra literalmente en Platón.

<sup>74</sup> Véase *supra*, II, 5, 417a21-b 2.

pero dispuesta de distinta manera; y es que la carne no se da sin materia, sino que, al igual que lo chato, es un tipo determinado de forma en un tipo determinado de materia. Con la facultad sensitiva, pues, discierne lo caliente y lo frío así como aquellas cualidades de las que la carne constituye una cierta proporción combinatoria; en cuanto a la esencia de la carne, la discierne ya con otra facultad separada, ya con la misma facultad, siendo ésta respecto de sí misma lo que la línea curva es respecto de sí misma una vez enderezada. A su vez y por lo que se refiere a los entes abstractos, con la línea recta sucede como con lo chato, puesto que no se da sin el continuo; sin embargo, su esencia —si es que la esencia de la recta y la curva son cosas distintas— la discierne con otra facultad. Supongamos, pues, que su esencia sea la diáda: la discierne, por tanto, ya con otra facultad, ya con la misma dispuesta de otra manera. Así pues, digamos en general que el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia<sup>75</sup>.

Cabe, por lo demás, plantearse el siguiente problema: si —como dice Anaxágoras— el intelecto es simple e impasible y nada tiene en común con ninguna otra cosa, ¿de qué manera conoce si el inteligir consiste en una cierta afección y de dos cosas, a lo que parece, la una actúa y la otra padece en la medida en que ambas poseen algo en común? Añádese a esto el

<sup>75</sup> Este es uno de los argumentos tradicionalmente utilizados en Occidente por los defensores de la espiritualidad del entendimiento: el entendimiento capta esencias abstractas, i. e., separadas de la materia en que se realizan («el agua y la esencia del agua son distintas»); ahora bien, la naturaleza del entendimiento ha de ser proporcional a la de su objeto, luego el entendimiento está separado de la materia. De donde pretende concluirse su espiritualidad. Aristóteles, con todo, es más modesto en este caso al concluir: el intelecto o no es la facultad sensitiva o es ésta funcionando de otra manera.

problema de si el intelecto mismo es a su vez inteligible. De ser así o bien el intelecto se dará en las demás cosas —suponiendo que no sea inteligible en virtud de otra cosa y suponiendo que lo inteligible sea específicamente uno— o bien estará mezclado con algo que lo haga inteligible como las demás cosas.

En cuanto a la dificultad de que el paciente ha de tener algo en común con el agente, ¿no ha quedado ya contestada al decir que el intelecto es en cierto modo potencialmente lo inteligible si bien en entelequia no es nada antes de inteligir?<sup>76</sup> Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto. (En cuanto a la segunda dificultad) el intelecto es inteligible exactamente como lo son sus objetos. En efecto, tratándose de seres inmateriales lo que inteligie y lo inteligido se identifican<sup>77</sup> toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos —más adelante habrá de analizarse la causa por la cual no inteligie siempre<sup>78</sup>—; pero tratándose de seres que tienen materia, cada uno de los objetos inteligibles está presente en ellos sólo potencialmente. De donde resulta que en estos últimos no hay intelecto —ya que el intelecto que los tiene por objeto es una potencia inmaterial— mientras que el intelecto sí que posee inteligibilidad.

<sup>76</sup> Véase *supra*, 429a15-24.

<sup>77</sup> Véase el libro XII de la *Metafísica*, especialmente en 7, 1074b33 sigs.

<sup>78</sup> Véase *infra*, en el próximo capítulo de este libro.

## CAPÍTULO QUINTO

*En que aparece la célebre y controvertida distinción aristotélica de dos intelectos, activo el uno y pasivo el otro*

- 10 Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es **materia** para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género— pero existe además **otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer** todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia— también **en el caso del alma** han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es **capaz de**
- 15 **llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas** todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, **la luz**: también la luz hace en cierto modo de **los colores** en potencia colores en acto. Y tal intelecto es **separable, sin mezcla e impasible**, siendo como es **acto por su propia entidad**. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente,
- 20 **el principio que la materia**. Por lo demás, **la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto**. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, **desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno**. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio **es impasible, mientras que el intelecto pasivo es**
- 25 **corruptible y sin él nada entiende**<sup>79</sup>.

<sup>79</sup> Las últimas palabras del capítulo —*καὶ ἀνευ τούτου οὐδὲν*

## CAPÍTULO SEXTO

*De cómo se lleva a cabo la intelección de los objetos compuestos y también la de los indivisibles*

La intelección de los indivisibles tiene lugar en aquellos objetos acerca de los cuales no cabe el error. En cuanto a los objetos en que cabe tanto el error como la verdad, tiene lugar ya una composición de conceptos que viene a constituir como una unidad. Empédocles dice que «donde nacieron muchas cabezas sin cuello»<sup>80</sup> posteriormente vienen a componerse por la fuerza de la amistad: así también se componen estos conceptos de por sí separados, por ejemplo, lo inconmensurable y la diagonal. En cuanto a los acontecimientos pasados o futuros, el tiempo forma parte también de la intelección y la composición. El error, en efecto, tiene lugar siempre en la composición: y es que al afirmar que lo blanco es no-blanco se ha hecho entrar a lo no-blanco en composición. Cabe, por lo demás, hablar igualmente de división en todos estos casos. Por otra parte, el error y la verdad no tienen lugar sola-

*noet*— las hemos dejado intencionadamente en la misma ambigüedad que presentan en el texto original: «y sin él nada entiende». Son, cuando menos, susceptibles de cuatro interpretaciones distintas (véase Ross, W. D., *Aristóteles*, trad. esp., Buenos Aires, 1957, págs. 219 sigs.) que, a su vez, influirán en la interpretación general del tema del intelecto en Aristóteles: a) «sin el intelecto pasivo el intelecto activo no conoce nada»; b) «sin el intelecto activo el intelecto pasivo no conoce nada»; c) «sin el intelecto activo ningún ser puede conocer»; d) «sin el intelecto pasivo ningún ser puede conocer». La oscuridad de la teoría aristotélica del intelecto es manifiesta y buena prueba de ello son las múltiples interpretaciones que recibió por parte de comentaristas e intérpretes.

<sup>80</sup> EMPÉDOCLES, Fr. B 57 (I, 333, 9), DIELS-KRANZ.

dos los D? Pero ¿también los E serán algo uno? <También> esto se ha de tener en cuenta: sea, <por ejemplo>, C. Entonces es admisible que haya varias causas de la misma cosa, pero no en las cosas idénticas en especie, v.g.: <la causa> de que los cuadrúpedos sean longevos es el no tener hiel, la de que lo sean las aves, el <hecho de> ser enjutas o alguna otra cosa <por el estilo>.

### 18. *La causa próxima*

Si no se procede hasta llegar directamente a lo indivisible y el medio no es sólo uno, sino varios, también las causas <serán> varias. ¿Cuál de los medios es la causa de los singulares: el correspondiente al universal primario o el correspondiente al singular? Está claro que el más próximo a cada cosa de la que es causa. En efecto, ése es la causa de que lo primero<sup>294</sup> esté subordinado al universal, v.g.: respecto a D, C es la causa de que se dé B. Así, pues, respecto a D, C es la causa de que se dé A, respecto a C, B, y respecto a éste último, él mismo.

### 19. *La aprehensión de los principios*

Es manifiesto, pues, acerca del razonamiento y de la demostración, qué es cada uno de ellos y cómo se forma, así como acerca de la ciencia demostrativa: pues es lo mismo. En cambio, acerca de los principios, cómo llegan a ser conocidos y cuál es el modo de ser<sup>295</sup> que los conoce,

<sup>294</sup> Léase: «el sujeto».

<sup>295</sup> *héxis*, tradicionalmente traducido por «hábito». El sentido de este término en Aristóteles parece ser el de «actividad que forma parte del ser» de quien la ejerce, es decir, de naturaleza más intrínseca y, a 115. — 28\*

quedará claro a partir de ahora para los que de entrada encuentran dificultad.

- 20 Se ha dicho antes, pues, que **no cabe saber mediante demostración** si uno no conoce **los primeros principios inmediatos**. Ahora bien, respecto al conocimiento de los <principios> inmediatos, y sobre si es el mismo <que el conocimiento por demostración> o no, quizá encuentre alguien dificultad, así como respecto a si hay ciencia de ambas cosas<sup>296</sup>, o si de una de ellas hay ciencia y de la otra hay algún género distinto <de saber> y si los modos de ser <por los que conocemos los principios>, no siendo innatos, se adquieren, o si, siendo innatos, pasan inadvertidos.
- 25

- En efecto, **si poseemos <los principios>**<sup>297</sup>, **la cosa es absurda**: pues resulta que, poseyendo conocimientos más exactos que la demostración, nos pasan inadvertidos. Pero **si los adquiriésemos sin poseerlos previamente, ¿cómo conoceríamos y aprenderíamos sin partir de un conocimiento**
- 30 **preexistente?** En efecto, es imposible, como ya dijimos en lo tocante a la demostración. Es evidente, por tanto, que no es posible poseerlos <de nacimiento> y que no los adquieren quienes los desconocen y no tienen ningún modo de ser <apto al respecto>. Por consiguiente, es nece-

---

la vez, menos mecánica que lo denotado por «hábito». Recuérdese que ARISTÓTELES lo aplica especialmente a la virtud, que por otro lado distingue de las facultades (*dynameis*) y las pasiones o afecciones (*pathē*), es decir, de todos aquellos aspectos de la naturaleza del alma más caracterizados por la pasividad o receptividad que por la actividad (cf. *Ética Nicomáquea* II R [B.C.G. 89, Madrid, 1985, págs. 165-166]).

<sup>296</sup> A saber, de las conclusiones obtenidas mediante demostración y de los principios inmediatos.

<sup>297</sup> Léase: «si son innatos en nosotros».

sario poseer una facultad<sup>298</sup> <de adquirirlos>, pero no de tal naturaleza que sea superior en exactitud a los mencionados <principios>. Ahora bien, parece que esto se da en todos los seres vivos. Pues tienen una facultad innata para distinguir, que se llama sentido; pero, estando el sentido <en todos>, en algunos animales se produce una persistencia de la sensación y en otros, ño. Así, pues, todos aquellos en los que <esta persistencia> no se produce (en general o para aquellas cosas respecto de las cuales no se produce), no tienen ningún conocimiento fuera del sentir; en cambio, aquellos en los que se da <aquella persistencia> tienen aún, después de sentir, <la sensación> en el alma. Y al sobrevenir muchas <sensaciones> de ese tipo, surge ya una distinción<sup>299</sup>, de modo que en algunos surge un concepto<sup>300</sup> a partir de la persistencia de tales cosas, y en otros, no.

Así, pues, del sentido surge la memoria, como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia: pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia. De la experiencia o del universal todo que se ha remansado en el alma<sup>301</sup>, <como> lo uno cabe la pluralidad, que, como uno, se halla idéntico en todas aquellas cosas<sup>302</sup>, <surge el> principio del arte y de la

<sup>298</sup> *dýnamis*, también traducible por «potencia».

<sup>299</sup> *diaforá*, lit.: «diferencia».

<sup>300</sup> *lógos*, lit.: «enunciado», aunque dentro de su significado se incluye la idea de «reunión» o «conexión» entre distintos elementos (al igual que ocurre con «concepto», lit.: «tomado conjuntamente»).

<sup>301</sup> *ēremésantos en tēi psychēi*. Cf. *Sobre la interpretación* 3, 16b20-21.

<sup>302</sup> La caracterización cuasi platónica que aquí se hace del universal excluye una interpretación empirista estricta del proceso epistemológico de su formación, como podría suponerse a partir de las líneas inmediatamente anteriores sobre la transformación de la sensación en experiencia.

ciencia, a saber: si se trata de la realización<sup>303</sup>, <principio> del arte, si de lo que es<sup>304</sup>, <principio> de la ciencia.

- 10 Entonces, ni los modos de ser<sup>305</sup> son innatos como tales, ya definidos, ni proceden de otros modos de ser más conocidos, sino de la sensación, al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al <orden del> principio. Y el alma resulta ser de tal manera que es capaz de experimentar eso. Lo que se dijo ya bastante antes<sup>306</sup>,
- 15 pero no de manera clara, digámoslo de nuevo. En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas<sup>307</sup>, <se da> por primera vez lo universal en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular, la sensación
- 100b lo es de lo universal, v.g.: de *hombre*, pero no del *hombre Calias*)<sup>308</sup>; entre estos <universales> se produce, a su vez, una nueva detención <en el alma> hasta que se detengan los indivisibles y los universales<sup>309</sup>, v.g.: se detie-

<sup>303</sup> *gésin*, lit.: «nacimiento», «generación».

<sup>304</sup> *tò ón*, en el sentido de *lo que es ya realidad* y admite, por tanto, juicios seguros a su respecto.

<sup>305</sup> Léase: «propios del conocimiento de los principios».

<sup>306</sup> Probable referencia a II 13, 97b7.

<sup>307</sup> Es decir, la sensación concreta de algo, todavía no juzgado por la mente y, por consiguiente, carente de atributos o «diferencias» que permitan identificarlo como miembro de un género y una especie determinados.

<sup>308</sup> Queda claro, pues, que la forma común, asignable a varios individuos, se «capta» desde el primer instante de la percepción, aunque todavía no se tematice —lo que es función propia del intelecto activo (cf. *Acerca del alma* III 5-8 [B.C.G. 14, págs. 234-242]).

<sup>309</sup> Tanto la individualidad como la universalidad se decantan en la mente, como los dos polos inseparables de toda noción real, a través del proceso de abstracción: del universal implícito en el individuo dado se pasa al universal explícito en el individuo reconstruido temáticamente

ne **tal animal** hasta que se detenga **animal**, y de igual modo <ocurre> con esto último<sup>310</sup>. Está claro, entonces, que nosotros, necesariamente, **hemos de conocer por comprobación**<sup>311</sup>, pues **así <es como>** la sensación produce <en nosotros> lo universal.

5

Por otra parte, puesto que, de los modos de ser relativos al pensamiento por los que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a <incurrir en> lo falso, v.g.: la opinión y el razonamiento<sup>312</sup>, mientras que **la ciencia y la intuición son siempre verdaderas, que ningún otro género de saber es más exacto que la intuición**<sup>313</sup>, que los principios son más conocidos que las

---

como intersección de nociones generales. La versátil construcción con adjetivos neutros permite a Aristóteles obviar la tipificación de los objetos de conocimiento como «nociones», «objetos mentales» o cualquiera otra de las categorizaciones a que nos vemos obligados a recurrir en nuestra lengua, con los consiguientes problemas de interpretación sobre el tipo de los referentes de esas expresiones aristotélicas.

<sup>310</sup> El proceso no se detiene en los universales «específicos» o de primer orden (como «animal»), sino que se remonta hasta los géneros supremos. En todo este pasaje Aristóteles utiliza a fondo la metáfora de los soldados que se van deteniendo progresivamente en su huida hasta lograr el reagrupamiento de toda la formación.

<sup>311</sup> **epagōgē**. Tras los párrafos precedentes sobre la presencia del universal ya en la sensación, queda plenamente justificada, creemos, nuestra traducción frente a la tradicional de «inducción». Cf. *Tópicos* I 8, *TL-I*, págs. 101-102, n. 21.

<sup>312</sup> *logismós*: término más genérico, aunque de la misma matriz semántica que *sylogismós* (éste último sería, etimológicamente, un «razonamiento compuesto» por síntesis de proposiciones).

<sup>313</sup> Aparece aquí un claro paralelismo con la epistemología cartesiana: todo conocimiento basado en juicios no analizados (opinión) o en cadenas discursivas (razonamiento) está sujeto a error, cosa que no ocurre con la intuición (*noûs*), que es inmediata y momento esencial de la ciencia (*epistēmē*). (Obsérvese que el término *noûs*, habitualmente traducido por «mente», hace aquí referencia a la función mental básica, pre-

- 10 demostraciones, y que toda ciencia va acompañada de discurso <sup>314</sup>, no habrá ciencia de los principios; y, como quiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, habrá intuición de los principios, tanto a partir de estas consideraciones como <del hecho de> que el principio de la demostración no es la demostración, de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia. Si, pues, no poseemos ningún otro género <de conocimiento> verdadero aparte de la ciencia, la intuición será
- 15 el principio de la ciencia. Y aquélla <sup>315</sup> será el principio del principio, en tanto que ésta <sup>316</sup> se comporta, en cada caso, de manera semejante respecto de cada cosa <sup>317</sup>.

---

discursiva —o, más bien, «condiscursiva»— sobre la que se funda el pensamiento discursivo o pensamiento sin más —*diánoia*—).

<sup>314</sup> *metà lógou*. La ciencia, por más que se funde en la intuición, no se reduce a ésta, sino que debe desplegarse en un proceso discursivo para que la intuición se enfrente consigo misma a través de la reflexión, que es el conocimiento en acto.

<sup>315</sup> La intuición.

<sup>316</sup> La ciencia.

<sup>317</sup> La intuición, inteligencia o mente, es, como fundamento subjetivo de los principios, el principio universal. Las distintas ciencias guardan con sus objetos la misma relación que la intuición con los principios de esas ciencias. ¿«Empirismo» o «racionalismo» aristotélico? Como dice LE BLOND (*Logique el methode chez Aristote*, París, 1973<sup>3</sup>, págs. 128-140), ambas interpretaciones de este célebre cap. 19 cuentan con argumentos a favor. Conclusión: ninguna de las dos es válida. La epistemología aristotélica se sitúa en un plano previo a la clásica oposición que escinde a la filosofía moderna. Esa falta de definición esconde, por supuesto, todas las antinomias que estallarán a partir del cartesianismo.