

Aristóteles y la verdad antepredicativa(*)

Joseph Moreau

La cuestión que vamos a examinar es una cuestión de exégesis aristotélica, de interpretación de algunos textos aristotélicos, cuestión que se hace cargo de un problema filosófico que, desentendido durante mucho tiempo, ha retomado hoy en día la atención de los filósofos¹.

Se encuentra en Aristóteles, en *De Interpretatione*, a continuación de los capítulos E 4 y Θ10 de la *Metafísica*, una teoría de la verdad, admitida por mucho tiempo sin discusión y devenida clásica: ella se resume en la célebre proposición que define a la verdad por la conformidad del pensamiento con la cosa: *adequatio mentis et rei*. Más precisamente, sin embargo, tal proposición señala que la verdad se encuentra sólo en la proposición, en el juicio que refiere un atributo a un sujeto, para afirmarlo o para negarlo, o que establece más generalmente una relación entre dos términos, a los cuales une o separa: *περί γάρ σύνθεσιν καί διαίπεσίν ἐστι τό ψευδός τε καί τό ἀληθές*². La verdad, dice pues Aristóteles, no está en las cosas (*ἐν τοῖς πράγμασιν*), sino que en el entendimiento (*ἐν διανοίᾳ*), en el intelecto discursivo, aquel que une y distingue³, o como dirá Santo Tomás, *intellectu componente et dividente*⁴.

Esta teoría, desarrollada por Aristóteles, había sido elaborada en el *Sofista* de Platón, con el objeto de resolver una dificultad surgida del eleatismo y explotada con fines erísticos, principalmente, parece ser, en la escuela megárica. Esta dificultad es la siguiente: ¿Cómo el error es posible? ¿Cómo es posible decir lo falso (*ψευδῆ λέγειν*), decir lo que no es (*τό μή ὄν*)⁵? Lo falso, si puede ser dicho, no parecería, acaso, como un no-ser que es? La contradicción es superada si se dis-

* N. d. T. Conferencia, en *Aristote et les problèmes de Méthode*, Symposium Aristotelium. Llevado a cabo en Lovaina, 24 de agosto al 1 de septiembre, 1960. Publicado y editado en Lovaina y París, por Publications Universitaires de Louvain y Beatrice-Nauwelaerts, París, 1961. Traducción Claudio Santander Martínez.

1 Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 44, *Vom Wesen der Wahrheit*, cap. 1-2; *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 44-45.

2 *De Interpretatione* 1, 16 a 12.

3 *Metaph.* E4, 1027 b25 ss.

4 S. Tomás, *Summa Theol.* I, q. 16, a 2.

5 *El Sofista* 236e ss.

tingue dos planos del ser, el ser de las cosas y el ser en el pensamiento. Distinguiendo entre la realidad de las cosas (*τὰ πράγματα*) y las relaciones en el pensamiento se está en la medida de dar cuenta del error y de definir la verdad. Lo verdadero y lo falso no son más que modalidades del pensamiento (*διανοίας τί πάθος*)⁶, del entendimiento que juzga. El juicio es verdadero cuando los términos que él une o separa son igualmente unidos o separados en la realidad; es falso, pues, en el caso contrario⁷. La verdad se define, en consecuencia, por la conformidad del pensamiento con la realidad: la verdad no es más que en el pensamiento, no obstante, es la realidad el lugar donde se conmensura la verdad. Dice Aristóteles “No es que tú eres blanco porque opinemos en verdad que lo eres, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, al decirlo, estamos en la verdad”⁸.

Ahora, esta explicación, si resuelve la dificultad levantada en el Sofista, si parece clara y fácil, ¿es suficiente, sin embargo consigo misma? Para que la verdad así definida pueda ser efectivamente aprehendida, para que las relaciones establecidas por el juicio puedan ser *verificadas*, reconocidas verdaderas o falsas, conformes o no a la realidad, ¿no sería necesario, acaso, que la realidad nos sea *dada* en una experiencia? Pues nos es imposible salir de la experiencia. La única confrontación efectuable es aquella que hacemos con nuestras ideas, con nuestras construcciones intelectuales, con los datos de nuestros sentidos. Ahora bien, ¿los sentidos pueden ser considerados para la conformación a la realidad? Ciertamente, ¿deben ser tenidos por equivalentes a la realidad?

Es visible pues que la teoría clásica de la verdad, formulada por Aristóteles, si ella define exactamente la verdad del juicio, presupone una verdad anterior, la verdad de la percepción sensible: verdad presupuesta, pero inexplicada y a la cual la definición clásica no podría aplicarse. ¿Se dirá, en consecuencia, que la percepción verdadera se define por su conformidad con la cosa? Pero es imposible, esta vez, efectuar la distinción de la percepción y de la cosa, de confrontar la una con la otra. Será necesario, por tanto, admitir, si sólo se desea retirar la base a la verdad del juicio, que en la percepción la realidad se muestra *tal como ella es*, que la percepción es esencialmente (de otro modo no podría ser) una *revelación* de la cosa; de tal modo que la verdad de la percepción no es conformidad, sino revelación, y en esta revelación se aprehende, anterior a la verdad del juicio, la verdad de la cosa⁹.

Tal es la verdad que se le puede llamar *antepredicativa*, porque ella es anterior al juicio y se funda en la intencionalidad del pensamiento, en el abrir de la conciencia al ser. Que esta concepción de la verdad, destrabada por la fenomenología, sea la de los pensadores presocráticos, obnubilada luego por Platón y Aristóteles por la noción clásica de la verdad predicativa, es decir, propia al juicio, al entendimiento discursivo, no osaríamos afirmarlo¹⁰; pero, lo que nos parecería indudable es que la concepción de una verdad antepredicativa, ligado a la intencionalidad

6 *Metaph.* E4, 1028 a 1.

7 *Ibid.* Q 10, 1051 b 2 - 5.

8 *Ibid.* 1051 b 6 - 9.

9 Cf. nuestra obra: *La Conscience et l'Être*, cap. XI.

10 Tal es no obstante –es sabido–, la opinión de Heidegger.

del pensamiento, es requerida como fundamento de la verdad del juicio, tal como la define Aristóteles, y que, a falta de referirse a tal concepción, es imposible de comprender las declaraciones de Aristóteles que conciernen a la verdad de la sensación y a la intelección de los indivisibles¹¹.

La verificación del juicio verificativo, aquel que relaciona un predicado a un sujeto, o más generalmente que une o separa dos términos, supone, decíamos, que la realidad nos es dada en la percepción sensible. Ahora, Aristóteles sabe bien que la percepción sensible está sujeta al error, sin embargo, señala que en tal percepción hay una evidencia irrefutable, la evidencia de la presencia de una cualidad sensible. Los juicios implicados en la percepción sensible, aquellos donde las cualidades sensibles son relacionadas a un objeto (esta forma blanca es un hombre) pueden ser verdaderos o falsos, pero la percepción para cada sentido de su sensible propio, el color para la vista, el sonido para el oído, siendo anterior a todo juicio, a toda composición o distinción de objetos, no podría ser falsa; es imposible engañarse en esta dimensión, *περί μὴ ἐνδεξεται ἄπατηθῆται*¹². ¿Es necesario concluir que la sensación, considerada en ella misma, como simple aprehensión de la cualidad sensible, es siempre verdadera? Aristóteles no duda en declararlo: *ἢ μὲν γὰρ αἰσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀλήθης*¹³. Es evidente, no obstante, que no entiende por ella a la verdad predicativa, aquella que se opone al error, como la afirmación a la negación. Si de lo anterior se tiene la concepción según la cual lo verdadero y lo falso no se muestran más que en el juicio (*ἐν δianoia*) y por ello la sensación, la percepción de lo sensible propio, no es nunca falsa, ¿se podría concluir, por lo mismo, que ella es siempre verdadera? La sensación se produce en efecto, en tal hipótesis, en un nivel inferior a la distinción de lo verdadero y de lo falso, es decir, ella no es jamás falsa, porque ella ya no puede ser verdadera; ella no es ni verdadera ni falsa: ella *es*. En una acepción que no conoce otra verdad que la verdad predicativa, la sensación no puede ser mentada como verdadera, conforme a la realidad: ella *es* la realidad, que se reduce de este modo al fenómeno, y si la sensación no puede ser falsa, es que no hay otro *ser* más que el *aparecer*¹⁴. Ello no es, seguramente, el parecer del estagirita: Aristóteles no es Protágoras. Si por lo tanto, luego de haber reconocido que la sensación, en tanto que percepción del sensible propio, no es jamás falsa, Aristóteles declarará que ella es siempre verdadera, refiriéndose implícitamente con ello a otra concepción de la verdad, otra que la verdad predicativa.

¿Cómo concebir esta verdad antepredicativa, que es necesaria acordar a la sensación, sin someterse al puro fenomenismo? Las escuelas posteriores a Aristóteles afirmaron a su vez la verdad de la sensación, pero ellas la concibieron y la justificaron de otro modo que el estagirita. Para los epicúreos, la sensación debe ser tenida por verdadera, sin la cual no se encontraría ninguna base para la verdad, ninguna creencia sabría prevalecer sobre la evidencia sensible. Si se desecha esta evidencia, entonces no hay certeza¹⁵. Para los estoicos, la evidencia sensible no es

11 *De Anima*, III 6, 430a26: *ἢ μὲν οὖν τῶν ἀδιαίρετων νόησις...*

12 *Ibid.* II 6, 418 a 9-16, 20-23; III 6, 430 b 29-30.

13 *Ibid.* III 3, 427 b 12, 428 b 18.

14 Tal era la tesis de Protágoras, al menos como lo consigna Platón, *Teetetos* 152 a – c. Cf. nuestro estudio: *Platon et le phénoménisme*, *Revue internationale de Philosophie*, 1955, pp. 257.

15 Cf. Lucrecio, I 423-425; IV 476-483.

solamente un fundamento indispensable, es un signo providencial. Tenemos una confianza instintiva en nuestros sentidos y este instinto no nos engaña; la única dificultad es distinguir el asentimiento instintivo de los prejuicios que le envuelven y obscurecen la evidencia natural. La sensación es infalible cuando se produce en condiciones normales; luego, nos basta con reencontrarnos con las condiciones normales¹⁶. Toda la crítica académica no hace más que mostrar la complejidad de tal empresa, sin oponerse de frente a la afirmación de la evidencia natural¹⁷.

La originalidad de Aristóteles respecto a este problema consiste en que la verdad de la sensación no es afirmada por él dogmáticamente, como sí lo será después del estagirita. Si la sensación es para él infalible, es a condición de que no se le exija más de lo que ella puede dar. Para Aristóteles, la sensación no se reduce a un padecer (πάσχειν); ella envuelve una actividad ('ενέργεια)¹⁸. Los estoicos (en esto se oponen al empirismo epicúreo) hicieron una distinción análoga: hay, según ellos, en la percepción sensible, no solamente una impresión (πάθος), una imagen recibida (φαντασία), sino también un acto del espíritu, el asentimiento (συγκατάθεσις), por el cual la imagen es tenida por verdadera¹⁹. Para Aristóteles, la verdad de la sensación no corresponde únicamente a la creencia espontánea, al asentimiento instintivo; la sensación es verdadera en tanto que el sujeto percipiente no apunte más allá de la cualidad sensible propia del sentido interesado. Es imposible que yo me engañe cuando afirmo que veo amarillo si no afirmo nada más que la presencia a mi conciencia de la cualidad sensible. La certeza de la sensación responde a una restricción crítica del objeto de la afirmación; la evidencia sensible no es, para Aristóteles, una evidencia natural, sino que una evidencia fenomenológica²⁰.

Es por ello que la sensación amerita, para Aristóteles, ser apelada verdadera. Ella no se reduce a un fenómeno al cual únicamente se puede decir que es o que no es, o más bien que ella se produce, se muestra, o no se muestra; ella es un acto de conocimiento (antepredicativo); ella se define por una dirección intencional del sujeto percipiente que la cualidad sensible viene exactamente a rellenar y la cualidad sensible no se reduce a una modificación del sujeto percipiente. Aunque sea

16 Cf. Cicerón, *Acad.* II 7, 19: est máxima in sensibus veritas, si et sani sunt et valentes et omnia remouentur quae obstant et impediunt. Cf. *Ibid.* II 17, 37-38; I 11, 42.

17 De este modo se puede comprender las precauciones exigidas por Cármeades para "seguir" la imagen persuasiva. Cf. Sexto Empírico, *Pyrrh.* I 227-229; *Math.* VII 176-189; Cicerón, *Acad.* II 11, 33: visionem... probabilem et quae non impeditur; *Ibid.* 11, 35-36: Sin ex circumpectione aliqua et accurata consideratione quod visum sit id se dicent sequi... (πιξάν'άμα καί άπεριπασατος καί διεξοδευμένη. *Math.* VII 184).

18 Aristóteles comienza por declarar, *De Anima* II 5, 416 b 33: ή δ' αίσθησις εν τώ κινεισθαί τε καί πάσχειν συμβαίνει... δοκεί γάρ αλλοίωσις τις είναι. Sin embargo, luego de haber mostrado que es necesario distinguir entre la facultad sensible o sensación en potencia y el acto de sentir o sensación en acto, y haber indicado que la actualización de una facultad no es más que una alteración pasiva (417 b 6-7), viene a decir que la facultad sensible, en el momento que ella ha llevado a ejercerse por la presencia de un objeto sensible, ού... πάσχει ούδ' αλλοιοϋται (*Ibid.* III 7, 431 a 5).

19 Cicerón, *Acad.* I 11, 40.

20 Cf. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Reg. XII (A.T., X 422): Ubi notandum est, intellectum a nullo unquam experimento decipi posse, si praesice tantum intueatur rem sibi objetam, prout illam habet vel in seipso vel in phantasmate. Cf. *Ibid.* 425: atque perspicuum est intuitum mentis... extendi... ad... omnia quae intellectus praesice, vel in seipso, vel in phantasia esse experitur.

únicamente en la audición (ἄκουσις) que el sonido resuena (ψόφησις), la cualidad sensible, el sonido (ψόφος), existe aun en la ausencia de la audición, como la facultad sensible, el oído (ἄκοή), persiste en el silencio²¹. La experiencia sensible nos revela por lo tanto una realidad con la cual las relaciones establecidas por el juicio pueden ser confrontadas; gracias a la verdad antepredicativa de la percepción es que la verdad de los juicios, la verdad predicativa puede ser verificada. La teoría aristotélica de la verdad reencuentra de este modo su fundamento; y por consiguiente, nos queda por examinar si aún le falta su llave maestra.

La experiencia sensible nos revela la realidad; pero ésta nos aparece bajo el aspecto de cualidades sensibles desunidas, entre las cuales sólo podemos percibir relaciones contingentes. Desde entonces, si la verdad del juicio no se define de otro modo más que por la conformidad de las relaciones que él enuncia con aquellas que se descubren en la experiencia, no habrá jamás verdades necesarias, universales e inmutables. Será verdadero decir que un hombre es blanco o que Sócrates está sentado; pero tales juicios, que relacionan a un sujeto un predicado accidental, dejarán de ser verdaderos si Sócrates se pone de pie o si el hombre es considerado universalmente, sin distinción de raza²². Y si no hay verdades necesarias no habrá ciencia, pues la ciencia es el conocimiento verdadero y certero. Ahora, no hay certeza, no hay conocimiento indudable, de lo que no puede ser de otro modo: la inconmensurabilidad de la diagonal, la suma de los ángulos del triángulo es conocida con certeza, es objeto de ciencia. La ciencia no puede ser más que hecha con proposiciones contingentes susceptibles de ser verdaderas o falsas; pues la ciencia (que es lo que la distingue de la opinión) sólo puede ser verdadera²³.

Pero ¿de dónde la ciencia extrae su certeza? ¿Cómo asegurarse que una verdad es necesaria, si la experiencia sólo nos muestra relaciones contingentes? La necesidad de los teoremas geométricos es establecida por la demostración²⁴. Nosotros sabemos con certeza que la suma de los ángulos es igual a dos rectos, porque percibimos claramente que ello no puede ser de otro modo; esta imposibilidad resulta de la noción misma del triángulo. La certeza de los teoremas, de las proposiciones demostrables, está soportada, de esa manera, por la aprehensión de ciertas nociones, anteriores a la demostración y que le sirven de principios²⁵. Estos principios no podrían ser suministrados por la experiencia, siempre contingente; ellos son aprehendidos por el νοῦς, el intelecto: no por el entendimiento (διανοία), el intelecto discursivo, que establece relaciones, que afirma o niega, que une y separa, que pronuncia juicios predicativos²⁶, sino el intelecto instintivo, que nos desvela la esencia, y en el cual percibimos la razón de las propiedades afirmadas por el juicio. Aristóteles es así conducido, para dar un fundamento a la ciencia, a requerir una aprehensión intelectual de las nociones, una intuición de la esencia inteligible, al modo de una analogía superior de la intuición sensible, e infalible como ella. Esta analogía y el carácter antepredicativo de un conocimiento tal está

21 Aristóteles, *De Anima* III 2, 425 b 26 – 426 a 26. Cf. nuestro estudio ya citado, n. 14, p. 266.

22 Cf. *Metaph.* Q 10, 1051 b 12 – 17.

23 *Anal. Post.* I 2, 71 b 9 – 16; 33, 88 b 30- 35.

24 *Ibid.* 4, 73 a 21 - 24.

25 *Ibid.* 3, 72 b 18 – 25.

26 Cf. *De Anima* III 4, 429 a 23: λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει τὴ ψυχὴ.

puesto a viva luz en un pasaje del *De Anima*: “el juicio predicativo, aquel que dice una cosa de otra, por ejemplo, el juicio afirmativo, es siempre verdadero o falso; en cuanto al intelecto es necesario distinguir: aquel, en efecto, que aperece lo que es el objeto y lo aprehende en su *quiddidad*, es verdadero sin ser predicativo, sin decir una cosa de una otra; y del mismo modo como la visión del sensible propio es verdadera; en tanto que acerca de la pregunta ¿esta forma blanca es un hombre?, la vista no dice siempre lo verdadero, y lo mismo va para la intuición intelectual, aquella de los objetos sin materia”²⁷. Hay en la intuición intelectual como en la intuición sensible una verdad antepredicativa, anterior a la oposición entre lo verdadero y falso, que no se opone al error como la afirmación a la negación, sino como el saber a la ignorancia²⁸.

Por lo tanto, ¿cuáles son los objetos de esta intuición intelectual, de dónde deriva la certeza de la ciencia, o sobre qué está suspendida la necesidad de las proposiciones demostrables, las verdades científicas, los juicios predicativos que se levantan por encima de la contingencia empírica? Si se considera únicamente la ciencia matemática, que no obstante facilita el modelo del conocimiento demostrativo, el rol de la intuición intelectual aparecerá singularmente reducido. No es que para Aristóteles las matemáticas se reducen a una construcción intelectual independiente de la realidad, no suponiendo, por consiguiente, ninguna intuición del ser; no hay ninguna verdad, a los ojos de Aristóteles, que sólo exprese el ser de la sustancia o de sus accidentes, sino que lo propio de las matemáticas consiste en que ellas consideran abstractamente este atributo o propiedad general del ser que es la cantidad²⁹, de modo que ellas se satisfacen con una referencia muy sumaria a la intuición del ser. Los objetos matemáticos, números y figuras, tienen de particular que pueden ser definidos antes de preguntarse *si ellos son*: primero se obtiene una definición nominal y luego, respecto a la cuestión sobre *si ellos son*, el modo más recurrente de resolverlo es por la vía de la demostración. Después de haber definido una figura, el triángulo o el círculo, es cuando se demuestra que *ella es*, es decir, es posible trazar una línea circular o triangular, pues lo circular y lo triangular son atributos posibles de las líneas, determinaciones posibles de la extensión³⁰. Sólo ciertas nociones absolutamente simples y primitivas como la extensión, la unidad, el punto, la recta no pueden ser objetos de una demostración semejante. Habiendo definido tales objetos, fue necesario suponer *que ellos son*³¹:

27 *Ibid.*, 6, 430 b 26: ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατὰ τινος, ὡσπερ ἡ κατάφασις, καὶ ἀληθής ἢ ψευδής πᾶσα· ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τι ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὐ τί κατὰ τινος· ἀλλ' ὡσπερ τοῦ ὄραν τοῦ ἴδιου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μὴ, οὐκ ἀληθές αἰεὶ, οὕτως ἔχει ὅσα ἀνευ ὄλης.

28 Cf. *Metaph.* Θ 10, 1051 b 21 – 22, 23 – 26, 31 – 32: περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ' ἡ νοεῖν ἢ μὴ - 1052 a 1-2: τὸ δὲ ἀληθές τὸ νοεῖν αὐτά. Τὸ δὲ ψεῦδος οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἀπάτη, ἀλλ' ἄγνοια...

29 Cf. *Metaph.* K 3, 1061 a 28 – b 2

30 *Anal. Post.* I 1, 71 a 11-16; 10, 76 a 31-36, b 3 – 10; II 7, 92 b 15-16: τι μὲν γὰρ σημαίνει τὸ τρίγωνον, ἔλαβεν ὁ γεωμέτρης, ὅτι δ' ἐστι, δείκνυσιν. Cf. S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, pp. 165.

31 *Anal. Post.* I 10, 76 a 33: ὅτι δ' ἐστι, τὰς μὲν ἀρχὰς ἀνάγκη λαμβάνειν... *Ibid.*, α 35· εἶναι δὲ τὴν μονάδα λαβεῖν καὶ μέγεθος, τὰ δ' ἕτερα δεικνύουσι.

la justificación de esta suposición estriba en que ha requerido de una intuición pre-empírica del ser³². Es, diríamos, en la intencionalidad constitutiva de la conciencia, en su abertura al ser, donde nosotros apercibimos inmediatamente la extensión, pues podemos distinguir los puntos, las unidades que tienen una posición³³, y ello es a partir de estas intuiciones fundamentales que nosotros podemos, con la ayuda de los axiomas³⁴, edificar demostrativamente todo el saber matemático.

Pero la epistemología aristotélica reclama de las ciencias de la naturaleza la misma certeza demostrativa que en las matemáticas. No se puede conocer con certeza el sujeto del hombre o de los seres naturales: animales, plantas o elementos, como el agua o el fuego. Éstos no se definen de la misma manera que la esencia del círculo o del triángulo, sino que se pueden conocer sólo sus atributos esenciales, aquellos que se deducen necesariamente de su naturaleza o esencia. De un ser natural no se puede tener más que *lo que es*; es necesario que nos sea dado de alguna manera en la experiencia, que se revele a nosotros a partir de sus propiedades o accidentes, por sus cualidades sensibles. De ello dependemos, desde allí, para la búsqueda de *lo que es*, y de ello dependemos, por tanto, para elaborar gradualmente su definición, o sea, aprehender su esencia³⁵. Esta esencia, que debe dar razón de las propiedades, no puede ser tomada *a priori*, ni establecida demostrativamente: debe ser desprendida de la experiencia, por un análisis metódico, que permita distinguir lo necesario de lo contingente, lo esencial de lo accidental. El descubrimiento de la esencia es una operación inductiva, que no se vuelve sobre la búsqueda de la causa³⁶. Una vez que por observaciones repetidas y análisis comparativos se ha descubierto la causa del eclipse, se puede formular en un silogismo la explicación del fenómeno: si la Luna está privada de luz, es debido a la interposición de la Tierra³⁷. Ahora, Aristóteles muestra que, por un orden distinto de los términos del silogismo explicativo, se llega a una definición del eclipse: el eclipse (de Luna) es una privación de luz, que resulta de la interposi-

32 Es la razón porque todas las ciencias particulares, lo mismo las más rigurosas, son tributarias de la ciencia del ser en tanto que ser, a la cual sólo le pertenece demostrar *cuál es* el objeto de cada una de ellas y al mismo tiempo *qué es*; así como cimentar la *esencia* y de probar la *existencia* (*Metaph.* E 1, 1025 b 7 – 18).

33 Cf. *De Anima* I 4, 409 a 6: h(/ ga/r stigmh/ mona/j e/(sti Je/sin e/(Souza.

34 *Anal. Post.* I 10, 76 b 14: *καί τὰ κοινά λεγόμενα αξιώματα ἐξ ὧν πρώτων ἀποδείκνυσι*, y ss. (cf. S. Mansión, *op. cit.*, pp. 147, n. 61). Ahora, los axiomas expresan las propiedades del ser en tanto que ser. (*Metaph.* Γ 3, 1005 a 19 – 29), lo que muestra que todos los principios de la demostración matemática (definiciones y axiomas) relevan la intuición natural del ser.

35 *Anal. Post.* II 8, 93 a 16-20. Véase la traducción y el notable comentario de este pasaje por S. Mansión, *op. cit.*, pp. 183-197.

36 *Ibid.* II 2, 90 a 14 –18, y 31-32: *τό τι ἐστιν εἶδεναι ταῦτό ἐστι καί διὰ τί ἐστιν*.

37 Este silogismo podría formularse como sigue:

- La interposición de la Tierra produce privación de luz
- La Luna padece la interposición de la Tierra.
- La Luna padece la privación de luz.

ción de la Tierra³⁸. La interposición de la Tierra, que sirve de término medio en el silogismo explicativo, deviene el elemento formal de la definición, aquel que distingue el eclipse de todo otro tipo de obscurecimiento, que indica específicamente la naturaleza, y expresa la esencia o la quiddidad.

De este modo, la esencia de un objeto natural se descubre por una búsqueda de la causa, es decir, la definición es el resumen de una explicación causal. Únicamente la causa puede, en efecto, retomar la función de diferencia específica en una definición natural, puesto que sólo la causa tiene con lo definido una ligazón necesaria, y en la carencia de esta unión no habría unidad de lo definido y por tanto, tampoco definición verdadera. Toda definición es, en un sentido, compuesta; se compone de un género y de una diferencia. El género puede ser considerado como la materia de la definición, y la diferencia como su forma³⁹; sin embargo, sólo hay definición verdadera si la forma está unida estrechamente con la materia que ella le implica necesariamente, de modo que la última diferencia fuese suficiente a la definición, puesto que ella supone y envuelve a todas las otras⁴⁰. Si no hay, continúa Aristóteles, definición de “hombre blanco”⁴¹ es porque el accidente “blanco” no podría estar con el sujeto en ligazón necesaria, como la diferencia con el género⁴². La noción de hombre blanco sólo será una noción artificial y compuesta, no tendrá nunca la unidad de una esencia. A tal noción le faltará siempre esta implicación del género y de todas sus determinaciones sucesivas en una *última diferencia*, que es propiamente la quiddidad. Toda definición verdadera exige, por lo tanto, la unión esencial de la forma específica con el género, que es la materia lógica⁴³. No obstante, en la definición de los seres naturales, compuestos de una forma y de una materia *sensible*, la unión de estos dos elementos, sobre la cual reposa la unidad concreta de lo definido, impone también sus exigencias propias. La definición de casa no podría reducirse a la distinción de los materiales: las piedras, los ladrillos y los cabrioles. La noción de casa no puede ser definida sin tener en cuenta su forma, su utilidad o su finalidad⁴⁴, sino que se debe además encontrar en su forma la razón del empleo de tales materiales⁴⁵. De modo similar,

38 *Ibid.* II 2, 90 a 16; 10, 93 b 38–94 a 14. Aunque no pueda haber, nos dice Aristóteles, demostración de la esencia, hay sin embargo, un “silogismo lógico de la esencia” (*Ibid.* II 8, 93 a 15); difiere de la demostración, del silogismo explicativo, por su presentación (ptw/sei diafe/rwn thVj a(podei/cewj 10, 94 a 12) Se lo podría construir así:

La interposición de la Tierra produce privación de luz
El eclipse resulta de la interposición de la Tierra
El eclipse es privación de luz

La definición científica del eclipse es suministrada por la conclusión del silogismo lógico, cuando se la precisa por el llamado del término medio. La definición sobrepasa la demostración, el silogismo explicativo, retornando al orden de los términos (τῆ θέσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως 94 a 2)

39 *Metaph.* Z 12, 1037 b 29-30, y 1038 a 6-8.

40 *Ibid.* 1038 a 19-20: ἡ τελευταία διαφορά ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ οὐρισμός.

41 Cf. *Ibid.* 5, 1030 b 14-16, 20-27; 12, 1037 b 14–16.

42 *Ibid.* I 9, 1058 a 37-b 12.

43 *Ibid.* Z 12, 1037 b 24-27.

44 *Ibid.* H 2, 1043 a 14-21; *De Anima* I 1, 403 b 3-9.

45 *Física* II 9, 200 a 7-13, 24-29, a 33-b 8.

la forma del hombre no puede realizarse sin la colaboración de la materia: ella supone el pelo, los ojos y la sangre⁴⁶. No se ha definido esencialmente el hombre mientras no se muestre en su forma la razón que exige tal materia para su realización. Careciendo de la apercepción de esta razón, no se aprehende la unidad de lo definido, no se está en el intento de una verdadera definición. Esta unidad es el principio de donde deriva la necesidad de las conclusiones demostrativas: éstas no hacen más que expresar en juicios predicativos la certeza incluida en la intuición de la esencia.

Ahora, esta intuición, si ella puede ser preparada por el análisis inductivo, no es nada a pesar del resultado: la definición no podría por sí misma devenir en certeza. El empirismo aristotélico restituye la ciencia, es decir, el conocimiento de lo necesario, fuera del cual no hay certeza, certeza prácticamente imposible si el no invocase *in extremis* la intuición de la esencia, la aprehensión intelectual de los principios⁴⁷. Únicamente puede preguntarse si este requisito de la ciencia aristotélica no es otra cosa que un *pium desiderium*. ¿Podemos apercebir la esencia formal del hombre al punto de descubrir la razón de los materiales comprendidos en su organización, como en la idea de casa o de cualquier otra construcción artificial? ¿Podemos contemplar los medios y los materiales requeridos para su realización? Sería necesario para ello que nos pongamos a la altura del punto de vista del Autor de la naturaleza. Ahora, aunque tal ideal del conocimiento humano fuese extraño a la tradición del idealismo platónico, del cual Aristóteles es heredero y continuador, habría que decir que está explícitamente profesado.

46 *Metaph.* Z 11, 1036 b 3-7, 22-32. El ser viviente, dice textualmente Aristóteles, no puede ser definido sin una cierta organización de sus partes: οὐκ ἔστιν ὀρίσασθαι... ἀνευ τῶν μερῶν ἐχόντων πῶς (1036 b 29-30). Más precisamente, en la definición de todo ser natural está envuelta, como en aquella de lo *romo* (de nariz roma), la referencia de una forma a una materia (*Ibid.* E 1, 1025 b 30- 1026 a 6)

47 *Anal. Post.* II 19, 100 b 12: νοῦς ἄν εἴη τῶν ἀρχῶν.