

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE  
MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**“EL PAPEL DE LA MEMORIA EN EL  
CONOCIMIENTO, SEGÚN ARISTÓTELES”**

**TESIS**

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:  
VICTOR MANUEL V. COLÍN**

**ASESOR DE TESIS:  
DR. MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE  
MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**“EL PAPEL DE LA MEMORIA EN EL CONOCIMIENTO,  
SEGÚN ARISTÓTELES”**

**TESIS  
PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:  
VÍCTOR MANUEL V. COLIN**

**ASESOR DE TESIS:  
DRA. MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA**

DEDICO LA PRESENTE TESIS Y EL GRAN ESFUERZO MENTAL, FÍSICO Y EMOCIONAL, QUE IMPLICÓ SU REALIZACIÓN A TRES PERSONAS VALIOSAS Y A LAS QUE AMO.

A *GLORIA COLÍN BELTRAN*, MI MADRE: POR APOYARME EN LA REALIZACIÓN DE MI EXISTIR DESDE LA LIBERTAD Y LA RESPONSABILIDAD. POR EL GRAN AMOR QUE PROFESA A CADA UNO DE SUS CINCO HIJOS.

A *YOANNA ASENJO*: POR ENSEÑARME QUE AL MANTENERME EN LA SUPERFICIE, SE PIERDE LA POSIBILIDAD DE SENTIR LA PROFUNDIDAD DE LAS EXPERIENCIAS Y DEL PLACER, ASÍ COMO DEL DOLOR; POR ENSEÑARME A APRENDER A TOLERAR MIS PROPIOS SENTIMIENTOS SIN ABSTRAERME DE ELLOS.

A QUIEN ME HA DADO EL MÁS INMENSO DE LOS AMORES, QUIEN ME HA AMADO SIN NINGÚN ACTO DE PREJUICIO Y A QUIEN AMO INCONDICIONALMENTE DESDE EL PRIMER INSTANTE DE SU EXISTIR: A *VÍCTOR ISAAC V. COLÍN*, MI SIEMPRE AMADO SOBRINO QUE A CADA INSTANTE HACE REALIZABLE Y POSIBLE EL AMOR.

AGRADESCO A LAS SIGUIENTES PERSONAS QUE DE ALGUNA U OTRA FORMA COMPARTIERON CONMIGO ESTE PROYECTO Y QUE ME REGALARON SIEMPRE SU APOYO Y SU CONFIANZA:

A MI HERMANO LUIS FIDEL V. COLÍN, POR HACER DE MIS LOGROS SUS LOGROS, POR COMPARTIR CONMIGO SU SER, POR AMARME Y PERMITIRME AMARLO. POR SUS PALABRAS DE ANIMO Y SU SONRISA, QUE LOGRAN HACER DE MI EXISTENCIA ALGO MÁS LLEVADERO.

A MI HERMANA GLORIA YADIRA POR SU GRAN APOYO PARA LA IMPRESIÓN DE ESTA TESIS. Y SOBRE TODO POR EL GRAN AMOR QUE NOS TENEMOS.

A MI MADRE GLORIA COLÍN BELTRAN POR SU APOYO PARA LA IREALIZACIÓN DE ESTA TESIS Y POR CREER EN MI.

A YOANNA ASENJO POR SU APOYO Y COMENTARIOS PARA LA REALIZACIÓN DE ESTA TESIS, PERO SOBRE TODO, POR AYUDARME A HUMANIZAR MI SER.

A MANUEL MORALES, POR EL AMOR DE AMIGO QUE DESDE LAS AULAS DE LA UNIVERSIDAD Y FUERA DE ELLA ME DA.

A MARIANA BARRERA, POR LAS CHARLAS QUE NOS PERMITEN RECREARNOS.

A ADRIÁN ZAMBRANO, CON QUIEN DESDE HACE MÁS DE QUINCE AÑOS HE COMPARTIDO SUEÑOS Y DESESPERANZAS.

A JAVIER MARTINEZ, CON QUIEN SIEMPRE EXISTE LA OPORTUNIDAD DE MEJORAR EL MUNDO Y A UNO MISMO.

A JOSEVA, POR BRINDARME SU AMISTAD Y SER UN EJEMPLO A SEGUIR.

A LA SRA. OLGA ASENJO, POR PERMITIRME HACER DE SU CASA EL ESPACIO DE ESTUDIO NECESARIO PARA LOGRAR ESCRIBIR ESTA TESIS Y POR EL APRECIO A MI PORSONA.

A MI ASESORA DE TESIS LA DRA. MARÍA TERESA PADILLA POR SU INTERES EN DIRIGIR LA PRESENTE INVESTIGACIÓN, ASÍ COMO AL MTRO. JOSÉ IGNACIO PALENCIA POR HACER DE LAS “NECEDADES AJENAS” UNA OPORTUNIDAD DE ENSEÑANZA “ESPIRITUOSA”, AL LIC. PEDRO JOÉL REYES, AL DR. CARLOS OLIVA Y AL MTRO ISRAEL RAMÍREZ POR SUS COMENTARIOS QUE ENRIQUECIERON MI INVESTIGACIÓN. Y PRINCIPALMENTE A LA DRA CARMEN TRUEBA QUE GUIÓ MIS PRIMEROS PASOS POR EL PENSAMIENTO Y LOS TEXTOS ARISTOTÉLICOS.

SI LA FILOSOFÍA HA DE TENER UNA UTILIDAD HA DE SER ESTA: HACERNOS MÁS HUMANOS, YA QUE SACA A LA LUZ NUESTRA ESENCIA PENSANTE, LIBRE, CREADORA. PARA SACARNOS DE ESA MASA ANÓNIMA EN DONDE TODOS HACEN LO QUE LES DICEN QUÉ DEBEN HACER. LA FILOSOFÍA SIRVE PARA FORMARNOS COMO SERES CAPACES DE PENSAR Y ACTUAR POR NOSOTROS MISMOS, PARA FORMARNOS COMO PERSONAS LIBRES.

<b>INDICE</b>	<b>PÁGINA</b>
INTRODUCCIÓN.	VI
I. LA NOCIÓN DE ALMA EN EL TRATADO <i>ACERCA DEL ALMA</i> .	1
1. LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL ALMA.	1
1.1 NATURALEZA Y PROPIEDADES DEL ALMA.	2
1.2 LAS FACULTADES DEL ALMA.	23
2. LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LA PERCEPCIÓN.	25
II. NOCIÓN DE MEMORIA.	49
1. MEMORIA, SEGÚN PLATÓN.	49
1.1 CONOCIMIENTO IGUAL A ANAMNESIS O REMEMORACIÓN (TEORÍA INNATISTA).	49
2. DEFINICIÓN ARISTOTÉLICA DE MEMORIA (TEORÍA EMPIRISTA).	58
III. EL PAPEL DE LA MEMORIA EN EL CONOCIMIENTO, SEGÚN ARISTÓTELES.	66
1. EL PAPEL DE LA MEMORIA EN LA EXPERIENCIA ( <i>EMPEREIA</i> ).	66
2. EL PAPEL DE LA MEMORIA EN EL CONOCIMIENTO INTELIGIBLE ( <i>THEORIA</i> ).	73
CONCLUSIÓN.	87
BIBLIOGRAFÍA.	93

## INTRODUCCIÓN

No cabe duda de que no ponemos en duda el estatuto ontológico de las cosas, esto es, no ponemos en duda su existencia. Pues al pensar de manera cotidiana o empírica, los objetos existen en la medida en que los percibimos o nombramos. Sin embargo, no basta con aceptar su existencia, sino que es también necesario validarlo respecto a su nivel conceptual.

En este sentido el pensamiento filosófico versa en torno al binomio materia/idea. Donde la materia hace referencia a la realidad. La cual, es objeto de la percepción sensible, y que, no obstante, existe independientemente de la percepción. Aquí es donde el mundo empieza a constituir un problema porque nos asombra, es decir, reconocemos la independencia de las cosas. Pero saberlas en su libertad no constituye, todavía, un conocimiento objetivo de ellas. Aquí es donde emerge nuestro tema.

Si el conocimiento es conocimiento del objeto, y éste posee en sí mismo un cúmulo de cualidades, entonces el principio del conocimiento es la diferenciación de aquellas, esto es, lo que nos aparece como un todo no es un conocimiento válido y verdadero hasta que no es comprendido en cada una de sus partes. Por ello, podemos anticipar, desde ahora, que el recorrido que hace la razón (objeto propio del estudio de la filosofía) a fin de reunir, como resultado, las partes en el todo, debe ser considerado un proceso.

El estudio de este proceso es propiamente el tema de la presente investigación. Partimos de la individualidad, de las percepciones sensibles, para llegar a la universalidad de los conceptos. El proceso es el siguiente:

Por medio de los sentidos percibimos lo individual concreto. Luego, esas percepciones sensibles dejan en la imaginación una imagen o representación particular (*phantasma*) que, posteriormente, es recuperada por la memoria. Después, el entendimiento despoja de sus elementos individuales esa imagen particular y obtiene los rasgos comunes a todos los individuos de la misma especie. El entendimiento formula el concepto universal correspondiente. Por último, el entendimiento inicia su camino de vuelta: mira la imagen para reconocer al particular a partir del cual ha obtenido el conocimiento universal.

De tal modo, realizaremos el análisis del conocimiento como un todo, destacando el papel de la memoria como condición de posibilidad del mismo.

Para Aristóteles el conocimiento en acto es idéntico al objeto conocido; en el caso del conocimiento sensible, el conocimiento es idéntico a la forma sensible, y en el caso



del conocimiento inteligible, el conocimiento es idéntico a la forma inteligible<sup>1</sup>. Ahora bien, para Aristóteles, el conocimiento inteligible se obtiene a partir del conocimiento sensible, de ahí la relevancia (desde el ámbito filosófico) de la memoria en el conocimiento. Si el conocimiento se da precisamente en acto, ¿cuál es el papel que desempeña la memoria en el conocimiento (como identidad con el objeto), según Aristóteles?

Para lograr responder a la pregunta planteada, explicaremos el proceso de la percepción sensible que, a su vez, desembocará en el análisis de la imaginación que conducirá nuestro análisis al desarrollo de la memoria y al recuerdo. Pues lo que intentaremos es responder a las siguientes preguntas: ¿cómo concibe Aristóteles al alma?, ¿qué es la memoria y cuál es su función?, ¿la memoria es una facultad del alma o es una función de algunas de las facultades del alma?, ¿cuál es la diferencia entre facultad y función (o afección)? Si es lo primero, ¿la memoria es meramente una facultad retentiva o bien aparece solamente en tanto que el objeto es actual y efectivamente recordado? ¿Cuáles son las razones por las cuales tienen lugar la memoria y a qué parte del alma corresponde esta afección y la de la imaginación? ¿Qué clase de cosas son objeto de la memoria? ¿A partir de la memoria se puede comprender qué cosa significa un objeto? Es decir, ¿en la memoria reconocemos la naturaleza de las cosas? Si es así, ¿cómo se da el proceso? Ahora bien, si la memoria es una afección de la facultad intelectual, ¿en qué sentido se dice que es una afección?

Lo que motiva a esta investigación es comprender la memoria como función intelectual en el pensamiento de Aristóteles: en el que la memoria tiene no solamente un carácter operativo sino que, también, es una condición de posibilidad para el conocimiento. De tal modo, nos encontramos ante uno de los problemas más importantes abordados por la filosofía, a saber, cómo obtenemos nuestro conocimiento y cómo podemos saber que es válido.

Para Aristóteles el verdadero conocimiento reside en lo permanente (la forma), siempre en estrecha unidad con la materia (lo sensible). Esta estructura ontológica de la sustancia (materia-forma) constituye la única posibilidad para que el conocimiento sea factible: cuando pensamos un objeto, siempre lo pensamos bajo una forma, un concepto (definición) o el universal. Pues por este medio podemos obtener un conocimiento verdadero de la realidad. Sin embargo, no experimentamos (en el sentido de experiencia sensorial) la forma, pero sí podemos pensarla al abstraer de los objetos los caracteres

---

<sup>1</sup> Véase Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 5, 417a, trad. Tomás Calvo Martínez, España, Gredos, 1994.

comunes. Para Aristóteles el proceso del conocimiento (el modo en que conocemos la realidad) es de manera progresiva. Ya que consta de tres etapas: las sensaciones o percepciones (la sensación de la realidad); generalización abstracta y teórica (conceptos y categorías); comprobación y demostración. El conocimiento es el resultado de la relación entre la realidad y la percepción misma que posibilita el conocimiento inteligible.

Para comprender al conocimiento como un proceso y poder responder a las interrogantes planteadas, será necesario profundizar en la teoría aristotélica del alma. Pues es indispensable comprender las funciones del alma y cómo éstas se interrelacionan. Ya que el conocimiento, al ser el resultado de un proceso, no puede prescindir de los distintos momentos que lo configuran. En tal sentido, Aristóteles distingue dichos momentos de acuerdo con las funciones del alma que son la facultad sensible y la facultad inteligible, ambas con sus respectivas afecciones.

Aristóteles nos dirá que cada sentido tiene un objeto que el mismo discierne, y no cae en error respecto del color o sonido que tiene por delante. El alma sensitiva absorbe solo la forma sensible y no la materia como la cera recibe el sello del anillo sin el hierro o el oro. Así, el sentido es afectado por lo coloreado o por lo sonoro o por lo que tiene sabor, pero es indiferente para lo que en cada caso es la sustancia.

Cómo el alma sensitiva siente fue explicado por Aristóteles mediante la potencialidad. Los órganos deben ser capaces de captar muchas formas diferentes, por lo cual deben ser potencialmente capaces de ajustarse a cualquier cualidad. El ojo, por ejemplo, está compuesto de materia que, potencialmente, puede volverse verde cuando capta un cierto tipo de objeto. Los demás sentidos tienen potencialidades similares con respecto a otras cualidades. Además los cinco sentidos pueden combinar su información en un todo unificado, reflejando el objeto singular (o mundo) desde el cual provienen las sensaciones. Las cualidades captadas sensiblemente pueden continuar aun cuando el objeto no sea percibido directamente, y esto lo explica Aristóteles en términos de imaginación y memoria. Mucho de lo que recordamos mantiene sus asociaciones con otras cosas, sugiriendo que la sensación y la memoria tienden a reproducir lo que en realidad existe en el mundo real. De la imaginación y la memoria se da finalmente la facultad más alta del alma: la racional o intelectiva.

En su teoría de la percepción, Aristóteles pone de relieve la indispensable coexistencia de sujeto y objeto y la posibilidad del conocimiento comienza con la percepción, así como funda la posibilidad del conocimiento en la realidad (lo que existe, las cosas

mismas). Esto da lugar a dos formas de conocimiento: el conocimiento sensible, que es el conocimiento de las cosas y objetos aprehendidos por los sentidos; que posibilita, a su vez, el conocimiento de los inteligibles. En otras palabras, Aristóteles investiga la realidad de las cosas o en general del mundo externo, que se compone de objetos físicos los cuales nos son revelados por nuestros sentidos; a través de los cuales el conocimiento de los objetos físicos es llevado al entendimiento. Los sentidos nos dan a conocer de hecho una porción de la realidad (una realidad fragmentada), por ejemplo al ver una mesa, sólo percibimos una parte de la misma y no la mesa completa o cualidades de la misma que cada sentido percibe, y sin embargo, podemos afirmar que es una mesa. El conocimiento siempre implica una dualidad de realidades: de un lado el sujeto que conoce y, de otro, el objeto conocido, que es poseído, en cierta manera, por el sujeto. Es captar las formas sensibles sin la materia.

Hemos dicho que los sentidos aprehenden objetos físicos (la realidad) pero siempre de manera parcial y no total. Nuestro entendimiento va más allá de dicha apariencia fragmentada de la realidad y ensambla de tal manera esa apariencia que emerge, como resultado, un objeto físico total. Pues toda percepción implica un elemento de juicio, es decir, vamos más allá de lo que de hecho percibimos. Por ejemplo, nos percatamos de una mancha de color rojo, un ruido crujiente y una sensación de calor, juzgamos que estas sensaciones juntas indican fuego, y decimos que percibimos un incendio.

Aquí el entendimiento, por medio del sensible común, va más allá de los datos fragmentados con que nos proveen nuestros sentidos y los ensamblamos para formar objetos físicos. Al ir más allá de los datos de los sentidos proporciona el resto de, por ejemplo, la mesa, su recuerdo de la mesa que ha percibido en el pasado.

El núcleo de la percepción total de la mesa, es proporcionado por los datos sensibles (que fragmentan la realidad) y por el entendimiento, que de manera automática reviste el núcleo con los agregados de la memoria y de la asociación. Pues la memoria es la posibilidad de disponer de los conocimientos pasados, es decir, es la posibilidad de recurrir, al necesitarlo, al conocimiento pasado y de hacerlo actual o presente, lo que es, precisamente, el recuerdo.

Si logramos comprender fundamentalmente lo que es el hombre, comprenderemos cómo debe ser nuestra existencia. Lo que nos perfecciona o nos aleja de la misma. Lo que es bueno o malo. Lo que nos hace felices o miserables. La ética aristotélica requiere

una fundamentación antropológica y ésta, a su vez, una fundamentación metafísica. Por ello, desarrollaremos en el capítulo I la noción de alma así como los esquemas conceptuales de entidad-accidente, materia-forma, acto-potencia, que, a su vez, nos permitirán analizar el proceso de la percepción sensible que desembocará en el análisis de la imaginación que conducirá al desarrollo del análisis de la memoria y el recuerdo en el capítulo II. Pues no se olvide que nuestra intención es responder a la pregunta ¿cuál es el papel que desempeña la memoria en el conocimiento como identidad con la cosa? Que será respondida en el capítulo III.

## EL PAPEL DE LA MEMORIA EN EL CONOCIMIENTO, SEGÚN ARISTÓTELES

### I. LA NOCIÓN DE ALMA EN EL TRATADO *ACERCA DEL ALMA*.

#### 1. LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL ALMA.

Resulta, sin duda, necesario establecer en primer lugar a qué género pertenece y qué es el alma —quiero decir si se trata de una realidad individual, de una entidad o si, al contrario, es cualidad, cantidad o incluso cualquiera de las otras categorías que hemos distinguido— y, en segundo lugar, si se encuentra entre los seres en potencia o más bien constituye una cierta entelequia. La diferencia no es, desde luego, desdeñable<sup>1</sup>.

En su tratado *Acerca del alma*, Aristóteles enumera las cuestiones que desarrollará a lo largo de su estudio. La primera problemática con la que se enfrentará es saber a qué género pertenece el alma y qué es el alma: su *naturaleza y propiedades*.

La segunda problemática consistirá en distinguir si el alma es una entelequia (acto) o por el contrario se trata de una potencia; si es la capacidad para vivir que tienen los cuerpos naturales animados y de la que carecen los cuerpos naturales inanimados. Todo cuerpo natural animado se distingue de los inanimados debido a dos caracteres: el movimiento y la sensación<sup>2</sup>. Aristóteles retoma esta caracterización del alma de sus predecesores.

En su investigación en torno a la naturaleza del alma nos da una primera definición: “el alma es, en efecto, como el principio de los animales”<sup>3</sup>. De tal modo, Aristóteles no pone en cuestión la existencia misma del alma. Lo que intenta es responder a las preguntas ¿qué es el alma? y ¿cuáles son sus propiedades?

<sup>1</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 1, 402a 25-402b 1, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978, p. 132. Esta será la traducción que utilizaré a lo largo de mi investigación.

<sup>2</sup> Aristóteles explicará tanto el movimiento como la sensación a partir de su teoría de la percepción en cuanto a su esquema conceptual de acto-potencia. Véase *Acerca del alma*, I, 2, 403b 25.

<sup>3</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 1, 402a 5. En tanto principio de los animales, el alma es naturaleza, pues es el principio de vida y movimiento de todas las cosas existentes, claro está, animadas.

Por nuestra parte intentamos contemplar y conocer su naturaleza y su sentido, así como cuantas (sic) propiedades la acompañan: de éstas las hay que parecen ser afecciones exclusivas del alma, mientras que otras parecen afectar además, y en virtud de ella, a los animales como tales<sup>4</sup>.

Aristóteles tratará de resolver los problemas empleando el método aporético e histórico crítico, esto es, plantea problemas en forma de preguntas partiendo de las opiniones (doctrinas) de pensadores anteriores a él<sup>5</sup>; opiniones que tomará como hipótesis.

Puesto que estamos estudiando el alma es necesario que —al tiempo que recorramos las dificultades cuya solución habrá de encontrarse a medida que avancemos— recojamos las opiniones de cuantos predecesores afirmaron algo acerca de ella: de este modo nos será posible retener lo que dijeron acertadamente así como tomar precauciones respecto de aquello que puedan haber dicho sin acierto<sup>6</sup>.

### 1.1. NATURALEZA Y PROPIEDADES DEL ALMA.

Aristóteles al preguntarse por la naturaleza del alma, lo que en realidad pregunta es, ¿qué tipo de realidad es el alma? Lo que intenta es dar una caracterización o definición de “alma” y, para tal motivo, llevará a cabo una investigación de las funciones o actividades vitales de los seres animados.

El planteamiento de la pregunta arriba dicha, lo llevará a otras dos cuestiones. Primera, saber si el alma es una *entidad* (sustancia), es decir, si es un algo existente provisto de un modo de ser específicamente definible, o bien constituye una realidad meramente accidental; segunda, saber si es *acto*, *entelequia*<sup>7</sup> o, por el contrario, se trata de una potencia o capacidad para vivir que poseen los cuerpos naturales animados y de lo cual carecen los seres inanimados.

<sup>4</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 1, 402a 6, p. 131.

<sup>5</sup> Ingemar Düring en su texto *Aristóteles*, divide el tratado *Acerca del alma* en cinco partes y nos dice que en I, 2-5, Aristóteles lleva a cabo una doxografía (estudio de las opiniones), así como una crítica a sus predecesores con relación al estudio del alma.

<sup>6</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 2, 403b 20-25.

<sup>7</sup> Aristóteles emplea el término entelequia para indicar el acto final, o sea, la cumplida realización de la potencia. En *Metafísica*, IX, 8, nos dice que “La actuación [la obra o ejercicio inmanente] es, en efecto, el fin, y el acto [entelequia, como plena realización o actualización] es la actuación, y por ello la palabra ‘acto’ se relaciona con ‘actuación’, y tiende a la plena realización” (1050a 23) En este sentido, Aristóteles define el alma como una entelequia de un cuerpo orgánico. Véase, *Metafísica*, IX, 3, 1947a 30, donde trata acerca del término “acto”.

En tanto que el alma es una entidad (*ousía*), es de suma importancia, para poder responder a la pregunta ¿qué tipo de realidad es el alma?, comprender la noción de *ousía* en Aristóteles.

El vocablo *ousía*, que normalmente suele ser traducido por entidad o sustancia, comprende en la obra de Aristóteles una variedad de nociones cuya sistematización coherente no deja de ser un tanto cuanto difícil. Por tal motivo, abordaremos el problema desde lo dicho por Aristóteles en su tratado *Acerca del alma*, recurriendo a otros textos aristotélicos que nos permitan complementar dicha noción.

Con las siguientes palabras Aristóteles lleva a cabo la discusión en torno a la naturaleza del alma en su tratado *Acerca del alma*: Cuatro son los tipos de realidad o aspectos de lo real a que cabe denominar entidad

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<sup>8</sup>.

Y en la *Metafísica*, Aristóteles establece la primacía de la *ousía* en el ámbito de lo que es, de lo real; señalando cómo, subsiguientemente, la interrogación acerca de “lo que es” viene a reducirse a la pregunta ¿qué es la entidad?<sup>9</sup> De tal modo, Aristóteles realizará la investigación de la entidad o sustancia, centrado primordialmente en el estudio de la entidad sensible<sup>10</sup>.

Aristóteles comienza distinguiendo cuatro distintos significados (usos y aplicaciones) de la palabra entidad en el lenguaje filosófico. “La entidad se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro: en efecto, *la entidad de cada cosa parece ser la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar el sujeto*”<sup>11</sup>.

La sustancia constituye la estructura necesaria del ser, en otras palabras, *lo que es necesariamente aquello que es* (la esencia necesaria) y *lo que existe necesariamente*.

<sup>8</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 1, 412a 6-9. Las cursivas son mías.

<sup>9</sup> Véase *Metafísica*, VII, 1, 1028b 2-4, trad. Tomás Calvo Martínez, España, Madrid, 2000, p. 269. Esta será la traducción que utilizaré lo largo de mi investigación.

<sup>10</sup> La investigación llevada a cabo por Aristóteles recae acerca de la forma y tomará como punto de partida las entidades sensibles: “Hay acuerdo general en que ciertas realidades sensibles son entidades. Comencemos, pues, la investigación por éstas. Es, desde luego, provechoso avanzar hacia lo más cognoscible, ya que el aprendizaje se lleva a cabo, para todos, procediendo así: a través de las cosas menos cognoscibles por naturaleza hacia las cosas que son cognoscibles en mayor grado”. *Metafísica*, VII, 3, 1028 b 35- 1029a 4.

<sup>11</sup> *Ibid.*, VII, 3, 1028b 32-35.

La esencia se expresa en la definición y es objeto propio del conocimiento científico, de la ciencia. Con esta primera determinación se relaciona la segunda (lo que existe necesariamente). Cada entidad individual se identifica con su propia esencia.

Aristóteles argumenta que toda cosa es lo que es en virtud de la esencia necesaria y que, consiguientemente, todo lo que hay de real o cognoscible en las cosas constituyen parte de la esencia necesaria. Y, además, existe necesariamente. Por ello, la sustancia constituye la estructura necesaria del ser en su concatenación causal<sup>12</sup>, ya que todas las especies de cosas son determinaciones o modos de ser de la sustancia.

En cuanto a que la sustancia constituye la estructura necesaria del ser en su concatenación causal se establece una relación racional, por la cual la causa es la razón de su efecto que, consecuentemente, es deducible de ella: describe la *acción* de la causa como la de una *fuerza* que produce o genera necesariamente el efecto. Conocimiento y ciencia, nos dice Aristóteles, consisten en darse cuenta de las causas. Si interrogar por la causa significa requerir el por qué de una cosa, tal por qué puede ser diferente y, por lo tanto, existen cuatro tipos de causas: causa material, causa formal o *esencia*, causa eficiente o *agente* y causa final o aquello *para lo cual*. En un primer sentido es causa todo aquello de que está hecho una cosa y que permanece en la cosa, p. e., la plata es causa de la copa. En un segundo sentido, es la forma (o el modelo), esto es, la esencia necesaria o sustancia de una cosa. En este sentido es causa del hombre la naturaleza racional que lo define. En un tercer sentido, es causa lo que da comienzo al cambio, p. e., el autor de una decisión es la causa de ella, el padre del hijo y, en general, lo que produce el cambio es causa de éste. En un cuarto sentido, la causa es el fin, p. e., la salud es la causa para la persona que pasea.

(...) se llama “causa” a aquello a partir de lo cual se genera algo existente, como por ejemplo el bronce {es causa} de la estatua, la plata de la copa, y a los géneros de éstos {= del bronce y de la plata}. En otro sentido se llama “causa” a la forma y al paradigma, esto es, a la definición de la esencia y a sus géneros (...) y a las partes de la definición. Luego, {se llama causa a aquello} de dónde viene el primer comienzo del cambio o del reposo: el consejero es causa de algo, el padre del niño, y en general, lo producente de lo producido, y lo cambiante de lo cambiado. Luego {se llama “causa” a lo que es} como el fin, esto es, el propósito, como por ejemplo {el propósito} del paseo es la salud; ¿por qué pasea alguien? Afirmamos: “para estar sano”, y hablando así creemos haber indicado la causa. {Causa es} también todo aquello que se genera —una vez que algo fue puesto en movimiento por otra cosa— entre la causa y el fin; por ejemplo, para la salud el adelgazamiento, la purificación, las medicinas y los

<sup>12</sup> Véase *Física*, II, 3, 194b 16; *Metafísica*, V, 2 1013a-b Textos donde Aristóteles da su clasificación de las cuatro causas.



instrumentos quirúrgicos, pues todas esas cosas se dan en vista del fin, y sólo difieren entre sí por ser unas, actividades, otras instrumentos<sup>13</sup>.

Sin embargo, las cuatro causas no están en el mismo plano; existe una causa primera y fundamental, un por qué privilegiado que es el dado por la esencia racional de la cosa, de la sustancia. La sustancia es la esencia necesaria, eternamente actual, principio de realidad y también del cambio (del devenir) en cuanto éste es el paso de la potencia al acto. La necesidad causal depende de la sustancia.

Puesto que “casa” es de tal índole, tales {=ciertas} cosas deben producirse y estar presentes por necesidad, y puesto que la salud es ésta, ciertas cosas deben producirse por necesidad y estar presentes –así también: si “hombre” es tal, ciertas cosas {deben producirse necesariamente}; pero si {se dan} estas {cosas}, entonces también éstas {otras}.<sup>14</sup>

En otros términos, la necesidad por la cual obra una cosa cualquiera es la necesidad misma por la cual una sustancia (p. e., el hombre como animal racional) es lo que es. La necesidad causal es, por lo tanto, la de ser sustancia, la necesidad por la cual lo que es no puede ser diferente a como es. A esta necesidad escapa solamente la causalidad o accidente (el azar).

La doctrina aristotélica demuestra la estrecha relación entre la noción de causa y la de sustancia. La causa es el principio de inteligibilidad, porque comprender la causa significa comprender la articulación interna de una sustancia, y esta es la razón por la que una sustancia cualquiera, p. e., el hombre o la piedra, es lo que es y no puede ser u obrar en forma diferente. Si el hombre es “animal racional” lo que él es o hace depende de su sustancia así definida, que obra como fuerza irresistible de su ser y de su obrar.

Referente a la sustancia como universal y como especie está excluida por la crítica a Platón y que Aristóteles denomina como sustancia segunda con respecto a la sustancia primera que es, por decirlo así, la más propia.

Substancia, lo que así se llama de manera más propia, primera y preferente, es aquello que ni es dicho de un sujeto ni está en un sujeto, como, por ejemplo, el hombre individual o el caballo individual. Se llaman substancias segundas las especies a las que pertenecen las llamadas primariamente substancias, tanto esas especies como sus géneros; por ejemplo, el hombre individual pertenece a

<sup>13</sup> Aristóteles, *Física*, II, 3, 194b 16- 195a 1. Esta será la traducción que utilizaré a lo largo de mi investigación; cf. *Metafísica*, V, 2, en donde aborda la identidad entre la causa-fin como lo inmanente.

<sup>14</sup> Aristóteles, *Física*, II, 9, 200b 1.

la especie hombre; así estas substancias, como, por ejemplo, hombre y animal, se llaman substancias segundas<sup>15</sup>.

Analicemos la sustancia como esencia necesaria y como sujeto. En cuanto a la sustancia como sujeto, Aristóteles nos dice que la “(...) entidad parece ser, en grado sumo, el sujeto primero”<sup>16</sup>. La sustancia es, luego, el sujeto primero, o bien, último: es el sujeto o referente último del discurso acerca de la realidad y, análogamente, sujeto o sustrato real de cuantas determinaciones le atribuimos a manera de predicados. Ahora bien, la sustancia como sujeto puede ser la materia, la forma, o el compuesto de ambas.

Referente a la materia que es indeterminada, nos dice Aristóteles que no puede ser sujeto de discurso esencial, esto es, escapa a toda posibilidad de discurso definitorio. Ya que es imposible responder la pregunta ¿qué es la materia? Y esto es así debido a que es una pregunta que nos remite a la materia más allá de sus determinaciones.

La indagación del sujeto último caracterizable como entidad no debe hacerse, sin embargo, mediante un proceso de separación o remoción de determinaciones, ya que similar manera de proceder nos conduciría, en último término, a algo indeterminado, a un sustrato material privado de cualquier determinación real: algo de suyo o por sí mismo incognoscible a lo cual no cabría ya atribuir, como propio, predicado alguno, pues estamos hablando de la *materia última* y ésta implica indeterminación. Pero tampoco es sólo la forma, debido a que también la materia pertenece a la estructura esencial de los entes. Tampoco es –sin más– el sínodo de materia-forma, ya que es posterior a la materia y a la forma, y únicamente es comprensible de suyo por los sentidos, y accidentalmente por el intelecto. Pero, entonces, ¿en qué sentido se toma la *ousía*?

La respuesta debe, sin duda, sintetizarse y trascender estos elementos que hemos enumerado. Esto se logrará si consideramos la *ousía* como *causa* y así volvemos a religar los aspectos de nuestra ciencia (...). Por abstracción, sobre todo de la materia, llegamos a un principio que causa la persistencia y la unidad del ser. Esta causa, además de ser un elemento, es un principio: la forma esencial, distinta de la causa material. Es la razón formal, a la que puede llamársele de alguna manera, (...), “elemento formal”, porque no se reduce a la quiddidad cognoscible; (...)”<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Aristóteles, *Categorías*, 5, 2a 11-19, trad. Luis M. Valadés Villanueva, Madrid, Técnos, 1999. Esta será la traducción que utilizaré en mi investigación.

<sup>16</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 3 1029a 12.

<sup>17</sup> Beuchot, Mauricio, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1985.

Aristóteles afirma que las determinaciones, en la materia última, son a modo de determinaciones (predicados) accidentales puesto que por sí misma, a la materia no le pertenece ninguno de ellos.

Y llamo materia a la que, por sí misma, no cabe decir que es algo determinado, ni que es de cierta cantidad, ni ninguna otra de las determinaciones por las que se delimita lo que es. Se trata de algo de lo cual se predica cada una de éstas y cuyo ser es otro que el de cada una de las cosas que se predicán (las demás, en efecto, *se predicán de la entidad y ésta, a su vez, de la materia*), de modo que el <sujeito> último no es, por sí mismo, ni algo determinado ni cierta cantidad ni ninguna otra cosa.<sup>18</sup>

En la *Física* dirá Aristóteles, con relación a la materia última, que

La cosa natural subyacente llega a ser cognoscible por una analogía: tal como se comporta el bronce en relación a la estatua, la madera en relación a la cama; [la materia y] lo amorfo en relación a alguna cosa que tiene forma *antes* de recibirla, así se comporta esta cosa natural subyacente en relación a la substancia (...)<sup>19</sup>.

Inclusive podemos decir que conocemos la existencia de la materia última a partir del cambio sustancial o entitativo (el cambio como generación y corrupción). No obstante, su naturaleza nos es, de suyo, desconocida debido a su indeterminación, pues simplemente cabe acerca de ella un cierto “conocimiento por analogía”.

La entidad es, concluyentemente, sujeto, pero no cualquier sujeto es entidad: ha de tratarse de un sujeto, en primer lugar, separado (dotado de subsistencia) y, en segundo lugar, que sea *un esto* algo esencialmente determinado. Tal es precisamente en el caso de los individuos -un hombre, un caballo- pertenecientes a las distintas especies naturales.

Con la pregunta ¿qué es esto? Se está inquiriendo por un tipo determinado de materia, p. e., ¿qué es la materia en el caso del hombre? De tal modo, ocurre que se establecen los rasgos fundamentales de la entidad: el ser algo individualizado, es decir, un esto “(...) el ser *capaz de existencia separada* y el ser *algo determinado* parecen pertenecer en grado sumo a la entidad; por lo cual la forma específica y el compuesto de ambas habría que considerarlos entidad en mayor grado que la materia”<sup>20</sup>.

Con la pregunta ¿qué es esto? Se origina la teoría aristotélica de la entidad. Ya que es un referirse a la entidad primera, individual. Y, en este sentido, el sujeto y referente

<sup>18</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 3, 1029a 11-29. Las cursivas son mías.

<sup>19</sup> Aristóteles, *Física*, I, 7, 191a 7-11, trad. Ute Schmidt, México, UNAM, 2001. Esta será la traducción que utilizaré a lo largo de mi investigación.

<sup>20</sup> *Idem*. Las cursivas son de la traductora.

último es algo determinado y como la materia es indeterminada, en tal caso, vale preguntarnos, ¿qué es lo que posibilita que la materia salga de su indeterminación? Aristóteles señalará que, evidentemente, la respuesta será que la forma. Siendo así que el paso siguiente será afirmar que, *la entidad individual sensible es, efectivamente, el compuesto hilemórfico: la materia determinada por la forma*<sup>21</sup>. La estructura hilemórfica de las entidades naturales posibilita, a su vez, los tres usos del término *ousía* de una cosa: materia, forma y el compuesto de ambas. La metafísica ha de ocuparse de lo que es, en tanto que algo que es, y por tanto de las causas de la entidad. Con que “(...) en todos los casos la ciencia se ocupa fundamentalmente de lo primero (...) Por tanto, si esto es la entidad, el filósofo deberá de hallarse en posesión de los principios y las causas de los entidades”<sup>22</sup>.

Regresemos a la pregunta primaria y originaria, ¿qué es esto? La respuesta como hemos dicho, es acerca de la entidad primera, individual, p. e., “un hombre”. Sin embargo, la indagación acerca de la entidad no puede quedar aquí, debemos ir más allá y preguntar ¿y qué es un hombre? La respuesta a esta pregunta recae sobre la esencia; debido a que la esencia es el contenido de la definición<sup>23</sup>.

La respuesta a ¿qué es el hombre? se expresa y manifiesta en la definición de hombre. Pues ésta, la definición de hombre, es la declaración de la esencia necesaria o sustancial. Ahora bien, la *forma*, que es para Aristóteles la entidad por excelencia, es la esencia de cada cosa, aquello que cada cosa es por sí, aquello a que cada cosa la constituye en su ser. Aristóteles explica a la entidad como forma-esencia, esto es, la forma en tanto que esencia, es la actividad o actividades que ejerce una cosa de suyo y a través de las cuales se realiza su ser. La definición constituye un enunciado complejo: el hombre es ‘un animal racional’, lo cual quiere decir que, en tanto que viviente, es aquél ser que nace, se alimenta, crece, se reproduce, envejece y muere; como animal siente, desea y se desplaza; y, en fin, imagina, recuerda, piensa, razona, habla, entiende, es racional.

---

<sup>21</sup> Materia y forma son dos de las cuatro causas. Véase *supra* p.4, donde menciono de manera muy concisa en qué consiste cada una de las cuatro causas. Acerca de las cuatro causas véase *Metafísica*, I, 3, 983a 24-32; *Física*, II, 3, 194b 23 ss., 7, 198a 14 ss.

<sup>22</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2 1003b 16-19, pp. 152-153.

<sup>23</sup> En *Metafísica*, VII, 5, Aristóteles lleva a cabo la dilucidación acerca de que hay esencia. Y en los *Tópicos* I, 9, 103b 27 nos dice que es posible una disertación esencial con relación a las realidades comprendidas en las categorías: es posible decir no solamente qué es una entidad, sino de igual modo qué es un color, etc.: lo cual indica que, hay esencia no solamente de entidades, sino también de los accidentes.

En *Acerca del alma*, nos dice Aristóteles que existen diferentes maneras de dar con la definición. Desde la perspectiva metafísica, la definición no ha de incluir las partes materiales del compuesto, en otras palabras, la definición que expresa sus miembros, tejidos y órganos, sino tan sólo las partes de la *forma específica*. “Pues la definición es de lo universal y de la forma”<sup>24</sup>, las partes de aquello que Aristóteles denomina *eidos*.

Así, p. e., ser hombre, consiguientemente, consiste en estar actuando como tal, es decir, ejecutar el conjunto de actividades que lo define: ser un viviente-animal-racional (correspondientes a las facultades nutritiva, sensible e inteligible<sup>25</sup>).

De tal modo, que *la forma específica* es el conjunto de las funciones propias de una entidad natural. El conjunto de tales funciones constituye la esencia de la entidad natural y por consecuente constituye también el contenido de su definición, de acuerdo con el modelo de definición de hombre que anteriormente se ha dado.

En cuanto a las cosas singulares, Sócrates es ya compuesto de la materia última, y lo mismo ocurre con las demás.

Un parte puede, pues, serlo la forma (y llamo forma a la esencia), o bien del compuesto de la forma y de la materia misma. *Pero las partes del enunciado son solamente las de la forma y, a su vez, el enunciado es de lo universal: en efecto, lo mismo son el círculo y aquello en que consiste ser-círculo, el alma y aquello en que consiste ser-alma*. Pero del compuesto, por ejemplo, de este círculo o de cualquier círculo particular, sea sensible o inteligible —llamo círculos inteligibles a los matemáticos, por ejemplo, y sensibles a los de bronce o madera—, de éstos no hay definición, sino que se captan mediante el pensamiento [refiere al pensamiento “intuitivo”: conocimiento mediante un acto simple de pensamiento] o la percepción sensible, y cuando se alejan de la realización plena <de tal conocimiento>, no está claro si existen o no existen<sup>26</sup>.

La forma es, pues, acto o actividad. Acto o actividad que no posee un fin distinto a sí misma, sino que ella misma es el fin<sup>27</sup>. Explicemos esto último. Al identificar la *forma* con la *causa final o fin* en el ámbito de los seres naturales se señala el sentido de la teleología aristotélica: una teleología inmanente de acuerdo con la cual el fin de la Naturaleza es la actualidad de las formas y éstas no tienen fin alguno fuera ni más allá de sí mismas. La forma específica no posee otro fin que su propia actualización, su propia realización plena.

<sup>24</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 11, 1036a 27.

<sup>25</sup> Véase Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 4, donde comienza su análisis acerca de las facultades del alma, empezando por la facultad nutritiva

<sup>26</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 10, 1035b 30-1036a 7. Las cursivas son mías.

<sup>27</sup> Véase supra nota 7 de la presente investigación, referente al término ‘acto’. Así como *Metafísica*, IX, 8, 1050a 21-22.

Es evidente que el alma es también causa en cuanto fin. La Naturaleza —al igual que el intelecto— obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección. Pues bien, éste no es otro que el alma en el caso de los animales de acuerdo con el modo de obrar de la Naturaleza<sup>28</sup>.

Lo hasta aquí desarrollado nos conduce a una tercera pregunta, ¿y por qué esto es un hombre? La respuesta se conduce de manera directa a la materia. Pues al preguntar por qué esto es un hombre corresponde a indagar por qué estos elementos materiales están organizados de modo tal que conforman un hombre, es decir que la pregunta se dirige al conjunto de funciones (forma específica) para los cuales sirve tal organización material. “(...) luego lo que se pregunta es la causa por la cual la materia es algo determinado y esta causa es la forma específica (*eidōs*) que, a su vez, es la entidad (*ousía*)”<sup>29</sup>. Ahora bien, la forma específica que corresponde a una entidad natural aparece como *causa* de la entidad natural misma; la causalidad de la forma específica es inmanente<sup>30</sup>. “En otro sentido [se denomina *ousía* a] *lo que es causa inmanente del ser de cuantas cosas no se predicán de un sujeto*: así, el alma para los animales”<sup>31</sup>.

En tanto que causa inmanente Aristóteles denomina entidad (*ousía*) a la forma específica (no obstante, la forma específica no es únicamente la esencia y la causa inmanente de la entidad natural, sino también su causa final o fin). Lo que se quiere decir es que la forma específica es igual a la finalidad inmanente: como *telos*, como entelequia, acto o actividad que es fin en sí misma.

La pregunta ¿por qué estos elementos son un hombre?, sólo es posible contestarla plenamente en el momento en que dichos elementos son apreciados desde el punto de vista de la función a que están destinados y sirven: la actividad específica del ser humano que constituye su finalidad, su razón de ser.

¿Por qué estos elementos, por ejemplo, ladrillos y piedras, son una casa?

<sup>28</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 4, 415b 15. Véase sobre todo 415b7-416a 9 y *Física*, II, 7, 198a 22-27 en donde aborda la identificación de forma y fin.

<sup>29</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 17, 1041b 6-9.

<sup>30</sup> La causalidad inmanente de la forma específica es un conjunto de elementos materiales que constituyen una entidad determinada en tanto que son aptos para llevar a cabo y, ciertamente, llevan a cabo las funciones pertinentes; ahora, en el caso de los seres vivientes, la forma específica es causa generadora de los elementos materiales y, a la vez, de su estructuración; las funciones vitales mismas, alimentación y desarrollo, son las que van produciendo los distintos órganos a partir de la semilla o el embrión. La función produce la estructura: las actividades mismas crean los distintos órganos.

<sup>31</sup> Aristóteles, *Metafísica*, V, 8, 1017b 14-16. Las cursivas son del traductor.

Es, desde luego, evidente que se pregunta la causa y ésta, hablando lógicamente [es decir, desde el punto de vista de la definición<sup>32</sup>], es la esencia. En algunos casos es el *para-qué* [el fin]<sup>33</sup>.

Hemos recorrido, a partir de las tres preguntas planteadas, digamos que tres niveles distintos que nos han permitido explicar qué entiende Aristóteles por *ousía*; y podemos decir que el tercero de estos niveles refiere o remite a la esencia en tanto que finalidad.

Una vez que hemos realizado un recorrido que nos ha permitido analizar la teoría aristotélica de la entidad, abordemos las dos cuestiones que Aristóteles considera fundamentales acerca del alma: Primera, saber si el alma es una *entidad* (sustancia), es decir, si es un algo existente provisto de un modo de ser específicamente definible, o bien constituye una realidad meramente accidental; segunda, saber si es *acto*, *entelequia* o, por el contrario, se trata de una potencia o capacidad para vivir que poseen los cuerpos naturales animados y de lo cual carecen los seres inanimados.

La respuesta que sea vertida a ambas preguntas será siguiendo cuanto hemos expuesto anteriormente. Ya que Aristóteles establece y asevera en repetidas ocasiones que el alma es esencia, forma específica y entidad del viviente: “Queda expuesto, por tanto, de manera general qué es el alma, a saber, la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo”<sup>34</sup>.

También *Metafísica*, Aristóteles expresa que

(...) el alma de los animales (ella es, en efecto, entidad de lo animado) es la entidad según el enunciado [es entidad en cuanto definición], es decir, la forma específica y la esencia de tal tipo de cuerpo (ciertamente, si se trata de definir adecuadamente cada una de las partes <del animal>, no se definirá sin hacer referencia a su operación que, a su vez, no puede darse sin sensación)<sup>35</sup>.

Y más adelante afirma que “(...) hay definición (...) respecto de la entidad primera, por ejemplo, la del hombre es el enunciado del alma. Y es que la entidad es la forma inmanente de la cual, juntamente con la materia, resulta la que llamamos entidad compuesta, (...)”<sup>36</sup>. Pero desarrollemos sin más preámbulo el tema.

<sup>32</sup> Remite a la esencia en tanto que contenida en la definición.

<sup>33</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 17, 1041a 26-28. las cursivas son del traductor.

<sup>34</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 1, 412b 9.

<sup>35</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 10, 1035b 14-16.

<sup>36</sup> *Ibid*, VII, 11, 1037a 28-29.

Para Aristóteles el hombre es una sustancia<sup>37</sup> compuesta; es un cuerpo natural dotado de vida: de alma<sup>38</sup>; capaz de provocar el cambio y el desarrollo hasta un fin, que tiene una tendencia intrínseca a cambiar.

A partir de su teoría de la materia y la forma (*hilemorfismo*)<sup>39</sup>, Aristóteles expresa su concepción de hombre: el hombre no es una unión accidental entre cuerpo y alma, como lo concebía Platón en el *Menón* y el *Fedón*, sino una unidad sustancial (sustancia como sujeto). Unidad constituida por la forma (alma) y la materia (cuerpo). Concepción en la cual el cuerpo ya no es un estorbo, cárcel del alma, sino la parte constitutiva del hombre, no le adjudica la torpeza del conocimiento sensible<sup>40</sup>, sino todo lo contrario, el conocimiento se inicia a partir de los sentidos. Para Platón, el cuerpo, por su naturaleza, contamina al alma; mientras contenga al alma no conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Pues "Afirmamos desear lo que es verdad"<sup>41</sup>. Y el cuerpo, afirmará Platón,

Nos perturba de tal modo que por él no somos capaces de contemplar la verdad (...). Si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma. Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría<sup>42</sup>

Para Aristóteles, el estar privado de sentidos implica no poder adquirir conocimientos; y este es uno de los puntos desde el cual reinterpretará el dualismo tradicional cuerpo/alma a través de sus esquemas conceptuales *entidad-accidente*, *materia-forma*, *acto-potencia*, que le permiten dar con su teoría del alma.

Por entidad<sup>43</sup> se entenderá, como ya se ha dicho anteriormente, la esencia de un objeto existente, provisto de un modo de ser específicamente definible, mientras que por

---

<sup>37</sup> La filosofía aristotélica es una filosofía del ser y la *Metafísica* es una reflexión referente al ser. Por ende, todo aquello que ostente entidad vale para ser objeto de su conocimiento. Es necesario aclarar que, Aristóteles, habla de cuatro tipos de sustancias o entidad: la sustancia como el universal, como el género, excluidas por la crítica a Platón y a las que Aristóteles denomina como sustancia segunda con respecto a la sustancia primera (Véase *Categorías*, 5, 2a 13), la sustancia como esencia necesaria (véase supra) y la sustancia como sujeto: puede ser la forma, la materia o su compuesto (Cf. *Metafísica*, VII, 3, 1028b 27-1030b 10).

<sup>38</sup> El alma es la causa y el principio del cuerpo vivo en tres sentidos: a) como fuente de movimiento (principio primero del cambio); b) como la causa formal (es lo que informa un ser y hace que sea lo que es); c) como causa final (es el fin, el para qué de los entes o seres).

<sup>39</sup> En esta teoría de Aristóteles, la forma no puede existir jamás independientemente de la materia.

<sup>40</sup> Como lo hace Platón en el *Fedón*, 67a.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 66b.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 66d.

<sup>43</sup> En el sentido de esencia necesaria o sustancia, expresa lo que la cosa no puede dejar de ser y es el porqué de la cosa misma. Entidad es sujeto-determinado esencialmente. Véase Aristóteles, *Metafísica*, VII.



accidente lo que no existe en sí mismo sino en otro; a este otro se le llama esencia necesaria o sustancia. En su ser, lo accidental puede ser o no ser; pero en ningún caso su esencia deja de ser lo que es. Por ejemplo, cuando se señala que el hombre es un animal racional se está expresando que el hombre es hombre porque es racional, accidente es la raza, el color de piel, la estatura, etcétera. La esencia necesaria es lo que el objeto no puede dejar de ser en cualquier circunstancia. Forma es acto y plenitud, es la que íntimamente causa el ser<sup>44</sup>, al comunicarse con la materia, la cual tiene carácter potencial —potencia pasiva, no activa— capacidad receptiva. Acto, *energeia*, es desarrollar la actividad propia, es la realización de la capacidad potencial y, por tanto, su perfección.

Es el ser según el acto y la potencia (uno de los cuatro modos en que se dice el ser<sup>45</sup>). Esto es, ‘ser’ y ‘lo que es’ significa bien lo que es en *potencia*, bien lo que es *ya plenamente realizado*, en acto<sup>46</sup>.

La palabra “acto”, vinculada a la realización plena, se ha extendido también a otras cosas, fundamentalmente a partir de los movimientos. En efecto, parece que el acto es, fundamentalmente el movimiento. Por eso la gente no atribuye el movimiento a las cosas que no son, aunque sí que les atribuye otros predicados; por ejemplo, de las cosas que no son se dirá que son pensables y deseables, pero que no se mueven, y ello porque sin ser en acto, serían en acto. Desde luego, de las cosas que no son, algunas son en potencia: *no son*, sin embargo, *puesto que no están plenamente realizadas*<sup>47</sup>.

Potencia y acto, es decir, ser algo potencialmente y serlo actualmente (de modo efectivo), son estudiados en el libro IX de la *Metafísica*. Ahora bien, estas nociones fueron empleadas originalmente por Aristóteles en el ámbito de la *Física*, para explicar tanto la posibilidad como la naturaleza del movimiento, el cual es conceptualizado como *la actualización de lo que está en potencia en cuanto tal*. Sin embargo, como el mismo Aristóteles afirma, el alcance de dichas nociones desborda el ámbito del movimiento: “(...) la potencia y el acto van más allá de las significaciones relacionadas exclusivamente con el movimiento”<sup>48</sup>. Potencia y acto alcanzan también la estructura de la realidad, de la sustancia o entidad (*ousía*) compuesta de materia (potencia) y forma (acto, realización plena). Este doble ámbito de aplicación soporta el carácter analógico de tales nociones.

<sup>44</sup> Véase Aristóteles, *Metafísica*, VII, 7, 1041a 34.

<sup>45</sup> En *Metafísica*, VII, 1, Aristóteles afirma que la expresión ‘algo que es’ se dice en cuatro sentidos: el ser por accidente, el ser según las categorías, el ser como verdadero y el no ente como falso y el ser según la potencia y el acto.

<sup>46</sup> *Dynamis* = “potencia”; *energeia* = “acto”; *entelequia* = “realización plena”. Energeía y entelequia están vinculados debido a que Aristóteles las utiliza como sinónimos.

<sup>47</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IX, 13, 1047a 30-1047b 1.

<sup>48</sup> *Ibid.*, IX, 1, 1046a 1.

No todas las cosas se dice que están en acto del mismo modo, sino de modo análogo (...). En efecto, unas son en acto como el movimiento en relación con la potencia, otras cosas lo son, a su vez, como la entidad en relación con cierto tipo de materia<sup>49</sup>.

Por lo demás, y en este hilo conductor<sup>50</sup>, Aristóteles introduce una interesante distinción entre dos tipos de actividad a las que propone denominar, respectiva y simplemente, “movimientos” (*kinéseis*) y “actos” (*energíai*). Los movimientos se caracterizan por poseer un fin distinto a ellos mismos: así, no se edifica por edificar, sino para hacer una casa; y por tanto, cesan una vez que se alcanza el fin al cual están ordenados (el acto de edificar finaliza una vez que la casa ha quedado edificada). Por el contrario, aquellas acciones a las que aquí propone Aristóteles denominar “actos” no están ordenadas a un fin distinto a ellas mismas, ellas son propiamente el fin y, por tanto, no tienen de suyo, por qué cesar. Los movimientos son acciones inacabadas, incompletas; los actos son completos, cabales: “(...) en efecto, no se va a un sitio cuando ya se ha ido a él, ni se edifica cuando ya se ha edificado (...). Por el contrario, uno ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado. A esto lo llamo acto y al otro, movimiento<sup>51</sup>.”

Potencia, *dynamis*, es la *capacidad* de realidad y existencia. Son estados ontológicos distinguibles por el movimiento. Como se podrá recordar, Parménides negaba el movimiento, oponía el ser y el no ser, rechazando el segundo dado que era imposible pensarlo, ya que cuando lo hacemos éste ya es.

Aristóteles no cae en esta oposición, ya que entre el ser y el no ser admite un tercer momento: *el ser en potencia*. En otras palabras, admite el ser que todavía no es pero que llegará a ser. El movimiento, para Aristóteles, sería la actualización de diversas potencias, el pasar de la potencia al acto de seres que se están realizando en modo continuo. El movimiento no es el paso del ser al no ser, como pensaba Parménides<sup>52</sup>, sino pasar de un modo de ser a otro modo de ser.

La refutación radica por un lado en que {su premisa} es falsa; por otro, en que {su premisa} no es concluyente; la falsedad de su premisa consiste en que admite que “ser se dice unívocamente cuando se dice en muchas acepciones. Y concluye falsamente: si se tomaran sólo las cosas blancas, significando “blanco” una sola cosa, no por ello habría menos cosas blancas y tampoco

<sup>49</sup> *Ibid.*, IX, 6, 1048b 6-9.

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.*, IX, 6, 1048b 11-15.

<sup>51</sup> *Ibid.*, IX, 6, 1048b 30-35, p. 365.

<sup>52</sup> Pues piensa que no podía haber nada que fuera comienzo y cesación. En la esfera inteligible que concibió, todo es presente al mismo tiempo.

serían una sola, pues ni por continuidad, ni por definición lo blanco sería uno. En efecto, será diferente “ser blanco” y “ser una cosa blanca dada”. Y junto {al objeto} blanco no hay nada separado; “blanco” y “cosa en la que lo blanco es inherente” son diferentes, no porque “blanco” sea separado, sino por su modo de ser. Pero esto, Parménides aún no lo veía<sup>53</sup>

Aristóteles acepta, junto con Parménides, que el ser es siempre permanente, no obstante lo que cambia es el modo de ser.

Necesariamente aceptó no sólo que “ser” significa una sola cosa con respecto a la cual es predicado, sino también que es ser como tal y uno como tal, pues la propiedad accidental se dice de un objeto subyacente, así que aquello a lo que “ser” le corresponde sólo accidentalmente, no existiría (pues sería diferente de ser). Entonces habrá algo que no es. Ser como tal no se dará en otra cosa. En efecto, {el} ser no será un ente singular, excepto que “ser” signifique así muchas cosas, de suerte tal que cada cosa individual pueda ser. Pero {para Parménides} valía que “ser” signifique una sola cosa.<sup>54</sup>

Por consiguiente, todo ser es en acto y está en potencia. Una semilla es semilla en acto pero en potencia es un árbol. Podemos decir que la potencia está implícita en el acto: el árbol lo está en la semilla. Sin embargo, ninguna cosa puede ser aquello que no está potencialmente en acto. Por ejemplo, la semilla sólo puede ser árbol en acto y no otra cosa. La privación es la falta de un atributo que no pertenece naturalmente a la cosa. El devenir es una constante transformación, en la que se da una relación entre forma, materia y exigencia (posibilidad real o privación): determinación de posibilidades, en otras palabras, cada cosa que es, tiene ciertos límites en cuanto a sus posibilidades.

Se dice que hay <<privación>>,  
 <1> en un sentido, *cuando se carece de alguno de los atributos que se poseen por naturaleza, aun cuando al que carece de él no le corresponda poseerlo*: en este sentido se dice que la planta está privada de ojos.  
 <2> En otro sentido [se dice que hay privación], *si se carece de algo que naturalmente le corresponde, a él o a su género, poseer*: así, el hombre ciego y el topo están privados de vista de maneras distintas, aquél por sí mismo y éste en cuanto a su género.  
 <3> Además, *si carece de algo que le corresponde poseer, en el momento en que naturalmente le corresponde poseerlo*: la ceguera es, desde luego, un tipo de privación, pero no se es ciego a todas las edades, sino solamente en aquella edad en que a uno le corresponde tener vista, si se carece de ella. Y de modo semejante, si se carece de ella <<en >> lo que, <<respecto de>> lo que, <<en relación con>> lo que y <<del modo>> en que corresponde naturalmente poseerlo<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Aristóteles, *Física*, I, 3, 186a 23-30.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 186a 31-186b 3.

<sup>55</sup> Aristóteles, *Metafísica*, V, 22, 1022b 22-30. Las cursivas son de la traductora.

La metafísica aristotélica, en comparación con la platónica que es trascendente, converge en cierto inmanentismo al introducir las ideas en las cosas (materia-forma), renuncia a aceptar Ideas trascendentes de las cosas mismas.

Aristóteles acude a los conceptos de *materia* (aquello de lo que está hecha una cosa) y de *forma* (lo que correspondería a la esencia, aquello que hace que algo sea lo que es). El ser se nos aparece bajo un doble aspecto, como existencia y como esencia: toda forma posee una materia y toda materia posee una forma. Materia y forma son dos conceptos fundamentales en la metafísica aristotélica indispensables para poder comprender la estructura ontológica de la sustancia.

Al reinterpretar el dualismo tradicional cuerpo/alma a través de sus esquemas conceptuales, Aristóteles busca saber si existen afecciones que no sean exclusivas del alma, es decir, si afectan al compuesto cuerpo-alma.

Las afecciones del alma, por su parte, presentan además la dificultad de si todas ellas son también comunes al cuerpo que posee alma o si, por el contrario, hay alguna que sea exclusiva del alma misma<sup>56</sup>.

Contrario a Platón que concibe al alma como una realidad separada del cuerpo<sup>57</sup>; que se basta a sí misma y sin conjunción natural explicable al cuerpo, para Aristóteles el alma no es, sino *en* un cuerpo, ya que,

En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace nada ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. *No obstante, el intelegir, parece algo particularmente exclusivo de ella*; pero ni siquiera de un cierto tipo de imaginación o de algo que no se da sin imaginación<sup>58</sup>. Por tanto, *si hay algún acto o afección del alma que sea exclusiva de ella, ella podría existir separada*<sup>59</sup>; pero si ninguna le pertenece con exclusividad, tampoco ella podrá estar separada; (...) las afecciones del alma se dan con el cuerpo<sup>60</sup>: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en todos esos casos<sup>61</sup>.

<sup>56</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 1, 403a 4-5.

<sup>57</sup> En este sentido nos remitimos a lo dicho por Platón en el *Fedón*.

<sup>58</sup> Lo propio del alma racional es la intelección y ésta no se puede dar sin la imaginación, y la imaginación se da a partir de la sensación. Entonces, el alma no puede existir separada del cuerpo. Pues el lazo de unión entre la sensación y la intelección es la imaginación. Este punto se desarrollará más adelante en mi investigación.

<sup>59</sup> De aceptar esta hipótesis, Aristóteles caerá en la teoría socrático-platónica del alma.

<sup>60</sup> Inmediatamente rechaza la posibilidad de la existencia del alma sin el cuerpo. Esto le permite desarrollar su teoría hilemórfica en su tratado *Acerca del alma*.

<sup>61</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 1, 403a 6-19. Las cursivas son mías.

Para Aristóteles el alma no puede existir separada del cuerpo, pues son, alma-cuerpo, “una única realidad”<sup>62</sup>. El alma es la forma del cuerpo que es materia; una y otro están vinculados como materia y forma. Nos dice algo de suma importancia para entender su concepción de alma y la estrecha relación que tiene ésta con el cuerpo. Con esto intentará responder a la pregunta ¿qué tipo de realidad es el alma? en su vertiente de saber si el alma es acto, entelequia, o el alma es la manera como se nombra al conjunto de las funciones y operaciones del ser vivo: “... *el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida*. Tal es el caso de un organismo”<sup>63</sup>. Donde “entelequia” debe ser entendida como la función propia o específica de un órgano, es decir que entelequia es aquello que tiene en sí mismo una meta, llevando en sí la dirección hacia el fin, tal como está predispuesta. Por ejemplo, la función propia del ojo es la de ver, la del oído escuchar. Pues éstas son sus funciones propias. En el caso del viviente serán las funciones vitales: autoalimentación, crecimiento y envejecimiento; a esto es a lo que Aristóteles llama vida. En tanto que por “primera” se entiende la *realización* de la función propia del órgano, es pasar de la potencia al acto. Y por “organismo” un cuerpo dotado de órganos que, además, posee alma. Por ende, y de acuerdo con la primera definición, el alma es principio de vida. Sin embargo, y según nos dice Aristóteles: “las afecciones del alma se dan con el cuerpo”, ya que se da una estrecha relación alma-cuerpo, pues la vida implica ciertas funciones vitales sin las cuales no podríamos hablar de vida. Ahora bien, los únicos seres dotados de vida, son aquellos seres dotados de un alma.

Aristóteles lleva a cabo una distinción fundamental, en el mundo hay seres inanimados y seres animados que son vivos. Lo que, no sólo distingue, sino que separa a unos de otros es la posesión de alma, ya que los seres animados son capaces de provocar el cambio y desarrollarlo hasta un fin, seres que tienen una tendencia intrínseca a cambiar<sup>64</sup>. Pues ésta, el alma, es sustancia en el sentido de esencia necesaria<sup>65</sup> y la

---

<sup>62</sup> Véase *ibid*, II, 1, 412b.

<sup>63</sup> *Ibid*, II, 1, 412a 29-30. Las cursivas son mías.

<sup>64</sup> Aristóteles distingue entre entes que existen por naturaleza y los que no existen por naturaleza. “[Los que existen por naturaleza] tienen en sí mismos su principio de cambio y de estabilidad, unos según lugar, otros según crecimiento y disminución, otros, según cambio de cualidad; Una cama y un vestido, empero, y otras cosas de este género (...) no tienen en su naturaleza ninguna tendencia hacia el cambio”. Aristóteles, *Física*, II, 1, 192b 9-19. Véase *Física*, III, 1, 201 a, donde Aristóteles aborda la cuestión del movimientos (*kinesis*). Por el que entiende, en general, un cambio o proceso de cualquier especie. Aristóteles distingue cuatro especies de movimientos, el de alteración, el de traslación, el movimiento sustancial (generación y corrupción) y, por último, el movimiento cualitativo (aumento y disminución).

<sup>65</sup> Entendida como forma, es el principio activo que hace que una cosa sea lo que es.

definición de un cuerpo natural dotado de órganos. De tal modo, precisa aún más su definición del alma: “El alma (...) es esencia y definición<sup>66</sup> (...) de un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y el reposo”<sup>67</sup>. El alma, *forma específica* del viviente, constituye su fin inmanente<sup>68</sup> y, por lo tanto, su entelequia (su actualización): “Luego el alma es necesariamente *entidad* en cuanto *forma específica* de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo”<sup>69</sup>. Dicha afirmación está fundada en el hecho de que el alma es la forma específica del viviente (es el conjunto de las funciones que corresponden a una entidad natural. Por lo tanto, la forma específica de un viviente serán las actividades o funciones vitales: alimentarse, reproducirse, etcétera, que en su conjunto suelen denominarse *vida*) y, necesariamente por serlo, es también su entidad y entelequia.

Queda respondida la pregunta ¿qué tipo de realidad es el alma? El alma al ser forma específica del viviente, es entidad y entelequia del viviente. El alma es una sustancia en el sentido de que es una forma del cuerpo que posee, en potencia, la vida.

Nos encontramos ante la posibilidad de aclarar lo que anteriormente decíamos: *el alma no es, sino en un cuerpo*<sup>70</sup>. Pues el alma al ser la *forma* de dicho cuerpo natural está, por ello mismo, ligada por consiguiente a él y desaparece con él. Ya que comparten, alma y cuerpo, las mismas afecciones y al morir el cuerpo el alma desaparece junto con él (sin el cuerpo, el alma no podría ejercer sus funciones). Recuérdese que en sentido estricto, para Aristóteles “el alma es una entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”. Como ya se ha dicho, de un cuerpo provisto de órganos adecuados para cumplir la función que exige la vida; pero tal vida permanecería únicamente en potencia si el alma no la mantuviera en acto. El alma es entelequia (acto), es el cumplimiento cabal de las potencias que viene a actualizar y es precisamente la vida; para Aristóteles el alma es idéntica a la vida. Pero nos dice que nombramos vida a un ser,

---

<sup>66</sup> El concepto de definición expresa o declara la esencia sustancial. “La definición puede ser, en primer lugar, la declaración no demostrable de la esencia; en un segundo sentido, puede ser la deducción de la esencia y diferir de la demostración solamente por la disposición de las palabras; en un tercer momento puede ser la conclusión de la demostración de la esencia”. *Analíticos Posteriores*, II, 10, 94a 11. En el primer sentido, la definición refiere a objetos que son sustancias (al hombre, p. e.); en el segundo y tercer caso remite a objetos que no son sustancias, sino hechos (fenómenos naturales, p. e.), de los que enunciar la esencia significa decir la causa.

<sup>67</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 1, 412b 15, p. 169.

<sup>68</sup> La permanencia del resultado, efecto o fin de una acción, en el sujeto que la ejecuta.

<sup>69</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 1, 412a 20-23. Las cursivas son mías.

<sup>70</sup> Véase *ibid.*, II, 1, 412a 12-17.

cuando le compete alguna de las siguientes cosas: movimiento vegetativo (la respiración, la autoalimentación, el crecimiento y el envejecimiento), percepción y razón.

[La vida] hace *referencia a múltiples operaciones*, cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda algunas de ellas, por ejemplo, *intelecto, sensación, movimiento y reposo locales*, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo. De ahí que opinemos también que todas las plantas viven<sup>71</sup>.

Pero, además, el alma es la esencia o naturaleza: "... la naturaleza es un principio del cambio y del reposo de aquella cosa en la que se da primariamente por sí misma y no sólo en sentido accidental"<sup>72</sup>, pues el alma es al cuerpo lo que la visión al ojo. A consecuencia de esto es que, para Aristóteles, el alma no es subsistente en sí misma.

(...) si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Ésta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. *El ojo, por su parte, es la materia de la vista*, de manera que, quitada ésta aquel no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido de piedra o pintado<sup>73</sup>.

Lo anterior se puede entender como una crítica a la teoría platónica de la inmortalidad del alma planteada en el *Fedón*<sup>74</sup>. Que, por cierto, es el cuadro del último día de Sócrates entretejiendo muchos hilos: la imperturbabilidad de Sócrates enfrentada a la necesidad de acabar con su propia vida, la devoción de sus amigos, la inmortalidad del alma, el impedimento del cuerpo, la filosofía como vía de evasión de los sentidos a la actividad pura e impoluta de la mente. El alma racional y eterna nos promete una vida futura. ¿Qué esperar de esta vida terrenal? En varias ocasiones Platón distingue entre las almas puras y las almas impuras. Las primeras se salvan; las impuras reencarnan en otros cuerpos debido a su apego a los placeres corporales.

La argumentación del *Fedón* parte de que sabe que es mejor la otra vida que ésta, pero no considera lícito abrirse por su propia mano el camino hacia aquella.

<sup>71</sup> *Ibid.*, II, 2, 413a 21-25. Las cursivas son mías.

<sup>72</sup> Aristóteles, *Física*, II, 1, 192b 21.

<sup>73</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 2, 412b 19. Las cursivas son mías.

<sup>74</sup> Véase *Fedón*, 69e-84b donde hay un tratamiento gradual de la cuestión de la inmortalidad del alma.

Formalmente la parte central del diálogo es un intento por probar la inmortalidad del alma. Pero este intento está inextricablemente mezclado con pasajes elocuentes que predicán la fe en que su alma, que cuando está combinada con el cuerpo hacen un ser vivo, es esencialmente intelectual, y que cultivar el intelecto es el único camino hacia la verdadera moralidad y la felicidad, ya sea en este mundo o en el más allá donde disfrutará de los cuidados de los dioses.

El acercamiento a la cuestión de la inmortalidad del alma es gradual. Sócrates empieza defendiendo su afirmación de que el filósofo está preparado para morir: el verdadero filósofo labora durante su vida para prepararse para la muerte, declara su confianza y creencia de que su alma sobrevivirá y conseguirá esa evasión de los sentidos para la cual su vida ha sido un entrenamiento. Pues el cuerpo por su propia naturaleza contamina al alma debido a que “Nos perturba de tal modo que por él no somos capaces de contemplar la verdad”<sup>75</sup>. Ya que le adjudica la torpeza del conocimiento y, además, los apetitos y tensiones pasionales, mientras que el alma está concebida como la parte noble del organismo. El alma debe separarse o purificarse del cuerpo para lograr observar los objetos reales en sí y por sí misma. Y sólo entonces lograremos obtener lo que deseamos y de lo que decimos ser amantes: la sabiduría, pues, “Afirmamos desear la verdad”<sup>76</sup>.

Cebes exige pruebas de que el alma sobrevive. Esto proporciona el primer argumento<sup>77</sup> a favor de la inmortalidad del alma: compensación de los procesos contrarios: la vida y la muerte constituyen un proceso sin fin; la vida debe proceder de la muerte, si la vida no está llamada a extinguirse. Platón, haciendo uso de la dialéctica<sup>78</sup>, hace que mediante la transmigración se establezca la cadena sin fin que saca de la vida la muerte y de la muerte la vida, gracias a lo cual el alma es inmortal por una razón más. Hay en el alma una fe optimista, pues así no es definitivo el triunfo de la muerte. Además, combinando la

---

<sup>75</sup> *Ibid*, 66d.

<sup>76</sup> *Idem*.

<sup>77</sup> Otro argumento será la afinidad del alma con las ideas y el argumento de la reminiscencia.

<sup>78</sup> Dialéctica entendida en su sentido general, como técnica de investigación realizada por dos o más personas mediante el proceso socrático de preguntas y respuestas, es decir, confrontación de tesis opuestas.



premisa de que “el saber es recuerdo” con el proceso cíclico, establece la pre-existencia del alma.

Para comprender mejor lo anterior, Platón recurre a la comprensión de los contrarios.

(...) todo aquello que tiene nacimiento, (...) todo se origina así, no de otra cosa sino que nacen de sus contrarios todas aquellas cosas que tienen algo semejante, por ejemplo, la belleza es lo contrario de la fealdad y lo justo de lo injusto, y a otras cosas innumerables les sucede lo mismo. Examinemos, pues, esto: si necesariamente todos los seres que tienen un contrario no se originan nunca de ningún otro lugar sino de su mismo contrario<sup>79</sup>.

Lo que le permite afirmar: “el vivir es lo *contrario* al estar muerto”<sup>80</sup>. Es decir que de lo contrario nace lo uno y lo otro: de la muerte se origina la vida y de la vida lo muerto. Ya que todo ser se origina de su mismo contrario. Vida y muerte son dos procesos generativos que, por cierto, sólo uno, la muerte, resulta evidente.

— ¿No admitiremos el proceso genético contrario, sino que de ese modo quedará coja la naturaleza? ¿O es necesario conceder al morir algún proceso generativo opuesto?

(...)

— El revivir.

— Por lo tanto, si existe el revivir, ¿ése sería el proceso generativo desde los muertos hacia los vivos, el revivir?

(...)

— Así que hemos reconocido que de ese modo los vivos han nacido de los muertos no menos que los muertos de los vivos, y siendo eso así parece haber un testimonio suficiente, sin duda, de que es necesario que *las almas de los muertos existen en algún lugar, de donde luego nazcan de nuevo.*<sup>81</sup>

Aceptemos que el alma pre-existe antes de esta vida y, en ese sentido, por lo menos antes de esta vida el alma fue algo inmortal. Pero preguntémonos, ¿el

<sup>79</sup> Platón, *Fedón*, 70d-e.

<sup>80</sup> Platón, *Fedón*, 71d. Las cursivas son mías.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 71e-72a. las cursivas son mías.

que sea inmortal antes de nacer promete que vaya a serlo después de la muerte? De aceptar esta inmortalidad prenatal aceptamos que hay algo en el alma que tiene vida fuera de esta vida, pero de ahí no podemos concluir que el alma tenga que ser inmortal *después* de la vida. Platón dará otros dos argumentos que intentan probar la supervivencia del alma: *la afinidad del alma con las ideas y el de la reminiscencia*. Por una parte, el alma ha de ser eterna, pues conoce las Formas eternas. Si no fuera así, no podría entrar en contacto con lo eterno. Por otra parte, el alma es una y simple, por tal, es incorruptible e indivisible. Pues sólo lo que es compuesto puede corromperse y dividirse. El alma es inmortal, tanto por participación en la eternidad, como por la unidad y simplicidad que le son intrínsecos. Al separar el alma del cuerpo, da pre-existencia al alma que, a su vez, permite explicar el conocimiento como un recuerdo de lo que el alma había conocido antes<sup>82</sup>.

Platón menciona “un antiguo relato: (...) que dice que llegan allí [las almas] desde aquí, y de nuevo regresan y que nacen de los difuntos”<sup>83</sup>. Todos los seres se originan de su mismo contrario: vida-muerte; muerte-vida, de nuevo nacen de los muertos los vivos. “Porque no podrían nacer de nuevo en ningún sitio de no existir, y eso es un testimonio suficiente de que ellas [las almas] existen, si de verdad puede hacerse evidente que de ninguna otra parte nacen los vivos sino de los muertos”<sup>84</sup>.

He aquí la contraposición entre la noción de alma platónica y la aristotélica. Platón nunca aclara el motivo por el cual, si el alma habita donde yace lo verdadero por qué cae en un cuerpo que habita donde lo aparente. Conllevando la nula explicación de por qué concibe al alma como una realidad separada del cuerpo; que se basta a sí misma y sin conjunción natural explicable al cuerpo, Aristóteles no cae en esta oposición, ya que para él, el alma no es, sino *en* un cuerpo. Y recuperando lo antes dicho, el alma en tanto que es la *forma* de dicho cuerpo natural está, por ello mismo, ligado al cuerpo y muere con él.

---

<sup>82</sup> Este argumento será tratado en el capítulo II. Noción de memoria. 1. Memoria, según Platón. De la presente investigación.

<sup>83</sup> Platón, *Fedón*, 70c-d.

<sup>84</sup> *Idem*. En el cap. II, 1.1 Retomaré el tema ya que a partir de este argumento analizaremos la teoría platónica de la memoria.

Pues alma y cuerpo, comparten las mismas afecciones y al morir el cuerpo el alma junto con él, ya que sin el cuerpo, el alma no podría ejercer sus funciones.

Una vez que Aristóteles ha definido de manera general el alma, comenzará a analizar sus distintas facultades. Pues lo que le interesa es lo que constituye la forma de un cuerpo natural animado. Y para tal motivo, contempla el funcionamiento de cada uno de los seres vivos (organismos vivos: plantas, animales y hombre<sup>85</sup>), que permiten dar con la definición del alma a partir de las funciones propias de cada facultad (la forma específica).

## 1.2. LAS FACULTADES DEL ALMA.

Con lo que nos encontramos es con que las potencias que constituyen el alma forman una jerarquía: la capacidad para la nutrición, el crecimiento y la reproducción es compartida por todas las cosas vivas; los animales se distinguen de las plantas por tener, además sensación; algunos animales por su parte se distinguen del resto por su capacidad de movimiento, y el hombre se distingue de otros animales por su capacidad para el razonamiento teórico y práctico<sup>86</sup>.

Para Aristóteles el alma posee tres facultades: la facultad nutritiva o vegetativa; la facultad sensitiva (que posee percepción, deseo y movimiento local); la facultad racional, que posee el *nous* (y que es activa de dos maneras: a] como potencia del pensamiento activo y tiene por objeto la verdad por la verdad en sí misma; b] como potencia deliberativa y busca la verdad no por la verdad en sí misma, sino con fines prácticos). “(...) el alma es el principio de todas estas facultades y que se define por ellas: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva y movimiento”<sup>87</sup>.

Podemos observar que, de estas tres facultades, la nutritiva, jerárquicamente, es la parte más elemental. Pues es el principio que regula las actividades biológicas. Es el principio más elemental de la vida y tiene por fin la conservación de la especie por medio de la nutrición y la reproducción que es el objetivo de toda forma de vida finita en el tiempo<sup>88</sup>. Todo ser vivo posee el alma nutritiva: “(...) las raíces (...) son análogas a la boca

<sup>85</sup> Véase *Acerca del alma*, II, 2, 413 a-414a. Aunque, en realidad, sólo se centrará en las tres facultades del alma que se dan en el hombre.

<sup>86</sup> Lear, Jonathan, *Aristóteles. El deseo de comprender*, trad. Pilar Castillo Criado, España, Alianza, p. 121.

<sup>87</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 2, 413b 11-13.

<sup>88</sup> Véase, *ibid.*, II, 4, 415a 25-415b 5.

puesto que aquéllas y ésta absorben el alimento”<sup>89</sup>. Por ende, todo ser vivo posee esta facultad nutritiva que implica la capacidad de autoalimentación y de reproducción. En segunda instancia, se ubica el alma sensitiva que es la que poseen los animales, Lo que distingue a las plantas de los animales es la sensación: “(...) aquellos seres que ni se mueven ni cambian de lugar, pero poseen sensación, los llamamos animales y no simplemente vivientes”<sup>90</sup>. Los animales poseen las funciones pertenecientes al alma vegetal, pero además, el alma sensitiva tiene tres funciones: el percibir, y por ende, sentir placer y dolor; la del movimiento; y la imaginación (de la cual a su vez se desarrolla la memoria). En cuanto a la posibilidad del movimiento y su relación con la percepción, W. D. Ross nos dice: “(...) las plantas y los animales inmóviles encuentran su alimento automáticamente en el suelo sobre el cual crecen. Pero la posibilidad de moverse presupone la sensación, sin la cual aquélla no tendría ninguna utilidad; sería inútil moverse para el animal si no pudiera reconocer su alimento cuando lo encuentra”<sup>91</sup>. En razón de esto, la percepción permite a los animales a encontrar su alimento y desear lo que es bueno y evitar lo que es malo para aquellos. El alma racional tiene las dos facultades anteriores distinguiéndose de ellas debido a que tiene la facultad discursiva y el intelecto, y es propia del hombre.

La situación es prácticamente la misma en cuanto se refiere al alma y a las figuras: y es que siempre en el término siguiente de la serie se encuentra potencialmente el anterior, tanto en el caso de las figuras como en el caso de los seres animados, por ejemplo, el triángulo está contenido en el cuadrilátero y la facultad vegetativa está contenida en la sensitiva [la vegetativa y la sensitiva están contenidas en la racional]<sup>92</sup>.

La facultad que nos interesa destacar es la sensitiva y el modo en que se relaciona con la racional. En otras palabras, analizaremos la sensación (percepción), ya que la intelección no puede darse sin ella. Pues nos interesa llegar a un conocimiento del mundo a partir de la teoría aristotélica de la percepción. Pues el conocimiento parte de la percepción, aunque, ciertamente, no se queda en ésta. “Hay una experiencia (percepción) específicamente humana que constituye una importante fuente de conocimientos sobre los fenómenos y que permite orientarse en el mundo de las cosas mutables”<sup>93</sup>.

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, II, 1, 412 b.

<sup>90</sup> *Ibid.*, II, 2, 413b.

<sup>91</sup> Ross, W. D., *Aristóteles*, cap. V. Psicología. trad. Diego F. Pró, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957, p. 189.

<sup>92</sup> Véase Aristóteles, *Acerca del alma.*, II, 3, 414b 25-30.

<sup>93</sup> Heller, Ágnes, *Aristóteles y el mundo antiguo*, “Las partes del alma” p. 245.

## 2. LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LA PERCEPCIÓN.

Como se ha mencionado, la intelección no se puede dar sin la sensación, pues de ésta el entendimiento extraerá los inteligibles. De tal modo, es necesario que analicemos la imaginación que, a su vez, nos conducirá al desarrollo de la memoria y al recuerdo.

*La sensación tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración (...) Está, por lo demás, el problema de por qué no hay percepción sensible de los órganos sensorios mismos y por qué éstos no dan lugar a sensación alguna en ausencia de objetos exteriores, a pesar de que en ellos hay fuego, tierra y los demás elementos que constituyen el objeto de la sensación, ya por sí, ya porque la facultad sensitiva no está en acto, sino solamente en potencia<sup>94</sup>.*

En cuanto a “por qué no hay percepción sensible de los órganos sensorios mismos”, Düring nos lo explica diciéndonos que: “(...) los sentidos mismos no son activos, sino que necesitan de un estímulo para entrar en acción. Por ello no se da ninguna percepción de la facultad perceptiva misma, aun cuando nosotros podemos ver los órganos corpóreos de la percepción<sup>95</sup>. Recuérdese que, para Aristóteles, la facultad sensitiva está en potencia y no en acto y nos lo aclara con la comparación con el combustible “(...) que no se quema por sí sólo sin el concurso del carburante; en caso contrario, se quemaría a sí mismo y no precisaría en absoluto de algo que fuera fuego en acto<sup>96</sup>. Pero los sentidos no se perciben a sí mismos porque, en tanto que están en potencia, no recibirían los sensibles (objetos) individuales y externos. Para Aristóteles la percepción sensible está fundada en el hecho de ser movido y padecer una afección.

Aristóteles nos dice que los pensadores anteriores a él, habían explicado la sensación como una afección, una pasión o una alteración que padece lo semejante “bajo el influjo de lo semejante”. Aristóteles va más allá, desarrollando su teoría del acto y la potencia para explicar la sensación. “(...) habrá que distinguir (...) en la palabra ‘sensación’ dos acepciones, la una en potencia y la otra en acto. Y lo mismo ‘sentir’ ya sea en potencia, ya sea en acto<sup>97</sup>.

<sup>94</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 5, 416 b-417a. Las cursivas son mías.

<sup>95</sup> Düring, Ingemar, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. Bernabé Navarro, Segunda edición, México, UNAM. 1990. p.887.

<sup>96</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 5, 417a 7-9.

<sup>97</sup> *Ibid.*, II, 5, 417a.

Nuestra facultad sensitiva<sup>98</sup> no está en acto, sino en potencia, es decir que es capaz de recibir sensaciones. De ahí que suceda con ella lo mismo que con el combustible: “que no se quema por sí solo sin el concurso del carburante”<sup>99</sup>. De tal modo, la facultad sensitiva que está en potencia (posibilidad de sentir), se convierte en sentir en acto, siempre y cuando se enfrente con el objeto sensible el cual puede ser percibido por los sentidos, puesto que “forma parte de las realidades exteriores e individuales”<sup>100</sup>. Por lo tanto, en un primer momento, sentido y sensible son desemejantes, pues uno es en potencia y el otro es en acto. “La facultad sensitiva es en potencia, tal como lo sensible es ya en entelequia. Padece, ciertamente, en tanto no es semejante pero, una vez afectada, se asimila al objeto y es tal cual él”<sup>101</sup>. Por tal razón, para Aristóteles el conocimiento en acto es idéntico al objeto conocido<sup>102</sup>. Aristóteles parte de que el conocimiento es posible, lo que intentará es responder a la pregunta, ¿qué es el conocimiento? Esto es, resolverá el problema de la esencia del conocimiento: el conocimiento en acto es idéntico al objeto conocido. Es la adecuación del entendimiento a la cosa. No es una adecuación física o material; no se trata de que el entendimiento tenga físicamente la misma forma de la cosa conocida. Al conocer algo, poseemos su forma, nos con-formamos, nos adecuamos con ello, pero de un modo intencional<sup>103</sup> (inmanente), es una conformidad o adecuación cognoscitiva, “el alma es en cierto modo todas las cosas”<sup>104</sup>.

La sensación consiste en hacerse semejante a lo sensible: la sensación es la percepción del objeto real, a lo que Aristóteles llama sensación en *acto* y a la que hace coincidir con la realidad misma del objeto, porque una sensación, digamos auditiva en acto es idéntica al sonido en acto<sup>105</sup>. En la sensación, los sentidos reciben la forma sensible sin recibir la materia, como la cera recibe la marca del sello sin recibir el hierro o el oro.

(...) sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo como la cera recibe la marca del anillo sin el oro ni el hierro (...) el ser

---

<sup>98</sup> Por facultad sensitiva debe entenderse la facultad de sentir, es decir, la de sufrir alteraciones por objetos externos, es la sensación en acto. Pues Aristóteles nos ha dicho que “la sensación tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección”. Véase *Acerca del alma*, II, 5, 414b 33.

<sup>99</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 5, 417a.

<sup>100</sup> *Ibid.*, II, 3, 417b 29.

<sup>101</sup> *Ibid.*, II, 5, 418a 4-5.

<sup>102</sup> En el caso del conocimiento sensible será idéntico a la forma sensible y el conocimiento inteligible, a la forma inteligible.

<sup>103</sup> La noción de intencionalidad tiene un marcado carácter psicológico. Pues todo fenómeno psíquico tiene una intrínseca referencia a un objeto, es decir, todo fenómeno psíquico es “intencional”, está “referido a”.

<sup>104</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 8, 431b 21.

<sup>105</sup> Véase *ibid.*, II, 4, 425b 26

dotado de sensibilidad sería, en cuanto tal una magnitud; y, sin embargo, ni la esencia de la facultad sensitiva ni el sentido son magnitud, sino más bien su proporción idónea y su potencia<sup>106</sup>.

Es necesario aclarar que la *forma* de un objeto es diferente a su *forma sensible*. La forma de un objeto es su naturaleza. Mientras que la forma sensible denota la apariencia de un objeto, es decir que se lo perciba como tal objeto. Mas la forma sensible es expresión de la forma: ser un objeto tal es aparecer como tal objeto. La apariencia tiene que ver con la realidad del objeto, ya que es la revelación o manifestación de la realidad<sup>107</sup> misma.

Ahora bien, la sensación puede ser definida como el acto común de lo sensible y del que siente. Significa que lo sensible percibido estaba en potencia en el objeto, así como la sensación de este sensible se hallaba en potencia en el órgano sensorial. El encuentro del sensible con el órgano sensorial pone en acto las dos potencias. Por ello es que la sensación se asemeja a la impresión del sello sobre la cera. Pero lo que por ella se transmite es sólo la forma sensible sin la materia. Para Düring, Aristóteles concibe la percepción como “una especie de asimilación al objeto percibido” lo cual no quiere decir que cuando el ojo ve algo de color verde se torne verde, sino que “concibe el pensar y el percibir como fenómenos paralelos; así como el pensar recibe formas, así pasa también con la facultad de la percepción respecto de los objetos perceptibles”<sup>108</sup>.

La sensación es la marca que deja la forma del objeto (conocido), pero al mismo tiempo, la sensación es el fundamento del pensamiento teórico, de los conceptos.

Para comprender la teoría de la percepción aristotélica, es necesario analizar su teoría del movimiento, ya que “la sensación tiene lugar cuando un sujeto es *movido* y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración”<sup>109</sup>.

El movimiento en general fue definido por Aristóteles como “La entelequia de lo que está en potencia”<sup>110</sup>. En otras palabras, el movimiento es la realización de lo que está en potencia y así, por ejemplo, la construcción, el aprendizaje, la curación, el crecimiento, el envejecimiento, son realizaciones de potencias<sup>111</sup>. En el movimiento así entendido, la parte fundamental es la del motor, por cuyo contacto se genera el movimiento.

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, II, 12,424a 18.

<sup>107</sup> El término “realidad” designa el modo de ser de las cosas, en cuanto existen independientemente de la mente. Y en tanto existentes tienen un modo determinado de ser.

<sup>108</sup> Düring, Ingemar, *Aristóteles*, trad. Bernabé, México, UNAM, p.888.

<sup>109</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 5, 416b 33.

<sup>110</sup> Aristóteles, *Física*, III, 1, 201a 10.

<sup>111</sup> Véase *ibid.*, III, 201a 16.

“Cualquiera que sea el motor siempre aportará una forma \_sustancia particular, cualidad o cantidad\_ que será principio y causa del movimiento cuando el motor mueva, así como la entelequia en el hombre hace del hombre en potencia un hombre”<sup>112</sup>. La física aristotélica es, de principio a fin, una teoría del movimiento. Y, en este sentido, su teorema fundamental es: “(...) todo lo que se mueve es movido por algo”<sup>113</sup>, que lo conduce a la teoría del primer motor inmóvil del universo que, por cierto, no abordaremos en la presente investigación<sup>114</sup>. Pues lo que nos interesa destacar es el cambio<sup>115</sup> en términos cognitivos (el movimiento como alteración), pues somos conscientes de percibir un objeto, el cual es causa (externa) del cambio de nuestro estado cognoscitivo; recuérdese que la facultad sensitiva, en tanto potencia, es la posibilidad de adoptar la forma sensible que ya posee el objeto sensible (agente externo). La sensación, en tanto percepción<sup>116</sup>, nos da un conocimiento exacto de las características existentes en el objeto. Motivo por el cual, la facultad sensitiva adopta la forma sensible<sup>117</sup>. Los dos momentos del cambio en nuestro estado cognoscitivo tienen que ver, primero, con un estado de conciencia y, segundo, la causa del cambio en dicho estado, es provocada por el objeto percibido. Para que el conocimiento sensible se dé, debe existir una relación entre los objetos singulares y externos y la facultad sensorial correspondiente. Y en tanto que se da esa relación, se da la actualización, que constituye el acto de percibir; esta relación entre el sensible y la sensación del perceptor que da con la forma sensible, es lo que posibilita el conocimiento sensible o perceptual, el cual es un conocimiento exacto, debido al hecho de que el sensible tiene una forma que los sentidos son capaces de adoptar: los objetos perceptibles están en posibilidad de ser percibidos por nuestra facultad sensible.

Sin embargo, la sensación es sólo un conocimiento de lo singular, mientras que la finalidad de la ciencia es dar con lo universal en las cosas singulares. Por lo tanto, la fase superior del conocimiento no recae en las sensaciones, sino en los conceptos que derivan de ellas.

En cuanto a que por medio de los sentidos captamos las formas sensibles sin la materia, León Robin nos dice:

---

<sup>112</sup> *ibid* III, 2 202a 8.

<sup>113</sup> *Ibid.*, VII, 1, 256a 14.

<sup>114</sup> Abordar el problema del primer motor inmóvil (Dios), es asumir la metafísica como teología y en esta investigación nos interesa la metafísica como ontología.

<sup>115</sup> Véase supra nota 64, donde menciono los tres tipos de cambio.

<sup>116</sup> Conocimiento empírico o sea inmediato del objeto real.

<sup>117</sup> Al percibir un objeto, por conducto de la vista, por ejemplo, vemos que tiene la forma perceptible de un objeto tal, y nuestra vista adopta su forma sensible.



Si la sensación es la pasividad y alteración del sujeto, puesto que éste es modificado por un agente que le es exterior, lo es al menos en un sentido particular: lo sensible, muy lejos de destruir una manera de ser del sujeto, al contrario, lo actualiza; además, no se recibe a la manera del alimento, la materia con la forma, sino que el sentido recibe la forma sin la materia, como recibe la cera la impresión sin el metal del sello. En suma, lo *sensible* deviene *sentido* al mismo tiempo que lo *sensitivo* deviene *sintiente*, (...) <sup>118</sup>.

Al decir Aristóteles que “el sentido sufre también bajo el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido”, le permite estudiar los cinco sentidos y los sensibles que son propios de cada uno de los sentidos. Así como los sensibles comunes y los sensibles por accidente:

“Sensible” se dice de tres clases de objetos, dos de los cuales diremos que son sensibles en sí, mientras que el tercero lo es por accidente. De los dos primeros, a su vez, uno es propio de cada sensación y el otro común a todos. <sup>119</sup>

Cuando un sentido capta su sensible propio no hay error posible en la sensación consiguiente. “Llamo por lo demás, ‘propio’ a aquel objeto que no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible sufrir error, por ejemplo, la visión del color, la audición del sonido y la gustación del sabor” <sup>120</sup>.

El sensible propio es lo percibido por cada sentido. Los colores son lo propio del sentido de la vista; es imposible que un color, digamos que por su propia esencia, pueda ser oído; los colores solo se pueden ver. De igual modo, un sonido sólo puede ser oído y un olor olido. El sensible propio es para cada sentido lo que le es exclusivamente accesible. Por eso mismo, el sentido propio es tal que no es posible caer en el error. “Cada sentido discierne acerca de este tipo de sensible y no sufre error sobre si se trata de un color o de un sonido, si bien puede equivocarse de qué es o dónde está el objeto coloreado, qué es y dónde está el objeto sonoro” <sup>121</sup>.

Para Düring el sensible propio refleja el mundo de las cosas y por tal son verdaderos en sí, “sólo al elaborarlas para construir una representación nos podemos engañar; la *phantasia* primaria, por tanto, es siempre verdadera; una representación puede ser verdadera o falsa” <sup>122</sup>.

<sup>118</sup> Robin, León, cap. V. “Aristóteles” en *El pensamiento griego*, p. 394. Las cursivas son del autor.

<sup>119</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 6, 418a 7-10.

<sup>120</sup> *Ibid.*, II, 6, 418a 10-13.

<sup>121</sup> *Ibid.*, II, 6, 418a 15.

<sup>122</sup> Düring, Ingemar, op. cit. pp. 888-889.

Para el sentido de la vista, del oído y del olfato, la percepción se produce por interposición de un *medio*: para el sonido el “medio” es el aire. Un objeto que es golpeado agita el aire circundante cuyo movimiento se propaga al aire contenido en la oreja.

[En] la concepción aristotélica de la sensación (...) intervienen tres factores: el órgano sensorial, el objeto sensible y el medio de la sensación. Así tenemos entre el color y el ojo lo transparente en acto o, lo que es lo mismo, la luz; entre el sonido y el oído, el aire continuo; para el olfato, una cierta cualidad del aire y del agua; para el gusto, la humedad de la lengua; entre lo tangible y el tacto, que es interior, lo externo de la piel<sup>123</sup>.

En cuanto al tacto y al gusto, se los distingue de los otros sentidos, al parecer, debido a que actúan por contacto inmediato, esto es, sin la participación de un “medio” transmisor alguno entre el objeto y el órgano del sentido. Aristóteles nos dice que lo gustable “es una cierta clase de tangible. He ahí la razón por la cual no es posible percibirlo a través de un objeto extraño interpuesto: tampoco es esto posible en el caso del tacto”<sup>124</sup>.

Para el tacto, el encuentro se produce por simple contacto del objeto tangible con la piel que podemos denominar “medio”, con el cual percibimos los tangibles múltiples. Por tanto, el sentido del tacto es también mediatizado, por la piel (carne):

(...) esta parte del cuerpo (la carne) parece actuar (respecto del tacto) como actuaría (respecto de los demás sentidos) una capa de aire en que estuviéramos congénitamente envueltos: en tal caso nos parecía que percibíamos el sonido, el color y el olor con un único órgano y que vista, oído y olfato eran un único sentido. Pero el caso es que, al estar separado el medio a través del cual se producen los movimientos, los susodichos órganos se nos presentan claramente diversos. En el caso del tacto, sin embargo, el asunto no resulta evidente. Y es que es imposible que el cuerpo animado esté constituido de aire o de agua puesto que ha de ser algo sólido (...); luego el cuerpo, a su vez, es necesariamente el medio que naturalmente recubre el sentido del tacto, *medio a través del cual se producen las múltiples sensaciones*<sup>125</sup>.

El tacto no es un sentido especializado como el oído o la vista; pues percibe tanto la oposición entre lo cálido y lo frío, como lo que hay entre lo duro y lo blando, lo seco y lo húmedo. Percibe las cualidades tangibles que, a su vez, son múltiples.

Así como Aristóteles distingue sensibles propios para cada sentido en particular, cada órgano pone al alma en relación con un sensible presente en los objetos exteriores:

<sup>123</sup> Martino, Eutimio, *Aristóteles. El alma y la comparación*, “La facultad sensitiva”, España; Gredos, p. 57.

<sup>124</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 10, 422a 10.

<sup>125</sup> *Ibid.*, II, 11, 423a 6-20, pp. 207-208. El subrayado es mío.

el color para la vista, el sonido para el oído, el olor para el olfato, los sabores para el gusto, lo tangible (frío y calor, duro y blando, seco y húmedo) para el tacto, distingue los sensibles comunes que son percibidos por varios sentidos; los sensibles comunes son el movimiento, la inmovilidad, el número, la figura y el tamaño, y en *De la memoria y el recuerdo* agrega el tiempo, que pueden ser percibidos por los cinco sentidos<sup>126</sup>. Se trata de la facultad de la percepción sensible en tanto que actúa de una manera específica, y no de otro sentido superpuesto a los cinco sentidos (vista, oído, olfato, gusto y tacto). Hay ciertos tipos de percepciones que no pueden ser atribuidos exclusivamente a ninguno de los sentidos, sino que se hallan presentes en cada acto de percepción sensible y que, piensa Aristóteles, pertenecen sin duda alguna al dominio de la sensación. Son ellas, en primer lugar, la percepción de los *sensibles comunes*. Todos los objetos que percibimos son percibidos con datos de *tamaño, forma, reposo o movimiento y unidad o multiplicidad*; pero estos sensibles comunes no los percibimos por ninguno de los sentidos especializados (por ejemplo, el movimiento es perceptible tanto por la vista como por el tacto<sup>127</sup>). Luego tenemos la percepción de los sensibles accidentales: vemos algo blanco y percibimos que se trata de un objeto dotado de alguna otra cualidad que ya hemos percibido a través de otro sentido<sup>128</sup>.

Para Aristóteles, el sentido común está dotado de tres funciones: el percibir los sensibles comunes; nos permite percibir, sentir que experimentamos una sensación (la conciencia de la sensación); y, finalmente, es el que nos faculta para distinguir entre los objetos de dos sentidos diferentes. Por ejemplo, en el azúcar, lo blanco y lo dulce, son objetos que pertenecen a sentidos distintos. Mas, esta función del sentido común, la distinción entre dos sensibles, es lo que permite la comparación, discernir entre los objetos diferentes pertenecientes a sentidos distintos. Pero a la vez unifica:

[No] percibimos en un único acto de sensación que un objeto es dulce y blanco, sino mediante la combinación de la sensación con la memoria o la asociación, viendo que el azúcar es blanca y de una forma y tamaño determinados, recordando que todos los objetos que hemos visto semejantes a ése tenían un sabor dulce y concluyendo de una forma inductiva que esta pieza será también así.<sup>129</sup>

<sup>126</sup> Véase *ibid.*, II, 6, 418a.

<sup>127</sup> Aunque Aristóteles no lo menciona, para nosotros es claro que el oído también percibe el movimiento, podemos “escuchar” cuando un objeto se aleja o bien, cuando se está acercando.

<sup>128</sup> Véase Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 1-2.

<sup>129</sup> Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, Vol. VI. XIV. La psicología, 5 “la sensación”, p. 313. Las cursivas son mías.

En otras palabras, el sentido común opera entre los datos de los sentidos especializados, lleva a cabo comparaciones que éstos no pueden realizar por su carácter parcial; dando por último, al sujeto que percibe, la conciencia de su sensación, ya que la conciencia es inseparable de la sensación (es el sentir del sentir).

Los sentidos perciben sus respectivos sensibles y los transfieren al sentido común -que pertenece a la sensación- que los une a los sensibles comunes, los cuales son formados en el sentido común de un juicio organizador entre los propios sensibles. Motivo por el cual, las sensaciones son en este momento notas distintivas, separadas entre sí y, sin embargo, internos al cuerpo: en el cuerpo se transmiten a la imaginación -función de la facultad intelectual o racional- que reproduce dichas notas de forma abstracta e inmaterial. La imaginación concentra en una imagen única que reproduce los atributos perceptibles del objeto. Creando una copia abstracta del objeto individual que forma un dato de conocimiento intelectual.

Sin embargo, aun y cuando Aristóteles nos dice que la sensación da paso a la imaginación, distingue a la imaginación tanto de la sensación (percepción), como del intelecto (pensamiento) y de la opinión<sup>130</sup>, que nos permiten discernir la verdad del error. Pero para comprender dicha distinción, es necesario comprender en qué difieren la sensación y la intelección, para lograr dar con la imaginación (que, a su vez, da paso a la memoria) como lazo de unión entre ambas.

En primera instancia, la percepción sensible está fundada en el ser movido y padecer, “la sensación tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección”<sup>131</sup>. Los sentidos necesitan de un estímulo externo para estar en acto, pues son en potencia. El que la percepción es una facultad pasiva posibilita distinguirla del inteligir.

Puesto que *inteligir* es algo distinto de la sensación y puesto que *abarca*, según parece, *tanto imaginar como enjuiciar*, nos ocuparemos de esta última actividad una vez que hayamos precisado lo relativo a la imaginación. Pues bien, la imaginación es, a su vez, algo distinto de la sensación como del pensamiento. Es cierto que de no haber sensación no hay imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar. Es evidente, sin embargo, que la imaginación no consiste

---

<sup>130</sup> Estas son facultades discursivas y nos dan un conocimiento mediato, es decir, que se da a través de operaciones lógicas: para llegar a una conclusión se requiere pasar por determinadas premisas o juicios que afirman o niegan algo sobre lo real.

<sup>131</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 5, 414b 33.

en inteligir y enjuiciar. Y es que aquella depende de nosotros; podemos imaginar a voluntad —es posible, en efecto, crear ficciones y contemplarlas como hacen los que ordenan las ideas mnemotécnicamente creando imágenes— mientras que opinar no depende exclusivamente de nosotros por cuanto es forzoso que nos situemos ya en la verdad ya en el error.<sup>132</sup>

El análisis realizado por Aristóteles partirá de lo dicho por sus predecesores, para quienes percibir sensiblemente y pensar son lo mismo. Pues el percibir sensiblemente tiene que ver con la apariencia sensible y, ésta, ya sea como sensación o como imagen, puede ser verdadera o falsa. A juicio de Aristóteles, sus predecesores<sup>133</sup> cometen un error al identificar la percepción sensible con la intelección. Pues “... ellos suponen que el inteligir —al igual que el percibir sensiblemente— es algo corporal y que se percibe y se piensa lo semejante con lo semejante, (...)”<sup>134</sup>. De aceptar como verdadero todo lo que aparece, se debe admitir la realidad de los sueños. Por lo tanto, la apariencia no contiene ninguna garantía de verdad (pues sólo nos quedamos en la mera opinión) y sólo por medio del juicio o la composición de conceptos se puede decir si es verdadera o falsa.

Ahora bien, para Aristóteles percibir sensiblemente y pensar no se pueden identificar, pues la sensación, siempre y cuando sea de los sensibles propios, es verdadera y pertenece a todos los animales, mientras que la intelección puede ser verdadera o falsa y pertenece a todos los seres que, además de tener la facultad sensitiva, están dotados de razón.

La sensación y la intelección difieren una de la otra en tanto que,

[En el caso de la sensación] los agentes del acto —lo visible, lo audible y el resto de los objetos sensibles— son exteriores. La causa de ello estriba en que mientras la sensación en acto es de objetos individuales, la ciencia es de

<sup>132</sup> *Ibid.*, III, 3, 427b 14-21. Las cursivas son mías.

<sup>133</sup> Aunque hay que hacer la aclaración de que Aristóteles en su tratado *Acerca del alma* sólo menciona a Empédocles y a Homero.

<sup>134</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 3, 427a 27.

universales y éstos se encuentran en cierto modo en el alma misma. De ahí que sea posible inteligir en sí mismo a voluntad, pero no sea posible percibir sensiblemente en sí mismo, ya que es necesaria la presencia del objeto sensible.<sup>135</sup>

La facultad sensible es pasiva, hecho que posibilita a Aristóteles fundamentar su distinción entre percibir y pensar. Y lo ilustra, nos dice Düring<sup>136</sup>, con su doctrina de los tres grados:

Llamamos a un hombre sabio, porque el hombre figura entre los seres que poseen saber; también llamamos sabio a aquel mismo que posee saber. En estos dos grados el hombre es potencialmente sabio. Llamamos actualmente sabio a aquel que hace uso de su saber<sup>137</sup>. *Los objetos del saber son los conceptos que en cierto modo se encuentran en el alma.* Por lo cual el pensar se halla en la esfera del querer. También en la percepción se dan tres grados: facultad, posesión, ejercicio. El progenitor implanta en el descendiente la facultad; conforme a la naturaleza siguen la posesión y el ejercicio de la facultad. Todos los objetos de la percepción están fuera del hombre; por ello, el percibir actual se halla sólo condicionalmente en la esfera del querer; lo perceptible tiene que estar ahí.<sup>138</sup>

En esta cita podemos comprender la distinción que Aristóteles lleva a cabo entre el mundo de las cosas y el ámbito del pensamiento.

Mientras que la imaginación difiere de la sensación debido a que:

El sentido está en potencia o en acto —por ejemplo, vista y visión— mientras que una imagen puede presentarse sin que se dé ni lo uno ni lo otro, como ocurre en los sueños. Además, el sentido está siempre presente y disponible

<sup>135</sup> *Ibid.*, II, 5, 417b 22-29.

<sup>136</sup> Véase Düring, Ingemar, op. cit., p. 887.

<sup>137</sup> Se es sabio de tres maneras: a) en el sentido en que cabe decir de un hombre genéricamente que es sabio: en cuanto que el hombre pertenece al conjunto de aquellos seres que son sabio y poseen saber; B) en el sentido en que llamamos sabio al que domina la gramática; c) el que ésta ya actualmente ejercitando el saber y sabe, en un sentido más genuino- que “esto es una A”. En los incisos ‘a’ y ‘b’, uno y otro están en potencia, pero no de la misma manera, sino que el uno lo está en cuanto género apropiado y materia, mientras que el otro lo está en cuanto que puede ejercitar el saber cuando quiera. Por lo tanto, ambos son sabios en potencia, si bien esta potencia la actualizan de diferente manera: aquel, sufriendo la alteración correspondiente al aprendizaje y pasando reiteradamente de un estado a su contrario; éste, por su parte, cuando de poseer la sensación o la gramática sin ejercerlas pasa a ejercerlas. Mientras que en el caso del inciso ‘c’, ha llegado a ser, vía el intelecto, cada uno de sus objetos: es el sabio en acto, lo que sucede cuando es capaz de actualizarse por sí mismo. Véase Acerca del alma, III, 4, 429b 6.

<sup>138</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 5, 417a 22-b 26.

pero no la imaginación. Por otra parte, si fueran lo mismo en acto, las imágenes podrían darse en todas las bestias; sin embargo, no parece que así sea en la hormiga, en la abeja o el gusano. Más aún, las sensaciones son siempre verdaderas mientras las imágenes son en su mayoría falsas. Amén de que cuando nuestra percepción del objeto sensible es exacta no solemos decir <<me imagino que es un hombre>>; antes bien, solemos decirlo cuando no percibimos con claridad. Es cuando se dan las sensaciones verdaderas y falsas. Por último, como dijimos anteriormente, incluso con los ojos cerrados aparecen visiones<sup>139</sup>.

Si bien afirma que la imaginación implica siempre a la sensación, las distingue, a una de otra, en tanto que es posible imaginar un objeto sin que esté presente, como ocurre en los sueños. La imaginación se da cuando el objeto no está presente; y sin embargo, presupone la sensación. Aristóteles caracterizará a la imaginación como movimiento, dándole de tal modo un carácter dinámico: “La imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto”<sup>140</sup>. Es un movimiento engendrado por otro; y, en ese caso, será semejante al primero. El sensible es causa de la sensación y ésta es, a su vez, causa de otro movimiento, la imaginación: “(...) la imaginación parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe la sensación, ya que parece tener lugar en los seres dotados de sensibilidad y recae sobre los mismos objetos de la sensación; (...)”<sup>141</sup>. Motivo por el cual la imaginación tiene un carácter dinámico.

Puesto que es posible que cuando algo se mueve se mueve otro bajo su influjo, y puesto que además la imaginación parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe sensación, ya que parece tener lugar en los seres dotados de sensibilidad y recaer sobre los mismos objetos que la sensación; puesto que por último, es posible que bajo el influjo de la sensación en acto se produzca un movimiento y tal movimiento ha de ser necesariamente similar a la sensación, resulta que un movimiento de este tipo no podrá darse sin sensación ni tener lugar en seres carentes de sensibilidad<sup>142</sup>.

La imaginación, en tanto que es movimiento producido por la sensación en acto, será restringida a todo ser que posea la facultad sensitiva y a las cosas que son objeto de

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, III, 3, 428a 6-16.

<sup>140</sup> *Ibid.*, III, 3, 429a 1-2.

<sup>141</sup> *Ibid.*, III, 3, 428b 14-15.

<sup>142</sup> *Ibid.*, III, 3, 428b 10-16.

la sensación. Siendo así que, la imaginación, será un movimiento producto de la sensación en acto.

Por último, con relación a la distinción entre imaginación y sensación, como ya se ha mencionado anteriormente, la imaginación no exige la presencia del objeto sensible. En este sentido, dirá Aristóteles, que es inmaterial: “(...) las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia”<sup>143</sup>. Otra característica que nos permite distinguir a la imaginación de la sensación, es que, la primera, puede estar en la verdad o en el error, contrario de la sensación que siempre es verdadera (cuando un sentido capta su sensible propio no hay error posible en la sensación).

La imaginación tampoco se puede identificar con la opinión, ya que ésta implica convicción, algo que no se da en la imaginación. Para Aristóteles la opinión, a diferencia de la demostración y de la definición (concepto), está sujeta a un cambio y, por lo tanto, no constituye ciencia. Para Aristóteles no hay ni puede haber ciencia de lo que es infinitamente diverso y en constante cambio. Sólo puede haber ciencia de lo universal necesario. Pues las cosas individuales son corruptibles:

Si la demostración y la definición científica corresponden a las cosas necesarias<sup>144</sup>, y si al igual que no es posible que la ciencia sea a veces ciencia y a veces ignorancia (algo así es, más bien, opinión), tampoco es posible que haya demostración y definición —sino opinión— acerca de lo que puede ser de otro modo que como es, resulta evidente que no puede haber ni demostración ni definición de tales cosas<sup>145</sup>.

Aristóteles entiende por opiniones (comunes) los “principios demostrativos”, sobre las cuales todos los hombres fundan sus demostraciones: “(...) llamo “principios demostrativos” a las opiniones comunes a partir de las cuales todos demuestran, por ejemplo, que << toda cosa necesariamente ha de afirmarse o negarse >>, y que << es imposible ser y no ser a la vez >> (...)”<sup>146</sup>.

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, III, 8, 432a 9-10. Además de la imaginación el entendimiento extraerá el universal necesario.

<sup>144</sup> Lo que no puede no ser, ni ser de otra manera a como es.

<sup>145</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 15, 1039b 31-1040a 1.

<sup>146</sup> *Ibid.*, III, 2, 996b 25-30. Refiere a los principios lógicos (el de identidad y el de no-contradicción) en los que se puede advertir un plano ontológico y un plano lógico. En el plano ontológico el principio de identidad nos dice que todo ser u objeto, es idéntico a sí mismo; y el principio de no-contradicción nos dice que un ser u objeto no puede ser dos cosas a la vez. Y en el plano lógico refieren a formas lógicas, como los juicios o enunciados. El principio de identidad para que sea un principio lógico debe ser aplicado a los juicios, por ejemplo, “todo cuerpo ocupa un lugar en el espacio” (juicio analítico). En el predicado se expresa algo que ya está contenido, ciertamente, en el sujeto. En el caso del principio de no-contradicción dos juicios contradictorios entre sí no pueden



La imaginación también se puede dar en los animales, pero no la opinión, pues va acompañada de convicción que implica la persuasión que, a su vez, implica la palabra.

La opinión siempre va acompañada de convicción –no es, desde luego, posible mantener una opinión si no se está convencido– (...) Además, toda opinión implica convicción, la convicción implica haber sido persuadido y la persuasión implica la palabra. Y si bien algunas bestias poseen imaginación, sin embargo no poseen palabra. Queda, pues, evidenciado que la imaginación no es ni una opinión acompañada de una sensación, ni una opinión producida por la sensación<sup>147</sup>.

La imaginación es la posibilidad de producir imágenes<sup>148</sup> independientemente de la presencia del objeto al cual se refiere. Surge de la sensación pero permanece aún cuando la sensación y el sensible u objeto percibido han desaparecido; ya que la imaginación no implica por sí misma aserción ni negación. “La imaginación es, por lo demás, algo distinto de la afirmación o de la negación, ya que la verdad o falsedad consisten en una composición de *conceptos*”<sup>149</sup>. Como resultado de la repetición de las sensaciones se forman representaciones generales. Los sentidos proporcionan imágenes de los objetos singulares, descomponiéndolos en sus elementos integrales. Pero lo singular es infinitamente diverso y se halla en constante cambio, la razón descubre algo general en ellos. Ahora bien, el que no tiene sensaciones nada conoce ni puede llegar a conocer y, sin embargo, Aristóteles admite la existencia objetiva del objeto del conocimiento.

Al liberarse de las condiciones materiales, de las circunstancias del tiempo y lugar impuestas a la sensación por su dependencia respecto del objeto, la imaginación posibilita la facultad racional; facultad por medio de la cual se conocen los inteligibles. De tal modo, se da la intelección que se eleva por encima de la sensación y de la opinión.

El ejercicio de dichas facultades discursivas, supone el curso de la imaginación; en este sentido, nos dice Aristóteles, “He ahí cómo el alma jamás entiende sin el concurso de

ser verdaderos los dos, pues nos dice que es imposible que algo sea y no sea al mismo tiempo y en el mismo sentido.

<sup>147</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 3, 428a 19-24.

<sup>148</sup> La imaginación (*phantasia*) es el proceso que da origen a una imagen (*phantasma*) de la representación.

<sup>149</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 8, 432a 10-11. Las cursivas son mías.

una imagen”<sup>150</sup>. La imagen se fija en nosotros, sobrevive a la sensación y subsiste aun cuando la sensación y el objeto que la causan han desaparecido; aquí entra en juego la opinión que forma un juicio, una apreciación respecto al acuerdo de la imagen y el objeto. La memoria está, pues, estrechamente unida a la imagen. Cuando recordamos un objeto, surge en nuestra memoria la imagen del objeto percibido anteriormente. Y a esta imagen la denominamos representación. El término “representación” no precisa si se refiere al acto de representar o al contenido de este acto. En el lenguaje común se puede establecer la diferencia por medio del verbo representación y representar. Aunque *representación* aparece definido como “acción de representar o representarse” y *representar* como “hacer presente una cosa con palabras o figuras (...) ser imagen o símbolo de una cosa, o imitarla”<sup>151</sup>. De tal modo que la representación se refiere al contenido o acto de este contenido, y representar es la acción y efecto de representarse alguna cosa *en* la imaginación. Ahora bien, las cosas se presentan en la realidad y se representan (se vuelven a presentar) en la mente como ideas o imágenes que sustituyen a la realidad. La representación es la reproducción de percepciones pasadas (representaciones de la memoria).

En una aproximación definatoria, la imaginación (*phantasia*) es la capacidad de crear (evocar, construir) imágenes (*phantasmatas*). Definición que señala, ciertamente, su actividad primaria que es la creación de imágenes. Pues recuérdese que la “imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto”<sup>152</sup>, permanece aun cuando el objeto sensible no se halla presente, la imaginación es condición del apetito, que tiende, precisamente, a algo que no está presente y de lo cual no se tiene sensación actual<sup>153</sup>. Pero ¿la imaginación es un mero registro fiel de los objetos? ¿La imaginación tiene algún papel en la actividad perceptiva? De ser así, ¿cuál es su participación en la actividad perceptiva? Por el momento digamos que la imaginación crea una copia abstracta e inmaterial del objeto individual que constituye un dato del conocimiento intelectual<sup>154</sup>.

Como se ha visto, Aristóteles desarrolla de manera general su teoría de la imaginación señalando rasgos diferenciales que la distinguen del resto de las actividades cognoscitivas: sensación, pensamiento y opinión. Así como también explica la diferencia

<sup>150</sup> *Ibid.*, III, 7, 431a 16, p. 239.

<sup>151</sup> Véase Enciclopedia Concisa Sopena, Tomo 4º, diccionario Ilustrado de la lengua española, Barcelona, Editorial Ramón Sopena, 1974, p. 718.

<sup>152</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, 429a 1-2, p. 229.

<sup>153</sup> Véase *ibid.*, III, 433b 29.

<sup>154</sup> Estas preguntas serán retomadas y respondidas en el tercer capítulo de mi investigación, donde hablaré acerca del papel de la memoria en el conocimiento.

entre la sensación y el intelecto. Tras la exposición de la imaginación, facultad intermedia entre sensación y entendimiento, expondrá lo referente a este último: exposición sobre la naturaleza (el modo de ser específico) del intelecto y de la actividad de inteligir; “(...) ha de examinarse cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo la facultad de inteligir”<sup>155</sup>.

Para Aristóteles el intelecto es “aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa”<sup>156</sup>, es decir que el intelecto es lo que permite al alma razonar y enjuiciar<sup>157</sup>. Siendo así que el intelecto debe ser comprendido como la facultad de pensar en general (actividad del entendimiento o de la razón en cuanto es diferente de los sentidos<sup>158</sup>) pues constituye la actividad propia del intelecto.

En tanto que el intelecto es lo que nos posibilita comprender y pensar, Jonathan Lear nos dice:

El hombre no sólo tiene la capacidad de percibir el mundo: se diferencia de todos los demás animales, por su capacidad para comprenderlo. El mundo, por su parte, no se agota en lo que depara a la percepción sensible. Hay una realidad que subyace a las operaciones sensibles<sup>159</sup>.

Captamos de manera intuitiva<sup>160</sup> la realidad (los objetos) que se presenta de un modo inmediato, pero en tanto poseemos la capacidad de comprenderla logramos dar con la esencia o forma de las cosas.

Tras lo dicho analizaré cómo opera el intelecto o entendimiento, para lograr comprender cómo el hombre logra dar con la esencia o forma.

---

<sup>155</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 429a 13.

<sup>156</sup> *Ibid.*, III, 4, 429a 10.

<sup>157</sup> Mientras que la inteligencia es intuitiva, la razón es discursiva, esto es, procede metódicamente (a lo largo de momentos sucesivos). En este sentido la razón nos permite juzgar correctamente, es decir, distinguir entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal, entre lo bello y lo feo. El juicio consiste en una conexión o enlace enunciativo de conceptos.

<sup>158</sup> Véase Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, p. 900 ss.

<sup>159</sup> Lear, Jonathan, *Aristóteles. El deseo de comprender*, 4.3 La mente, p. 39.

<sup>160</sup> El conocimiento intuitivo implica la presencia efectiva del objeto, esto es, el objeto está ahí delante y se percibe con toda certeza; es algo evidente. Es un conocimiento que no necesita, en tanto que es inmediato, un seguimiento por etapas, o que necesita demostración. Por ejemplo, la percepción inmediata de un color. No llevamos a cabo una serie de razonamientos lógicos para saber que el pizarrón que observamos es verde, o para percatarnos de la alegría o dolor que experimentamos en un momento determinado. Aunque también podemos hablar de la intuición racional (conocimiento intuitivo), que es propia para aprehender las esencias. Para Platón, las Ideas (entidades metafísicas) son intuitas inmediatamente por la razón, mientras que, para Aristóteles, nuestro intelecto alude inmediatamente a la esencia de las cosas.

Si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto —siendo impassible— 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 entiende todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla —como dice Anaxágoras— para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia a parte 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<sup>161</sup>.

En lo dicho por Aristóteles en la cita anterior hay algunos aspectos a destacar. En un primer momento intelecto y sensación se relacionan; en un segundo momento diferencia entre la facultad sensitiva y el intelecto; y en un tercer momento hace una observación exclusivamente del entendimiento que le permitirá examinar la actividad intelectual.

Aristóteles relaciona a la intelección con la sensación en el sentido de que el primero recibe la forma inteligible y el segundo la forma sensible. Ambas facultades están en potencia de percibir sus objetos<sup>162</sup>. Es decir que “(...) el intelecto ha de comportarse con los inteligibles de modo semejante a como lo hace el sentido con los sensibles”<sup>163</sup>. En otras palabras, el mismo esquema trazado para la sensibilidad, la aplicación de las categorías metafísicas de acto y potencia, vale para la intelección.

La facultad sensitiva recibe la forma sensible sin la materia y el intelecto la forma inteligible: la esencia. Recibe la forma, pero sin que mezcle su propia forma. Esto nos lleva al segundo aspecto: la diferencia entre el intelecto y la sensación. Aun cuando el intelecto opera de igual manera que la sensación, el intelecto permanece impassible (sin ser afectado), “Por consiguiente, el intelecto —siendo impassible—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 a lo sensible”<sup>164</sup>. Pero, al parecer, Aristóteles nos conduce a un sinsentido, pues ¿cómo es posible que en un primer momento relaciona al intelecto con la sensación, para posteriormente decirnos que aunque el intelecto es *afectada* por algo permanezca impassible?

<sup>161</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 429a 13-21.

<sup>162</sup> En el sentido de aprehender un objeto real determinado sea mental o físico.

<sup>163</sup> Martino, Eutimio, *Aristóteles. El alma y la comparación*, p. 72.

<sup>164</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 429a 16.

Aristóteles nos ha dicho que “padecer” o ser afectado puede ser entendido de dos maneras:

... tampoco (...) “padecer” significa siempre lo mismo, sino que en algunos casos se trata de una destrucción por la acción del contrario, mientras que en otros casos es más bien la conservación de lo que está en entelequia, siendo lo uno u otro semejantes entre sí —en la medida en que esta semejanza corresponde a la relación existente entre potencia y entelequia—. <sup>165</sup>

Siguiendo el hilo conductor de su explicación del “padecer”, Aristóteles nos aclara cómo se diferencia la impasibilidad de la facultad sensitiva y la del intelecto.

La impasibilidad de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectual no son del mismo tipo, el sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectada 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 entendido un objeto fuertemente inteligible, no entiende 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* <sup>166</sup>.

Esta cita debe ser analizada desde las dos maneras en que puede ser entendido “padecer”. En un primer sentido, la facultad sensitiva puede ser “destruida” y no percibir tras una sensación excesivamente fuerte. Por ejemplo, al percibir un sonido fuerte, el sentido del oído no podrá percibir otro sonido. Pues deja de estar en potencia con respecto a otro sonido. Mientras que el intelecto, al estar en acto, se identifica con la forma inteligible sin dejar de estar en potencia con respecto a otra forma inteligible, aun y cuando la primera haya sido “fuertemente inteligible”.

En un segundo sentido, “padecer” o ser afectado es el desarrollo de la potencia al acto y en este sentido el intelecto es semejante a la facultad sensitiva, “(...) el intelecto es potencialmente lo inteligible si bien en entelequia no es nada antes de entender” <sup>167</sup>. La sensación en acto es la percepción del objeto y, por lo tanto, en la sensación se capta la forma sensible sin la materia. De igual modo, la intelección tiene la potencialidad de percibir la forma inteligible. Y es por ello que se asimila a todas las cosas. Al ser todas ellas, realiza su función propia que es el desarrollo de la potencialidad al acto cuando está pensando las cosas. Pues no es nada antes de pensar.

<sup>165</sup> *Ibid.*, II, 5, 417b 2-5.

<sup>166</sup> *Ibid.*, III, 4, 429a 30- 429b 4. Las cursivas son mías.

<sup>167</sup> *Ibid.*, III, 4, 429b 31.

Si la facultad sensible y la intelección, en un primer momento se relacionan y son afectados por sus objetos, ¿por qué la impasibilidad de la facultad sensible y la de la facultad intelectual no son del mismo tipo?

Al explicar las dos posibles maneras de comprender el “padecer”, veíamos que el sentido puede ser destruido por la percepción excesivamente fuerte o, como nos dice Guthrie, al deteriorarse alguno de los sentidos tiene que ver con una deficiencia, pero no es el alma lo que llega a deteriorarse, sino “sólo su agente físico”<sup>168</sup>, es decir, el órgano corporal. El alma se ve afectada por la decadencia del cuerpo. Lo que posibilita que se dé la facultad sensitiva en acto es el hecho de que ésta no existe separada del cuerpo mientras que el intelecto es separable<sup>169</sup>, pues el órgano mismo de la percepción es corpóreo y tiene extensión.

La diferencia en el padecer e impasibilidad de dichas facultades radica en que la sensitiva, en tanto que depende del cuerpo, no puede darse sin él, mientras que la intelectual que no tiene un órgano permanece impasible.

Si el intelecto opera de igual modo que la sensación, es debido a que está en posibilidad (en potencia) de aprehender la forma inteligible y, al ser en acto, se identifica con su objeto, pero sin dejar de estar en potencia con respecto a otros objetos. Aun y cuando el primero de esos objetos haya sido excesivamente fuerte; contrario a la sensación que puede ser destruida por una percepción excesivamente fuerte. Ahora bien, otra diferencia entre estas dos facultades radica en el hecho de que la sensitiva no puede ser objeto de sí misma mientras que el entendimiento puede conocerse a sí mismo<sup>170</sup> (es el pensamiento del pensamiento).

De tal modo, Aristóteles comenzará a investigar la actividad intelectual, a partir de su objeto, el cual, por cierto, lo determina.

Puesto que la magnitud y la esencia de la magnitud son cosas distintas y lo son también el agua y la esencia del agua (...) será que el alma discierne la esencia de la carne y la carne, ya sea con facultades distintas, ya con una sola, pero dispuestas de distinta manera; y es que la carne no se da sin la 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 [de la sensitiva], 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

<sup>168</sup> Guthrie, op. cit., p. 324.

<sup>169</sup> Véase Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 429b 5.

<sup>170</sup> Véase *ibid.*, III, 4, 429b 9.

sucede lo mismo 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— las discierne con otra facultad. Supongamos, pues, que su esencia sea la *díada*: 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>171</sup>.

Como se logra ver, es de suyo complicado el pasaje, pues implica varios aspectos, empezando por el interpretativo, así como por el gramatical y el doctrinal (el entendimiento separable). Me limitaré a analizar la conclusión misma de Aristóteles: el intelecto o no es la facultad sensitiva o es ésta funcionando de otra manera; es decir que la facultad sensitiva y la facultad intelectual son dos tipos de conocimiento dirigidos cada cual a su objeto. O bien, ambas facultades son dos aspectos del mismo proceso.

En la primera de estas posibles interpretaciones, el sentido conoce el objeto concreto y el entendimiento conoce su esencia. Sin embargo, de ser así, el entendimiento piensa dividido lo que en la realidad es indivisible. Pues separa la forma de la materia<sup>172</sup>. En la segunda interpretación existe una estrecha relación entre sentido y entendimiento. Por medio del sentido conocemos la materia y por medio del entendimiento damos con la forma, la esencia. Ahora bien, lo que relaciona a una con otra es la imaginación y, de tal modo, se da el proceso completo del conocimiento. Ya que, si faltara alguno de éstos, el conocimiento no podría darse.

Como ya hemos comentado, para Aristóteles, el conocimiento comienza con la sensación y, no obstante, que la percepción tiene por objeto lo individual, recae sobre lo universal.

Quando se detiene en el alma alguna de las cosas diferenciadas [la sensación concreta de algo aun no juzgada por la mente y, por tanto, carente de atributos<sup>173</sup>], <se da> por primera vez lo universal en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, v. g.: de *hombre*, pero no del *hombre Calias*<sup>174</sup>); entre estos <universales> se produce, a su vez, una nueva detención <en el alma> hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v. g.: se detiene *tal animal* hasta que se detenga *animal* y de igual modo <ocurre> con esto último<sup>175</sup>.

<sup>171</sup> *Ibid.*, III, 4, 429b 10-21. Las cursivas son mías.

<sup>172</sup> Recuérdese que la estructura ontológica de la sustancia se compone de dos elementos: materia y forma que, para Aristóteles, es una unidad indivisible.

<sup>173</sup> El objeto es percibido carente de diferencias (atributos) que permitan identificarlo como miembro de un género y una especie determinados.

<sup>174</sup> Pues la forma común, asignable a varios individuos, se capta desde el primer instante de la percepción.

<sup>175</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, II, 19, 100a 17-100b 3, trad. Miguel Candel Sanmartín, Primera edición, primera reimpresión, Madrid, Gredos, 1995. Biblioteca Clásica Gredos. Las cursivas son del traductor.

Una vez que se fija en el alma las primeras nociones universales “de *hombre* pero no del *hombre Calias*”, se produce una nueva fijación, hasta que por último damos con nociones irrepetibles y verdaderamente universales, “se detiene *tal animal* hasta que se detenga *animal*”. En otras palabras, ‘X’ especie animal es una etapa hacia el género animal que, a su vez, nos conduce hacia una noción más alta.

Podemos observar que el conocimiento universal está en potencia en la percepción de lo individual; el pensamiento se da en tanto que las imágenes se repiten y se fusionan, es decir, en tanto se da la memoria. Pues, “(...) la experiencia se genera en los hombres a partir de la memoria: en efecto una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia”<sup>176</sup>. No implica que las imágenes constituyan la totalidad del pensamiento, pues “(...) la imaginación sensitiva se da también en los animales irracionales”<sup>177</sup>, mientras que los animales racionales “(...) han de ser capaces de formar una sola imagen a partir de muchas”<sup>178</sup>. El pensamiento da con las formas a partir de las imágenes. “La facultad intelectual entiende, por tanto, las formas en las imágenes”<sup>179</sup> (la facultad intelectual es la que piensa, en las imágenes, las formas).

Siendo así, Aristóteles distingue dos intelectos: el intelecto activo o agente y el intelecto pasivo.

Puestos 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 perteneciente a tal género— pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la ciencia 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 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 impassible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia<sup>180</sup>.

Primero, en la Naturaleza hay algo que sirve de materia a cada género y que es aquello que es, en potencia, todos los seres del género, y otro que es la causa y el agente, pues produce a todos ellos, por ejemplo el arte (técnica) con relación a su materia, en el alma también se encuentran esas diferencias: intelecto activo e intelecto pasivo. El intelecto pasivo es análogo a la materia debido a que se convierte en todos los

<sup>176</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980b.

<sup>177</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 11, 434a 8.

<sup>178</sup> *Ibid.*, III, 11, 434a 8.

<sup>179</sup> *Ibid.*, III, 11, 431b 2.

<sup>180</sup> *Ibid.*, III, 11, 430a 10-16.



inteligibles, y el intelecto activo es análogo a la luz. Además, el intelecto activo es separado, impassible y sin mezcla, siendo por esencia acto. El intelecto pasivo funge como un receptáculo que toma a los inteligibles en la sensación y en la imagen asimilándose a ellos y, permaneciendo pasivo, nada puede pensar sin el intelecto activo, que actualiza esos inteligibles y, por ende, es la luz que hace ver lo visible. Además, Aristóteles caracteriza al intelecto activo como separado del cuerpo, impassible, sin mezcla, inmortal y eterno<sup>181</sup>.

Compendiando la tradicional distinción entre el entendimiento activo y el entendimiento pasivo, diremos que la inteligencia de por sí es potencia o capacidad de conocer las formas; por su parte éstas se contienen en las sensaciones y en las imágenes de la *phantasia*. Se necesita, efectivamente, algo que convierta en acto esta doble potencialidad, de manera que el pensamiento se actualice alcanzando en acto la forma, y la forma comprendida en la imagen se cambie en concepto en el sujeto cognoscente que posee una facultad mental específica capaz de captar la esencia: las formas de compuesto de forma y materia. La mente comprende lo que no tiene aspecto material alguno, sin embargo, podría existir en la materia. La carne es un “esto en esto”: es *esta* forma (carne) encarnada en *esta* materia. Lo que diferencia la esencia de la carne es que esta última se compone de forma y materia.

Lo que distingue al pensamiento del pensar, es que éste (el pensar) es algo individual, ya que pertenece a un determinado individuo que lleva a cabo procesos anímicos (percibe, recuerda, tiene emociones y sentimientos, etc.); es un proceso temporal, inicia en un momento determinado y termina en otro momento. Por ejemplo, al pensar “el gato está sobre la mesa” hay un sujeto que lo piensa, se da en un lapso de tiempo y que se da de distintas maneras, ya sea con agrado o con desagrado, etc. (procesos anímicos); hay un contenido del pensar, esto es, los pensamientos propiamente dichos, pues en todo pensar algo es pensado. El pensamiento es idéntico a sí mismo, la afirmación “el gato está sobre la mesa”, mantiene su identidad a pesar de las circunstancias en las que la piensa un sujeto. Es idéntico a sí mismo debido a que está fuera del tiempo, es decir, no puede ser válido en cierto momento y en otro perder su validez. En tanto que el pensamiento tiene una estructura intemporal, es lo que lo diferencia del acto o proceso del pensar. En otras palabras, el pensamiento, en su estructura esencial, es algo ideal.

---

<sup>181</sup> Véase, *Metafísica*, XII, 3, 1070a 25.

El pensar es algo real. Pertenece a la realidad. Por cierto que no tiene lugar “fuera”, sino “adentro”; no es objeto de la percepción externa, sino de la interna. Pero este hecho no perjudica para nada su carácter de realidad. Es exactamente tan real como un proceso de la naturaleza exterior. En cambio el pensamiento no es nada real, sino algo irreal. Si fuera real estaría en el orden temporal, pero, como hemos visto, no ocurre así. Por cierto que puede convertirse en algo real y esto tiene lugar cada vez que un sujeto lo piensa. Pero esto no pertenece a su propia esencia. Por su estructura esencial es algo irreal o, dicho positivamente, algo ideal. Su forma de ser no es la de ser o existir reales, sino la de ser o valer ideales.<sup>182</sup>

Ahora bien, el pensamiento se acompaña de percepciones o imágenes, elementos figurativos. Puedo estar viendo, recordar o imaginar, al gato sobre la mesa, pero nada de esto es el pensamiento, el pensamiento no es algo figurativo (no tiene elementos representativos): puedo imaginarme el mismo gato sobre la mesa de diversas maneras, pero el pensamiento “el gato está sobre la mesa” es único.

Si por materia del pensar no entendemos los objetos a los que los pensamientos se refieren, sino el “qué”, la materia esencial de que consisten los pensamientos, comprobaremos que los pensamientos son una “materia” esencialmente distinta del pensar. Hilando los pensamientos el pensar no segrega nada que no sea de naturaleza igual a la suya o, por así decirlo, un pensar metamorfoseado, sino que rebasa la esfera de lo anímico y de cualquier otra realidad y crea algo puramente ideal<sup>183</sup>.

El conocimiento es la operación mental por la cual obtenemos representaciones del objeto por medio de las percepciones e imágenes que perduran en nuestra memoria. Las representaciones pueden ser de dos tipos: sensibles o imágenes e intelectuales o pensamientos.

Las imágenes, según sus características, son captadas por medio de los sentidos; son singulares; son reproducidas por la imaginación.

Los pensamientos son algo muy distinto. Si, por ejemplo, se nos muestran diferentes tipos de sillas, con materiales, diseños y colores distintos; y hasta con aspectos distintos según zonas geográficas o períodos históricos, a pesar de las diferencias empíricas reales<sup>184</sup>, toda silla, realidad compuesta por forma y materia, cada una de ellas determinará la correspondiente imagen concreta, en la mente de quien la observe.

---

<sup>182</sup> Hessen, Johannes, *Tratado de filosofía*, Libro primero: Lógica, 2. “El objeto de la lógica”, trad. Juan Adolfo Vázquez, Argentina, Editorial Sudamericana, 1970, p. 91.

<sup>183</sup> *Ibid.*, pp.93-94.

<sup>184</sup> No es lo mismo una silla de hierro que una industrial hecha de plástico y formada de una sola pieza.

En cuanto a la representación intelectual, y retomando el ejemplo de las sillas, notamos que tienen aspectos diferentes, sin embargo, tienen algo en común que nos permite formarnos una nueva representación que las abarque a todas por igual. Ciertamente, de ellas decimos: “una silla es un objeto que sirve para sentarse que tiene respaldo y asiento”. Al pensar en la frase entrecomillada, tenemos en la mente la representación intelectual de la silla: somos capaces de abarcar todos los seres de la misma especie en un solo pensamiento unificador. Al pensar en una silla, nos representamos a todos los objetos ya descritos; pero, claro está, sin tomar en cuenta las características que las distinguen entre sí (tamaño, figura, color), sino sólo aquello que tienen en común: su esencia.

Para Aristóteles, la realidad es una y la única existente, y esta realidad está compuesta por materia y forma: *sustancia primera*, y de ésta, a partir de la actividad intelectual, podemos abstraer la forma o la esencia, a lo que llama *sustancia segunda*, esto es, las esencias tienen existencia en el mundo real y no tienen existencia como Ideas en sí mismas, sino que sólo tienen existencia en el mundo real, están en las cosas mismas y no existen por sí mismas, las podemos conocer al abstraerlas de los objetos realmente existentes. De tal modo, Aristóteles entiende por sustancia primera lo que las cosas son en cuanto son: individuos concretos con una existencia material y formal, y, por otro lado, las sustancias segundas son abstracciones: son el resultado del pensar, actividad intelectual en la forma y no en el contenido material. De lo dicho hasta aquí, podemos ver que la sustancia primera tiene un estatuto ontológico: realmente es, y la sustancia segunda tiene un estatuto epistemológico: es conocida a través de la actividad intelectual. Sin embargo, no es realmente en sí misma y por sí misma, ya que, para que tenga existencia, necesita un sustrato material. Todo ente es la unidad indisoluble de materia y forma. Por lo tanto, lo que es verdaderamente sustancia es el individuo concreto<sup>185</sup>.

El conocimiento intelectual es de carácter universal, esto es, el entendimiento activo realiza abstracciones sobre los datos adquiridos por los sentidos. De tal modo, el entendimiento se queda únicamente con los rasgos esenciales, dando con la forma a partir del concepto. Pues la forma cumple una doble función: es principio de organización

---

<sup>185</sup>

SER

} sustancias segundas (géneros, especies)

HOMBRE

SÓCRATES, PLATÓN, } sustancias primeras (individuos)  
ARISTÓTELES.

de la cosa y principio de inteligibilidad que puede ser captado por el intelecto que logra distinguir una cosa de otra y decir qué es cada una de ellas.

Existen tres operaciones fundamentales que nos permiten conocer. La primera es la aprehensión, a la que se llega por medio del intelecto y que produce el concepto. Ahora bien, el concepto refiere a aquellas características esenciales de un objeto. Pero al formarnos un concepto no afirmamos ni negamos algo de él, simplemente se lo piensa y se lo expresa aprehendiendo sus características esenciales. La segunda operación es el juicio, por medio del cual relacionamos y estructuramos los conceptos, y la tercera operación del pensamiento es el razonamiento que estructura juicios para obtener una conclusión. De tal modo, el conocer es un proceso en donde el concepto es el punto de partida así como el elemento más simple y primordial del pensamiento.

Los conceptos son de carácter abstracto y genérico, no refieren únicamente a las cosas individuales, sino a todos los objetos existentes y posibles que se encuentren en el universo (p. e., en el concepto árbol, se expresa lo característico y común de todos los árboles y no solamente las características de un árbol individual). Podemos distinguir lo anterior recurriendo a la diferencia entre idea<sup>186</sup> y concepto. La idea es un objeto mental, es la representación en la mente de *un* objeto (es la imagen que de los objetos conocidos queda en la mente) y la imagen parte del conocimiento sensible. Mientras que el concepto es, como ya se ha dicho, el pensamiento acerca de las propiedades de un objeto y la síntesis del conocimiento de las múltiples características de un objeto, condensadas en la imagen. En otras palabras, el concepto implica pasar de lo individual a la generalización, es pasar de lo particular a lo universal. En la formación de los conceptos podemos distinguir dos niveles de los mismos: el sensorial y el lógico. El pensamiento de un objeto se acompaña de imágenes que son necesarias para la formación del concepto. Sin embargo, el concepto suscita imágenes de carácter sensible (percepciones), pues al emitir conceptos generales, sustentados en representaciones, debemos atender a la mera comprensión de las palabras que expresan la idea. Para que un concepto sea tal y tenga “sentido” debe referir a un objeto. Al referirse a un objeto y al tener significado, posibilita que el concepto pueda ser definido y explicado. Una característica más del concepto es que tiene un carácter abstracto, pues en tanto representación intelectual de los objetos, es intangible, es un pensamiento captado por la razón<sup>187</sup>.

---

<sup>186</sup> Entendida como la imagen que de los objetos queda en la mente (la representación).

<sup>187</sup> Desarrollaré con mayor detalle lo referente al concepto como representación intelectual en el capítulo tercero de mi investigación, pues está en estrecha relación con el papel que desempeña la memoria como condición de posibilidad del conocimiento.

## II. NOCIÓN DE MEMORIA.

### 1. MEMORIA, SEGÚN PLATÓN.

Muchos de los diálogos platónicos son ilustrados con mitos que ejemplifican su teoría metafísica. Y un ejemplo es cómo ilustra su Teoría de las Ideas con diversas alegorías en las que nos habla de la manera como conocemos las Ideas.

En una de estas alegorías<sup>1</sup>, Platón nos dice que en una época remota, las almas (puras) moraban en el *topos uranos*. Lugar donde se hallaban desprovistas de cuerpos, siendo así conocían de manera directa las Ideas. Pero, debido a una falta perpetrada en contra de los dioses, las almas fueron arrojadas al mundo sensible y sus almas encarceladas en cuerpos<sup>2</sup>. Y, a partir de ese instante, conocer por medio de los sentidos; sin embargo, al percibir las cosas de este mundo, recuerdan lo que contemplaron en la otra vida; precisamente, al mirar un objeto bello, por ejemplo, rememoran lo bello en sí, y es, en tal caso, cuando aspiran a poseer la Idea y brota en ellas el impulso de encumbrarse [elevarse] a lo Ideal.

De lo antepuesto se desglosa que, para Platón, *conocer* no es más que recordar aquellas Ideas que conocimos previamente, cuando sólo éramos almas puras y nos consagrábamos a contemplar las Ideas eternas. El mundo sensible nos evoca el mundo Ideal<sup>3</sup>, puesto que es una copia, un remedo de él; sus limitaciones e imperfecciones nos *recuerdan* la existencia de lo perfecto.

#### 1.1. CONOCIMIENTO IGUAL A ANAMNESIS O REMEMORACIÓN (TEORÍA INNATISTA).

Para Platón, en un tono mítico, el alma existe antes de que nosotros existiéramos y precisamente por ello hemos “conocido” antes aquello que luego llegamos a saber. Previamente a nuestra vida en el tiempo determinado en el que nos ha tocado existir, hemos tenido otra vida, y en ella hemos poseído lo que ahora, al recordar, sabemos.

---

<sup>1</sup>En *República* lo ejemplifica con la alegoría de la caverna.

<sup>2</sup> Platón se vale de comparaciones para expresar la relación del alma y del cuerpo: el alma es una especie de preso en su prisión; el alma se encuentra en una especie de tumba.

<sup>3</sup> Este mundo inteligible tiene dos caracteres: el de trascendencia y el de inmutabilidad

*El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay que asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, toda la naturaleza emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender—, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.*<sup>4</sup>

Antes de analizar la teoría platónica de la *anamnesis* o reminiscencia, enumeremos los argumentos dados por Platón en favor de la inmortalidad del alma<sup>5</sup>. Pues existe una estrecha relación entre la teoría de la inmortalidad del alma y la teoría de la reminiscencia que, ciertamente, se sustenta en la pre-existencia del alma.

En el diálogo *Fedón*<sup>6</sup>, Platón brinda diferentes pruebas en defensa de la inmortalidad del alma iniciando por el argumento en el que nos dice que de la vida surge la muerte, y de la muerte la vida, que hay círculos de contrarios, y que, por lo tanto, no hay muerte final, debido a que hay continuamente esta especie de revolución que va de la vida a la muerte y de la muerte a la vida. Para esta primera prueba de la inmortalidad y pre-existencia del alma, Platón recurre a la comprensión de los contrarios o procesos de generación o generativos<sup>7</sup>. De inmediato pasa al argumento de la inmortalidad y re-encarnación del alma fundado en la reminiscencia. Sin embargo, la teoría platónica de la *anamnesis* se sustenta en la pre-existencia del alma.

Cuando Platón afirma la inmortalidad y re-encarnación del alma asevera: *saber es recordar*. Pues en el alma yace el saber. Por ejemplo, la percepción de objetos físicos *aparentes y temporalmente* iguales nos recuerda la “Idea de igualdad”, o la igualdad misma, absoluta, incorpórea e inmutable. Es decir, reconocemos la identidad de las cosas porque la hemos conocido en una existencia previa.

(...) el *aprender* no es realmente otra cosa sino *recordar*, y (...) es necesario que de algún modo nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior

<sup>4</sup> Platón, *Menón*, 81c-d. Las cursivas son mías.

<sup>5</sup> Véase cap. I. 1.1 Naturaleza y propiedades del alma. pp. 19 ss. de la presente investigación.

<sup>6</sup> No pregunta qué es el alma, sino que parte de la concepción de que el alma se separa, “desembaraza” del cuerpo en el momento de la muerte.

<sup>7</sup> Véase supra pp. 20-22 donde ya hemos abordado dicho punto.

aquello de lo que ahora nos acordamos. Y eso es imposible, a menos que nuestra alma haya existido en algún lugar antes de llegar a existir en esta forma humana. De modo que también por ahí parece que el alma es inmortal<sup>8</sup>.

Este argumento a favor de la inmortalidad del alma a partir de la teoría de la *anamnesis* nos remite al pasaje en el que Sócrates interroga al esclavo acerca de temas matemáticos<sup>9</sup>. Pero para que un individuo dé con lo real, a partir de la memoria, es necesario realizar un interrogatorio correcto: a partir de la mayéutica que consiste en sacar a luz los conocimientos que se forman en la mente. Pues la mayéutica es un método para recordar lo verdadero. Por tal, Platón afirma que el aprender es una reminiscencia: “siempre que uno recuerda algo es preciso que eso lo supiera ya antes”<sup>10</sup>.

Para dar con lo verdadero Platón aplicará el método dialéctico como método de investigación en sus dos vertientes: la dialéctica socrática o mayéutica, que parte del no-saber qué es algo y en este sentido adopta un aspecto negativo (o de la pregunta) y la dialéctica platónica, una respuesta positiva a la cuestión planteada.

En cuanto a la re-encarnación del alma, Platón nos dice:

(...) el alma de cualquier ser humano se ve forzada, al tiempo que siente un fuerte placer o un cierto dolor por algo, a considerar que aquello acerca de lo que precisamente experimenta tal cosa es lo más evidente y verdadero, cuando no es así. Eso sucede, en general, con las cosas visibles, (...) ¿Así que en esa experiencia el alma se encadena al máximo con el cuerpo? (...) Porque cada placer y dolor, como si tuviera un clavo, la clava en el cuerpo y la fija como un broche y la hace corpórea, al producirle la opinión de que son verdaderas las cosas que entonces el cuerpo afirma. Pues a partir del *opinar* en común con el cuerpo y alegrarse con sus mismas cosas se ve obligada, pienso, a hacerse semejante en carácter e inclinaciones a él, y tal como para no llegar jamás de manera pura al Hades, sino como para partirse siempre contaminada del cuerpo, *de forma que pronto recaiga en otro cuerpo y rebrote en él como si la sembraran*, y con eso no va a participar de la comunión con lo divino, puro y uniforme<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Platón, *Fedón*, 72e-73a. Las cursivas son mías.

<sup>9</sup> Véase *Menón*, 81a-.86b. Donde Platón ejemplifica que aprender es recordar.

<sup>10</sup> Platón, *Fedón*, 73c.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 83c-e.

Posteriormente argumentará la simplicidad del alma, que, por eso mismo, no puede disolverse y, por consiguiente, en la proximidad del alma y la Idea<sup>12</sup>. Si el alma es capaz captar las Ideas eternas, algo ha de tener en sí de eterno y, por otro lado, el alma comparte la propia naturaleza de las Ideas: es una y simple y, en tanto carece de partes, es imposible que pueda dividirse como lo compuesto que puede corromperse y dividirse. Por lo tanto, no sólo pre-existe sino que, además, es inmortal tanto por participación en la eternidad como por la unidad y simplicidad que le son intrínsecas. No es una Idea<sup>13</sup>, pero guarda una afinidad con ese mundo de lo en sí, lo imperecedero: el mundo de las Ideas (mundo metafísico) donde impera la verdad, formado por las Ideas (entes metafísicos que encierran el verdadero ser de las cosas) eternas, increadas, intangibles, imperecederas e inmutables. De tal modo, al lograr desembarazarse de la prisión del cuerpo y de sus ligaduras con lo sensible —las cosas que percibimos, en este mundo transitorio e imperfecto, que no son más que copias o efímeras sombras de una realidad superior y perfectísimas— puede alcanzar la contemplación de ese mundo puro de las Ideas. Platón tiene la convicción en que el alma únicamente podrá conocer la realidad en el momento en que esté consigo misma, esto es, una vez separada por completo del cuerpo. Lo que acontece después de la muerte (que no es más que la separación del alma y el cuerpo). Y concibe al cuerpo como el recipiente sensorial y perecedero del conjunto que es el ser humano vivo; le adjudica la torpeza del conocimiento sensible<sup>14</sup> y, además, los apetitos y tensiones pasionales:

(...) encadenada y apresada dentro del cuerpo, y obligada a examinar la realidad a través de una prisión, y no ella misma por sí misma, sino dando vueltas en una total ignorancia, y advirtiéndole que lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo, de tal modo que el propio encadenado puede ser colaborador de estar aprisionado. Lo que digo es que entonces *reconocen los amantes del saber que, al hacerse cargo la filosofía de su alma, que está en esa condición, la exhorta suavemente e intenta liberarla, mostrándole que el examen a través de los ojos está lleno de engaño*, y de engaño también el de los oídos y el de todos los sentidos, persuadiéndola a prescindir de ellos en cuanto no le sean de uso forzoso, aconsejándole que se concentre consigo misma y se recoja y que no confíe en ninguna otra cosa, sino tan sólo en sí misma, en lo que ella por sí misma capte de lo real como algo que es en sí. Y que lo que observe a través de otra cosa que es distinto en seres distintos,

---

<sup>12</sup> Véase *ibid.* 79b-84b.

<sup>13</sup> Ya que si el alma fuera un Idea sería la Idea de alma, sólo habría un alma. Sin embargo, hay almas individuales: la Idea de alma es una mientras que las almas son múltiples

<sup>14</sup> Véase *Fedón*, 65a-d.



nada juzgue como verdadero. Que lo que es de tal clase es sensible y visible, y lo que ella contempla inteligible e invisible<sup>15</sup>.

El alma al igual que las Ideas son siempre del mismo modo y en idéntica condición: lo que cada cosa es en realidad. Y es captada con el razonamiento de la inteligencia debido a que son entidades invisibles y no son objeto de los sentidos. Son de aspecto único en sí mismo, no aceptan variación en ninguna parte y en ningún modo. Mientras que las cosas son compuestas y corruptibles. Pues se encuentran en condiciones diversas y en diversas formas como por ejemplo la multitud de cosas bellas, o cualquier género de cosas semejantes, o de cosas iguales, que están en constante cambio, ya que pertenecen al mundo de lo sensible.

Por todo lo anterior podemos decir que, en el *Menón* y el *Fedón*, Platón lleva a cabo una separación entre dos órdenes del ser. Pero no hay relación o transición de lo sensible al pensamiento. Más aún, no se abre la posibilidad de que a partir de la apariencia sensible se de el recuerdo. Pues al valerse de los sentidos el alma se sumerge en el mundo del devenir y se hace confusa, sólo cuando piensa por sí misma puede asir la visión del ser puro, eterno e inmutable. Esto último sólo lo logra, según Platón, el alma que se ha purificado, *el filósofo*, al deslindarse del cuerpo, del elemento corpóreo. Pues la vida del filósofo es una preparación para la muerte –que no es más que la separación del alma del cuerpo- y todo empeño del filósofo se ha centrado precisamente en eso: en separarse lo más posible de los cuidados del cuerpo, en reencontrarse en sí mismo a solas con su alma, en desligarse de toda relación con el cuerpo; en lograr dar con la verdad con el puro pensamiento, tratando de escapar del engaño inherente a los sentidos. Existe una convicción de que el alma únicamente podrá conocer la realidad en el momento en que esté consigo misma, esto es, una vez separada del cuerpo por completo, lo que acontece después de la muerte. Por lo tanto, el filósofo debe prepararse toda su vida para este trance, y sería absurdo, afirmará Sócrates, que se irrite al encontrarse frente al logro de sus aspiraciones<sup>16</sup>.

Pues sólo de esta manera podrá recordar lo que ya conocía. En este sentido, para Platón, el conocimiento no se adquiere (no implica un proceso), sino que es innato.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 82e-83b.

<sup>16</sup> Véase *ibid.*, 66a ss.

(...) el *aprender* no es realmente otra cosa sino *recordar*, y (...) es necesario que nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior aquello de lo que ahora nos acordamos. Y eso es imposible, a menos que nuestra alma haya existido en algún lugar antes de llegar a existir en esta forma humana. De modo que también por ahí parece que el alma es algo inmortal.<sup>17</sup>

Para Platón el origen del conocimiento es la *anamnesis*, un recordar aquello que el alma ha aprendido previamente y que ha olvidado al re-encarnar. En este sentido podríamos decir que muerte para el alma es el olvido, ya que es la pérdida del conocimiento.

Como ya se ha dicho, Platón argumenta la pre-existencia e inmortalidad del alma y lo relaciona con la teoría de la *anamnesis* que es la culminación del problema del conocimiento: el alma existe antes que nosotros existiéramos y precisamente por ello hemos “conocido” antes aquello que luego llegamos a saber.

El alma es un recipiente de la memoria; no obstante, es una memoria que nos viene de una vida anterior a aquella de la que ahora somos conscientes. Antes de nuestra vida en el tiempo en el que nos ha tocado existir, nuestra alma ha tenido otra vida, y es en ella donde ha tenido noción de lo que ahora, al recordar, sabemos. Por lo tanto, el conocimiento no se adquiere por los sentidos, ni es algo que puede ser enseñado ya que aprender es recordar. De tal modo, no existe verdadera enseñanza sino sólo recuerdo, no hay aprendizaje, sino memoria: “(...) quienes decimos que aprenden no hacen nada más que acordarse, y el aprender sería reminiscencia”<sup>18</sup>.

No hay verdadero aprendizaje, aunque sí un método para recordar lo verdadero: el método dialéctico (como método de investigación)<sup>19</sup>. En los diálogos platónicos mencionados en nuestra investigación, existe una teoría dialéctica, concebida como el paradigma según el cual debe progresar el conocimiento correcto. Recordemos que Sócrates afirma que su función docente (es decir, su método llamado mayéutica) es como el de la partera; en efecto, en las discusiones filosóficas, lo que él hace es ayudar a que los demás conciben por sí mismos, las ideas correctas sobre la realidad. El arte dialéctico del filósofo (la mayéutica socrático-platónica) consiste en saber interrogar y, a cada respuesta saber contraponerle una nueva pregunta; de tal modo que a través de sucesivas contraposiciones se llegue –al final- a una respuesta verdadera que haya

<sup>17</sup> *Ibid.*, 72e-73a. Las cursivas son mías.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 76a; 72e ss.

<sup>19</sup> Véase *supra* p. 50, donde ya hemos expuesto en qué consiste dicho método.

superado e integrado la verdad parcial de todas las anteriores. Este proceso discursivo a través de sucesivas contraposiciones (o contradicciones) es, para Sócrates y Platón, la dialéctica.

Para Platón aprender es *el esforzarse en recordar* y enseñar es *el ayudar a recordar lo que ya sabemos*; un saber que hemos olvidado: “(...) *siempre que uno recuerda algo es preciso que eso lo supiera ya antes.*”<sup>20</sup>

Platón expone el mito de la anamnesis en el *Menón*, en contraparte con el principio heurístico de que no es posible investigar tanto lo que sabemos como lo que no sabemos, ya que sería inútil investigar lo que sabemos e imposible investigar cuando no sabemos qué investigar. Frente a este argumento, Platón opone el mito según el cual el alma es inmortal y, por lo tanto, ha nacido y renacido en muchas ocasiones (del que ya hemos hablado anteriormente) de modo que lo ha visto todo, sea en este mundo o en otro, por lo que, en determinadas circunstancias, puede recordar lo que sabía al principio<sup>21</sup>. En el *Fedón* nos dice:

¿(...) cuando un conocimiento se presenta de un cierto modo es una reminiscencia? (...) al ver algo determinado, o al oírlo o al captar alguna otra sensación, no sólo conoce aquello, sino, además, intuye otra cosa de la que no informa el mismo conocimiento, sino otro, ¿no diremos justamente que lo ha recordado, a esa de la que ha tenido una intuición (captar en la mente)?<sup>22</sup>

Sin embargo, en tanto que lo sensible nos recuerda la Idea, el conocimiento de éstas no es ya inmediato sino mediato. Recordamos al ponernos en contacto con las cosas sensibles, que son una copia del mundo de las Ideas. Esta es la esencia de la *anamnesis*: las cosas sensibles nos hacen recordar las Ideas.

(...) los amantes, cuando ven una lira o un manto o cualquier otro objeto que acostumbra a utilizar su amado, *tienen esa experiencia*. Reconocen la lira y, al tiempo, *captan en su imaginación* la figura del muchacho al que pertenece la lira. Eso es una reminiscencia (...) ¿no es algo semejante

<sup>20</sup> *Ibid.*, 73c. las cursivas son mías.

<sup>21</sup> Véase *Menón* 80e-81e.

<sup>22</sup> Platón, *Fedón*, 73c-d.

una reminiscencia? ¿Y en especial cuando uno la experimenta con referencia a aquellos objetos que, por el paso del tiempo o al perderlos de vista, ya que los había tenido en el olvido?<sup>23</sup>

Afirmo que es un conocimiento mediato porque, como leemos en la cita anterior, si no fuera por la percepción sensible de los objetos sensibles no “recordaríamos” las Ideas que se captan en la mente (que no es más que la intuición inteligible). Sin embargo, Platón menciona el acto de imaginar que, por cierto, no ahonda en dicha actividad y, por ende, es un tanto cuanto ambigua toda interpretación acerca de lo que Platón entiende por imaginación. Pero aventurémonos a una interpretación desde lo dicho por Aristóteles. Podemos afirmar, y Platón también lo dice, que la memoria tiene por objeto lo pasado y, en este sentido, es necesario haber tenido una experiencia sensible que da paso a la imaginación, que no es más que la posibilidad de producir imágenes (representación) independientemente de la presencia del objeto al cual refiere<sup>24</sup>. Por ello, Platón puede afirmar que

(...) cuando uno recuerda algo a partir de objetos semejantes, ¿no es necesario que experimente, además esto: que advierta si a tal objeto le falta algo o no en su parecido con aquello a lo que recuerda? (...) si esto es de este modo decimos que existe lo igual. No me refiero a un madero igual a otro madero ni a una con otra piedra ni a ninguna cosa de esa clase, sino a algo distinto, que subsiste al margen de todos esos objetos, lo igual en sí mismo (...)<sup>25</sup>.

Tanto en el *Fedón* como en el *Menón*, se aborda el problema de la posibilidad del conocimiento y del acceso a la verdad: la posibilidad de hacer ciencia (*episteme*); en el primero el conocimiento es entendido como un acontecimiento puramente intelectual, separado de sus relaciones con la práctica. Y en el segundo, el conocimiento orienta nuestra acción en el mundo, es un conocimiento con motivos prácticos (para un actuar y vivir): el saber del obrar correcto (*virtud*), y si éste es enseñable. Punto que entraña dos cuestiones. Primera, si es enseñable, suponemos entonces, lo que es y, de tal modo podemos dar una definición que exprese un saber, y no un aparente saber, entonces es posible dar con una definición de saber y no múltiples y subjetivas definiciones. Lo que es debe tener un solo significado y, agreguemos, ha de ser universal. Por ende, la definición expresa la esencia, una y la misma para todos. Segunda, al dar con una sola definición es

<sup>23</sup> *Ibid.*, 73d-e. Las cursivas son mías.

<sup>24</sup> Véase supra 2. La teoría aristotélica de la percepción. p. 31 ss de la presente investigación.

<sup>25</sup> Platón, *Fedón*, 74a.

posible lograr un conocimiento cuyas condiciones serían la universalidad. Se establecen las condiciones, no ya de toda definición, sino también de todo saber: para dar con lo que es la virtud o cualquier otra cosa, es necesario que ese conocimiento recaiga sobre un objeto estable, universal, uno e idéntico. Pues se afirma que el objeto del saber ha de tener la misma forma, es decir, ha de ser la Idea. Idea que hemos contemplado en otra vida y que recordamos en el tiempo concreto en el que nos ha tocado existir. Aunque hay que agregar que, para Platón, la Idea no es el simple concepto universal (mera representación mental de las cosas, es decir, contenidos mentales ni pensamientos) sino una verdadera entidad, objeto del pensamiento al que el pensamiento se dirige una vez que se ha liberado de lo sensible. La Idea es, para Platón, la esencia, la causa, el principio de todas las cosas, captada por el pensamiento, pero no por ello producida por él. La Idea, en tanto esencia, es inteligible.

Aristóteles criticará a Platón el que haya identificado la esencia o lo universal con la sustancia. Pues, para Aristóteles, lo universal y lo individual se oponen: universal es lo atribuido a cierto número de sujetos, e individual lo que no puede atribuirse: es decir, podemos atribuir muchas cualidades a Platón, pero no puedo atribuir Platón a ningún otro; pues es el sujeto, la sustancia. El error de Platón consiste en haber afirmado que lo Bueno y lo Justo eran sustancias:

(...) la entidad misma (...) lo igual en sí mismo. Lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, lo ente, (...) es siempre y cada uno de los mismos entes, que es de aspecto único en sí mismo, se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parte y de ningún modo acepta variación alguna<sup>26</sup>.

Siendo que la verdadera sustancia es el individuo. Por tal, debemos distinguir entre universales (es tal o cual cualidad: indica la especie de la cosa pero no la cosa particular misma) y sustancias (la sustancia se designa mediante nombres, es algo que podemos señalar). Lo universal pertenece a más de una cosa, mientras que la sustancia de cada cosa es lo que le es particular, lo que no pertenece a ninguna otra cosa. Para Aristóteles la sustancia es la unión de la forma y de la materia<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 78d.

<sup>27</sup> Véase supra Cap. I, 1.1 Naturaleza y propiedades del alma, de la presente investigación, especialmente p. 7 donde abordo el problema de la sustancia como sujeto.

## 2. DEFINICIÓN ARISTOTÉLICA DE MEMORIA (TEORÍA EMPIRISTA).

Toda vez que se ha explicado el proceso de la percepción y cómo de la sensación en acto se produce la imaginación (que, por cierto, son procesos descritos por Aristóteles como una cadena de fases de comunicación de los datos sensibles del objeto a las ideas abstractas), analizaré en este punto la teoría aristotélica de la memoria<sup>28</sup>.

Las preguntas que responderé son: ¿cuál es la diferencia entre facultad (*morion*) y función (o afección) (*ergon*)? ¿Qué clase de cosas son objeto de la memoria? ¿La memoria es una facultad del alma o es una función de alguna de las facultades del alma? ¿Qué es la memoria?

En su tratado *Acerca del Alma*, Aristóteles nos dice que por facultad entiende las potencias del alma; partes en que clasifica y divide las actividades del alma. Las facultades son las partes en que pueden dividirse *las actividades (dynameis)* del alma, es decir, las facultades nutritiva (que es la potencia nutritiva y reproductora, propia de todo ser vivo), sensible (que comprende la sensibilidad y el movimiento y es propia del animal) y racional (o intelectual que es propia del hombre)<sup>29</sup>. La noción misma de actividad en cuanto referida al alma, surge de la obvia consideración de la diversidad de operaciones que Aristóteles atribuye al alma misma<sup>30</sup>.

Ahora, en cuanto a *función* se debe entender la operación propia (*ergon*) de las cosas, en el sentido de qué es lo que ésta hace mejor que las otras cosas. Ya Platón

---

<sup>28</sup> Como he dicho, sólo llevaré a cabo un análisis de la memoria, ya en el tercer capítulo de mi investigación llevaré a cabo una relación de la teoría aristotélica de la memoria y el recuerdo con la teoría general del conocimiento: experiencia (como *aisthesis* y *empeiria*), así como con el conocimiento inteligible.

<sup>29</sup> Véase cap. I, 1.2, pp. 22-24 de esta investigación, donde hablo de la facultad sensible y sus funciones (el percibir, y por ende, sentir placer y dolor; la del movimiento; y la imaginación, de la cual a su vez se desarrolla la memoria); *Acerca del alma*, II, 3, 441a 31-33. Ahora, tanto la facultad sensible como la racional, ambas *están en potencia* de captar sus objetos: las formas sensibles y las formas inteligibles respectivamente.

<sup>30</sup> Para Platón el alma se divide en racional (operación por la cual el alma razona y domina los impulsos corporales); la concupiscible o irracional (que preside los impulsos, los deseos, las necesidades y que concierne al cuerpo); la irascible (que es auxiliar del principio racional y que se irrita y lucha por lo que la razón considera justo). Mediante este argumento Platón distingue las tres actividades del alma. Véase *República*, IV, 439-440.

aborda la conexión existente entre la función y la virtud propia de la cosa<sup>31</sup>. Aristóteles recupera este mismo sentido, sin embargo, insiste sobre el carácter finalista y realizador de la función: La función es el fin y el acto es la función. “La actuación es, en efecto, el fin, y el acto es la actuación, y por ello la palabra ‘acto’ se relaciona con ‘actuación’, y tiende a la plena realización”<sup>32</sup>.

Como hemos visto<sup>33</sup>, para Aristóteles, el principio del conocimiento es el objeto verdaderamente existente, y en tanto existente, dotado de cualidades específicas (tanto sensible como tangible): colores, sonidos, olores, sabores, formas, suave, duro, áspero, etcétera, y que son transmitidos por los cuerpos y recibidos por los sentidos. Los sensibles propios son las cualidades materiales reales, rasgos de tipo físico que los sentidos reciben y perciben separadamente, y que transmiten al sentido común que pertenece a la sensación. Al entrar en relación el sentido y el sensible se da la sensación, la cual siempre es presente, actual. La sensación es, como ya también hemos mencionado<sup>34</sup>, la marca que deja el objeto sobre el alma que, transcurrido un tiempo, queda como imagen y que recordamos.

Es, en efecto, imposible recordar el futuro, que es objeto de la conjetura o de la espera ... tampoco hay memoria del presente, sino tan sólo percepción de él; puesto que, por la percepción, no conocemos ni lo que es futuro ni lo que es pasado, sino solamente lo que es presente. Ahora bien, *la memoria tiene por objeto lo que es pasado; nadie podría pretender recordar el presente, mientras él es presente*. Por ejemplo, no se puede recordar un objeto blanco particular mientras uno lo está mirando, como tampoco se puede recordar el tema de una especulación teórica, mientras actualmente se está especulando acerca de ella y se está pensando en ello. Solamente se dice que se percibe lo primero, y que se conoce lo último. Pero *cuando uno tiene conocimiento o sensación de algo sin la actualización de estas facultades*, entonces se dice que recuerda: en el primer caso, se recuerda lo que se aprendió o se pensó y en el otro caso, lo que se oyó, se vio o se percibió de cualquier otra manera; pues, cuando un hombre ejercita su *memoria* siempre dice en su mente que él ha oído, sentido o pensado aquello antes<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Véase *República*, I, 352d-354a.

<sup>32</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IX, 8, 1050a 21.

<sup>33</sup> Véase cap. I. 2. La Teoría aristotélica de la percepción. De esta misma investigación.

<sup>34</sup> Véase I, 2. La teoría aristotélica de la percepción, de la presente investigación.

<sup>35</sup> Aristóteles, *De la memoria y el recuerdo*, trad. Francisco de P. Samaranch, Argentina, Aguilar, 1962, pp. 83-84. Las cursivas son mías.

Si la memoria tiene por objeto el pasado, pertenece a los seres que tienen conciencia del tiempo. Pues es una afección de la facultad sensitiva común que, además del tiempo, percibe el movimiento y la magnitud. Facultad que al ser capaz de diferenciar el tiempo, puede distinguir entre imágenes nuevas de la sensación o del pensamiento, y las imágenes ya impresas en anteriores experiencias, y que persisten en nosotros. Por lo tanto, la memoria es una afección de la facultad sensitiva. Ahora bien, el que la memoria tenga por objeto el pasado, indica que es la posibilidad de disponer de los conocimientos pasados que quedan disponibles y no simplemente como conocimiento *del* pasado que puede ser de nueva formación y, de tal modo, actualmente dispongo de información sobre el pasado de México que, en efecto, no es un recuerdo. Un conocimiento pasado no es ni siquiera sencillamente una huella o marca (impresión) que sobre el alma hacen las cosas, condicionalmente una impresión es algo presente y no pasado. Sin embargo, la memoria tiene lugar por la afección producida en el alma por el acto de la sensación (la afección del alma permite la representación o idea): “El estímulo produce la impresión de una especie de semejanza de lo percibido, igual que cuando los hombres sellan algo con sus anillos sellados”<sup>36</sup>. La memoria es un estado derivado por una imagen mental, referida como una *semejanza* a aquello de que es una imagen.

El “movimiento del alma a través del cuerpo” que constituye la percepción, produce una repercusión a la vez en el cuerpo y en el alma —*aunque, por lo que hace al alma, el efecto es potencial hasta que interviene el recuerdo*, es decir, constituye no un estado consciente sino una modificación inconsciente del espíritu. Más tarde, cuando, por ejemplo, la sensación se interrumpe durante el sueño, el movimiento se actualiza, es decir, que se forma y se atiene a una imagen parecida a la sensación, aunque menos vivaz que ella y menos digna en tanto que representación del hecho objetivo; y éste es el acto de la imaginación<sup>37</sup>.

La memoria es imposible sin una imagen: la memoria, como una pintura mental, es comparable con la imaginación, ya que es una capacidad de reproducir imágenes que han dejado en nosotros las impresiones. Pero recuérdese que la imaginación es producida por

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>37</sup> Aristóteles, *Acerca del sueño*, 459b 7. Citado por Ross, W. D., *Aristóteles*, trad. Diego F. Pró, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957, pp. 206-207. Las cursivas son mías.



la sensación<sup>38</sup>, pese a esto, solo posteriormente a que el objeto sensible ha desaparecido, la memoria opera. Ahora bien, lo que uno recuerda no es la imagen presente sino el acontecimiento pasado. Pues recordamos, no la afección presente, sino el objeto que dio origen a ella: recordamos, percibiendo la afección presente, el hecho ausente que no percibimos. ¿Pero cómo puede ser que recordemos no la imagen presente, sino el acontecimiento pasado? En el alma se produce, debido a la impresión, una especie de pintura o impresión de precepto como la impresión de un sello.

Igual que una pintura pintada sobre un panel es a la vez una pintura y un retrato y, aunque una sola e idéntica, es ambas cosas, sin que, sin embargo, la esencia de las dos cosas sea idéntica, y así como es posible pensar de ella las dos cosas, que es una pintura y que es un retrato, así, de la misma manera, hemos de considerar la pintura mental que se da dentro de nosotros como un objeto de contemplación en sí mismo y como una pintura mental de una cosa distinta<sup>39</sup>.

Ross nos dice que “(...) viendo una pintura se puede decir que representa su original; y análogamente, conociendo una imagen se la puede conocer como la imagen *de* algo, y de algo *pasado*”<sup>40</sup>. Al efectuarse estas dos condiciones, alcanzamos, además de la imaginación, la memoria: que, por cierto, es un momento producido por una imagen mental, “(...) referida, como una semejanza, a aquello de que es una imagen [y la imagen es una representación del objeto individual] (...)”<sup>41</sup>.

De la memoria se pasa al recuerdo o reminiscencia. Podemos distinguir a una de otra debido a que el recuerdo no es ni la adquisición ni la recuperación de la memoria. Aunque la memoria no implica el recuerdo: “(...) el proceso del recuerdo implica la memoria y va acompañado de memoria”<sup>42</sup>. Pues cuando se da la sensación (en acto), se da la impresión sensible *por primera vez*, por ende, no es posible recuperar la memoria<sup>43</sup>, debido a que no ha habido ninguna anteriormente; la memoria no se da al mismo instante

---

<sup>38</sup> Pero podemos decir que este proceso es dinámico, ya que se da sensación-imaginación-memoria. véase p. 34 de esta investigación.

<sup>39</sup> Aristóteles, *De la memoria y el recuerdo*, p. 87.

<sup>40</sup> Ross, *op. cit.*, p. 207. Las cursivas son de Ross.

<sup>41</sup> Aristóteles, *De la memoria y el recuerdo*, p. 88.

<sup>42</sup> *Ibid*, p.90.

<sup>43</sup> Entiéndase como una refutación a la teoría platónica del conocimiento, en la que se identifica el conocimiento con el recordar.

que la afección originaria. La memoria sólo es posible en tanto ha transcurrido un tiempo; ya que no recordamos en el presente lo que experimentamos en el presente, sino lo que hemos padecido en el pasado. Pero al recobrar algún conocimiento (sea alguna sensación o experiencia) pasado es *recuerdo*. Como hemos dicho la sensación en acto y, sin embargo, podemos recordar cosas que tenemos presentes en el momento, pero porque los hemos percibido hace mucho tiempo.

Otra característica del recuerdo es la voluntad, a diferencia de la memoria que aun siendo un proceso -devenido de una primera impresión plasmada en la sensación- es inmediata; la memoria evoca, sin necesidad alguna de mediación, los conceptos que se han aprehendido adecuados al objeto; en el recuerdo, el sujeto decide desde qué punto partirá o retomará su narración, de la misma manera, elige qué elementos incluirá y cuales desechará. En esta exclusión, cabe mencionar otro aspecto: probablemente se omitan ciertos recuerdos narrativamente, pero no el impulso que los hace actuales, pues tal movimiento es inherente al psiquismo.

La memoria está constituida por dos condiciones o elementos diferentes. Por un lado, es conservación o persistencia, en una determinada forma, de los conocimientos pasados que, por ser pasados deben ser sustraídos de la vista: este momento es la retentiva. Y, por otro lado, es la posibilidad de solicitar, al necesitarlo, el conocimiento pasado y de hacerlo actual o presente, lo que es, precisamente, el recuerdo.

Estos dos momentos ya fueron distinguidos por Platón, que los denominó “conservación de sensación” y “reminiscencia” respectivamente<sup>44</sup> y Aristóteles se valió de los mismos términos. Formulando también con claridad el problema que resulta de la conservación de la representación como huella (impresión) de un conocimiento pasado. Si permanece en nosotros algo parecido a una impronta o pintura: ¿cómo puede la percepción de esta impronta ser memoria de alguna otra cosa y no sólo de sí? En efecto, el que efectivamente recuerda no ve más que esta impronta y solamente mediante ella tiene sensación: ¿cómo puede, entonces, recordar lo que no está presente?

(...) ¿qué es lo que uno recuerda, la afección presente o el objeto que dio origen a ella? Si lo primero, entonces no recordaríamos nada una vez ausente, si lo otro, ¿cómo podemos, percibiendo la afección recordar el hecho ausente que no percibimos? Si hay en nosotros algo análogo a una impresión o pintura, ¿por qué razón la percepción de esto será memoria o recuerdo

---

<sup>44</sup> Véase., *Filebo*, 34 a-c.

de algo distinto y no de esto mismo? Pues es esta afección lo que uno considera y percibe, cuando ejercita su memoria<sup>45</sup>.

La respuesta de Aristóteles a esta dificultad es que la impronta en el alma es como un cuadro que puede ser considerado por sí o por el objeto que representa.

Al igual que una pintura pintada sobre un panel es a la vez una pintura y un retrato y, aunque una sola e idéntica, es ambas cosas, sin que, sin embargo, la esencia de las dos sea idéntica, y así como es posible pensar de ella las dos cosas, que es una pintura y que es un retrato, así de la misma manera, hemos de considerar la pintura mental que se da dentro de nosotros como un objeto de contemplación en sí mismo y como una pintura mental de una cosa distinta<sup>46</sup>.

La imagen *mnemónica* que hay en nosotros debe ser considerada como un objeto por sí misma y, al mismo tiempo, como representación de cualquier otra cosa. Pues al considerarla en sí misma, es un objeto de contemplación o pintura mental, mientras que en la medida en que la consideramos relacionada con alguna otra cosa, p. e., como una semejanza, es también un recuerdo. Por ende, cuando su estímulo es actual, si el alma percibe la impresión en sí misma, parece tener efecto a manera de pensamiento o pintura mental. La afección causada por la contemplación difiere de la que se produce cuando se contempla el objeto mental como pintado en un lienzo, así en el alma un objeto aparece como meramente pensado, mientras que el otro, por ser una semejanza es un recuerdo. Por tal motivo,

(...) a veces conocemos, cuando estos estímulos tienen lugar en el alma, a partir de una sensación antigua, si el fenómeno es debido a la sensación, y dudamos de si aquello es recuerdo o no lo es. A veces ocurre que pensamos o recordamos que hemos visto u oído este algo antes.

---

<sup>45</sup> Aristóteles, *De la memoria y el recuerdo*, p. 87.

<sup>46</sup> *Idem*.

Ahora bien, esto ocurre siempre, al comienzo pensamos en ello por sí mismo, y luego cambiamos y pensamos en ello refiriéndolo a algo distinto<sup>47</sup>.

La explicación del proceso total de la memoria, ya sea como retención o como recuerdo, es más tarde, según Aristóteles, totalmente física: la retención y la producción de la impronta están confiadas a un movimiento y lo que produce el recuerdo es un movimiento. Pero el recuerdo, a diferencia de la retentiva, es una especie de deducción (silogismo) ya que el que recuerda deduce que ya ha escuchado o, de todas maneras, percibido lo que recuerda y es ésta una especie de búsqueda. El recuerdo es, por lo tanto, privativo de los hombres. Con ello Aristóteles saca a la luz otro carácter fundamental de la memoria como recuerdo: su carácter activo de deliberación o de elección. Este análisis de la memoria muestra los siguientes puntos:

- a) la distinción entre retentiva y recuerdo;
- b) el reconocimiento del carácter activo o voluntario del recuerdo frente a lo natural o pasivo de la retentiva y,
- c) la base física del recuerdo como conservación del movimiento o movimiento conservado.

Los humanos necesitamos constantemente recordar. Es esencial que retengamos información, para que tengan algún sentido o significado los fenómenos que experimentamos. Si una persona no puede recordar el comienzo de la frase que está leyendo, esta carecerá prácticamente de significado. Una frase corta como “el gato está sobre la mesa”, se puede entender sólo si la persona, al leer la última palabra, puede recordar las anteriores.

Cualquier intento por llegar a una definición más precisa se frustra de algún modo por el hecho de que el término *memoria* realmente no es más que un concepto que se usa para indicar que la gente retiene información. Si leo una frase hoy y la puedo recordar mañana, de aquí se deduce que he retenido algo que me capacita para recordar la frase. No hay objeción para denominar a esta ejecución *recuerdo*, significando tal palabra la retención y rescate de la información, ni existe objeción en usar el término *memoria* para caracterizar esta capacidad; sin embargo, decir que recuerdo, porque tengo memoria es conceptualmente lo mismo que decir que soy feliz, porque tengo felicidad. La palabra

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 88.

memoria se usa para denotar una capacidad para recordar y no es una explicación del recuerdo.

Memoria es el nombre que damos a nuestra capacidad de retener en la mente tanto las experiencias recientes como aquellas que constituyen nuestro pasado. Recordamos lo que hemos aprendido (en la escuela, lo que hemos leído, lo que hicimos ayer y lo que hemos de hacer hoy o mañana). Para recordar la información hay que percibirla; por tanto en cada tarea de la memoria interviene, cuando menos, otra función, que es la percepción.

### III EL PAPEL DE LA MEMORIA EN EL CONOCIMIENTO, SEGÚN ARISTÓTELES.

#### 1. EL PAPEL DE LA MEMORIA EN LA EXPERIENCIA (*EMPEREIA*).

En el libro primero de la *Metafísica*, Aristóteles realiza una introducción con la finalidad de establecer su concepción de sabiduría (*sophía*) como “*ciencia acerca de ciertos principios y causas*”<sup>1</sup> (aquí Aristóteles concibe a la metafísica como ciencia primera: teología). Precisemos en palabras del mismo Aristóteles, “La finalidad que perseguimos al explicar ahora es esto: <mostrar> cómo todos opinan que lo que se llama <<sabiduría>> se ocupa de las causas primeras y de los principios”<sup>2</sup>. Pero para comprender qué es la sabiduría y cuál es su objeto, es necesario, en primer lugar, comprender por qué en el hombre existe un deseo natural por saber y, posteriormente, analizar la gradación del conocimiento que Aristóteles lleva a cabo.

La afirmación “*Todos los hombres por naturaleza desean saber*”<sup>3</sup>, nos muestra a un Aristóteles lleno de confianza y optimismo en la capacidad humana. De igual modo, nos muestra una característica ontológica del hombre: el hombre desea aquello que no posee, lo que no tiene (insuficiencia), el saber. Y no obstante, hay una fuerza, el deseo, que nos impulsa al saber.

Sin embargo, dicha afirmación contiene por lo menos dos interrogantes. ¿Por qué el deseo de saber es natural en el hombre? ¿Cuál es el uso que Aristóteles lleva a cabo de los vocablos *sophía* (sabiduría) y *sophos* (sabio)?

Para responder a estas preguntas, comenzaré por esquematizar la gradación del conocimiento que lleva a cabo Aristóteles, estableciendo los siguientes grados<sup>4</sup> de conocer que el hombre posee:

- A) Sensación (*aisthesis*).
- B) Memoria<sup>5</sup> (*anamnesis*).
- C) Experiencia (*empeiría*).

<sup>1</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 982a. Las Cursivas son del traductor.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 981a.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 980 a

<sup>4</sup> Sigo a Tomás Calvo en dicha esquematización. Cf. Nota 1 a la introducción de Tomás Calvo a la *Metafísica* de Aristóteles, p. 57.

<sup>5</sup> Tomás Calvo no menciona a la memoria en su esquematización de la gradación del conocimiento y es importante nombrarla porque es lo que permitirá la experiencia, la cual, a su vez, dará paso al arte y a la ciencia.

D) Arte (*téchne*).

E) Ciencia (*episteme*).

Se da por hecho que el conocimiento es algo natural en el hombre. Y así lo parece, ya que estamos dotados de sentidos que nos ponen en contacto con el mundo. En este sentido, el conocimiento es el resultado de la relación sujeto-objeto. Ahora bien, la fuente primaria del conocimiento son los sentidos y el hombre nace dotado de éstos que, al entrar en relación con el sensible dan como resultado la sensación, que, sea dicho, el hombre comparte con la mayoría de los animales. Pero existe una diferencia entre el tipo de conocimiento que se da entre los animales (inferiores) y el hombre (animal racional), y es que en los primeros es simplemente sensitivo, en algunos de ellos la sensación no persiste y para ellos no hay conocimiento fuera de la sensación. Mientras que en el hombre, cuando la sensación ha cesado, conserva alguna huella (impresión o afección) en el alma (la representación o concepto mental: la idea). En tal caso, cuando se han producido muchas sensaciones de esta naturaleza, se determina una especie diferente de conocimiento, que es el conocimiento racional. La sensación (*aisthesis*) es un conocimiento inicial, punto de partida de un conocimiento más elevado, el de la técnica o arte (el conocimiento del experto) y el de la ciencia (conocimiento universal al que se llega por causas y principios).

En los *Tópicos*, nos aclara el por qué la sensación es un conocimiento inicial. Pues: “Una comprobación [inducción: *epagoge*], (...), es el camino desde las cosas singulares hasta lo universal”<sup>6</sup>. Si la inducción es el procedimiento que de lo particular lleva a lo universal, entonces la inducción es uno de los caminos por los cuales logramos formar nuestras creencias (el otro es la deducción o silogismo<sup>7</sup>). Lo universal se da, sin embargo, de forma confusa, en la percepción inicial de lo singular, completándose a partir de ahí con la experiencia (inducción), hasta llegar a la noción universal. La concepción de *inducción* en Aristóteles, no es tanto un proceso cognoscitivo que nos remonta de lo singular a lo universal, sino un proceso de fijación, por el que lo universal se verifica en los singulares para construir lo universal en cuanto tal, claro y distinto. En otras palabras, es la comprobación<sup>8</sup> de lo universal en lo singular. Ahora bien, “La comprobación –nos dice

<sup>6</sup> Aristóteles, *Tópicos*, I, 12, 105a 11.

<sup>7</sup> Véase *Analíticos Primeros*, II, 23, 68b 30.

<sup>8</sup> “La comprobación es el camino desde las cosas singulares hasta lo universal”. Aristóteles, *Tópicos*, I, 12, 105a 12.

Aristóteles- es un argumento más convincente y claro, más accesible a la sensación y común a la mayoría”<sup>9</sup>.

Por lo demás, Aristóteles atribuye a Sócrates el mérito de haber descubierto los razonamientos inductivos<sup>10</sup>. Ente la deducción y la inducción Aristóteles establece, no obstante, una gran diferencia de valor. El silogismo, en caso de partir de premisas verdaderas, es un procedimiento infalible demostrativo y es necesariamente verdadero. Es así porque en él el término medio refiere a la sustancia, y de tal manera la conexión que demuestra entre los dos términos extremos es una relación sustancial<sup>11</sup>, o sea, necesaria. Si se dice:

Todos los hombres son animales;  
 Todos los animales son mortales;  
 Por lo tanto, todos los hombres son mortales.

La relación entre “hombres” y “mortal” se logra a través del término medio “animal”, mostrando que la determinación mortal es inherente a la sustancia hombre<sup>12</sup>. Estas conexiones, al ser sustanciales, son necesarias, ya que la sustancia es la necesidad ontológica misma. Ahora bien, en la inducción esta necesidad no subsiste debido a que, nos dice Aristóteles, falta el término medio. Lo que significa que no obra a través de la referencia a la sustancia<sup>13</sup>. Por lo tanto, si bien es más evidente que el silogismo, no tiene su mismo valor cognoscitivo. Debido a que no constituye una ciencia, ya que la ciencia es necesariamente demostrativa<sup>14</sup>.

En nuestro deseo de saber, los hombres buscamos un conocimiento, por así decirlo, más profundo, ya que la sensación no es sabiduría (que ésta es la que “se ocupa de las causas primeras y de los principios”), sino sólo, junto a los sentidos, *uno* de los procesos del conocimiento.

(...) los animales tienen por *naturaleza* sensación y a partir de ésta en algunos de ellos *no se genera la memoria, mientras que en otros sí se genera*, y por eso

<sup>9</sup> Ibid., I, 12, 105 a 16.

<sup>10</sup> Véase *Metafísica*, XIII, 4, 1078b 28.

<sup>11</sup> Lo que constituye una sustancia o pertenece a una sustancia, es decir, que es esencial o es tal que existe necesariamente.

<sup>12</sup> Inhesión: “(...) ningún accidente tiene existencia ni puede ser separado de la entidad” *Metafísica*, VII, 7, 1028a 23.

<sup>13</sup> Véase *Analíticos Primeros*, II, 23, 68b 30.

<sup>14</sup> Véase *Analíticos Posteriores*, I, 2, 17b 19.



estos últimos son más inteligentes y capaces de aprender que los que no pueden recordar: inteligentes, si bien no aprenden, son aquellos que no pueden percibir los sonidos (por ejemplo, la abeja y cualquier otro género de animales semejantes, si es que los hay); aprenden, por su parte, *cuantos tienen, además de memoria, esta clase de sensación* [el oído]<sup>15</sup>.

La sensación faculta al hombre para aprender por medio de la memoria, la cual, genera la experiencia que, a su vez, posibilita el arte y los razonamientos (la técnica y las palabras) de las que carecen los animales inferiores.

Ciertamente, el resto <de los animales> vive gracias a las imágenes y a los recuerdos sin participar apenas de la experiencia, mientras que el género humano <vive>, además, gracias al arte [téchne] y a los razonamientos [discurso]. Por su parte *la experiencia se genera en los hombres a partir de la memoria*: en efecto, una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia<sup>16</sup>.

La experiencia (*empeiría*) se crea por el recuerdo de casos particulares semejantes, el sujeto distingue la mezcla de rasgos constitutivos del dato sensible, rasgos que pueden repetirse en otros datos sensibles; lo que puede ser común a una serie de objetos (o situaciones) y hacer de ellos una clase.

La experiencia parece relativamente semejante a la ciencia y al arte, pero el hecho es que, *en los hombres, la ciencia y el arte resultan de la experiencia (...) la experiencia da a lugar al arte y la falta de experiencia al azar. El arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes*. En efecto, el tener la idea de que a Calias tal cosa le vino bien cuando padecía tal enfermedad, y a Sócrates, e igualmente a muchos individuos, es algo propio de la experiencia; pero la idea de que a todos ellos, delimitados como un caso específicamente idéntico, les vino bien cuando padecían tal enfermedad (...), es algo propio del arte.

A efectos prácticos, la experiencia no parece diferir en absoluto del arte, sino que los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso, que los que poseen la teoría, pero no la experiencia (la razón está en que *la experiencia es el*

<sup>15</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980a 29-980b 25. Las cursivas son mías. El oído de manera indirecta, será el más importante para el entendimiento, puesto que "(...) *el oído es el que aporta la más amplia contribución a la sabiduría*". El discurso, en efecto, o el razonamiento, que es la causa del aprender, es así por ser audible; pero no es audible en sí mismo, sino indirectamente, debido a que el lenguaje se compone de palabras, y cada palabra es un símbolo racional (...). Aristóteles, *Del sentido y el sensible*, pp. 35-36.

<sup>16</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980b 25.

*conocimiento de cada caso individual, mientras que el arte lo es de los generales, y las acciones y producciones todas se refieren a lo individual: desde luego, el médico no cura a un hombre, a no ser accidentalmente, sino a Calias, a Sócrates o a cualquier otro de los que se nombran, al cual sucede accidentalmente que es hombre; así pues, si alguien tuviera la teoría careciendo de la experiencia, y conociera lo general, pero desconociera al individuo contenido en ello, errará muchas veces en la cura, ya que lo que se trata de curar es el individuo)*<sup>17</sup>.

Así entendida, la experiencia, podemos decir que tiene un valor práctico, pues por medio de ella dejamos de actuar al azar y, en ocasiones, el hombre de experiencia acierta mejor y tiene más éxito que el de ciencia. Pero al mismo tiempo, por un lado, la experiencia es condición del arte y la ciencia, en tanto que por otro se opone a éstas debido a que "(...) la experiencia es el conocimiento de cada caso individual, mientras que el arte lo es de lo general aplicado a lo individual y la ciencia determina el por qué de las realidades, es decir que da con las causas y principios.

Como decía anteriormente, del recuerdo repetido de un mismo objeto nace la experiencia, y así recuerdos que son numéricamente múltiples constituyen una sola experiencia. De tal experiencia, o del concepto universal total que ha quedado en el alma como una unidad que, salvo la multiplicidad, es una e idéntica en todos los casos múltiples, surge el principio del arte y de la ciencia.

A medida que se asciende en la escala del conocimiento (sensación, imaginación, memoria, experiencia, arte y ciencia), los términos de sabiduría (*sophía*) y sabio (*sophós*) se aplican más plenamente: se considera más sabio al que posee experiencia que al que posee sólo sensación, el que posee arte y ciencia que el que posee experiencia. Puesto que "la sabiduría acompaña a cada uno según el nivel de su saber"<sup>18</sup>

Del conocimiento sensible (a través del recuerdo en primera instancia y posteriormente de la experiencia) surgen el arte y la ciencia. Ciertamente, sabe más, no sólo quien tiene una experiencia singular y concreta de algo, sino quien es capaz de determinar el por qué de las realidades. Pues los jefes de las

<sup>17</sup> *Ibid.*, I, 1 981a 1-24. Las cursivas son mías

<sup>18</sup> *Ibid.*, I, 1 981a 27. La conclusión a la que llegará Aristóteles en *Metafísica*, I, 1, será, naturalmente, que la sabiduría es una ciencia teórica y, entre las teóricas, la de mayor rango. Esto mismo lo reafirma cuando dice que "Es evidente que la sabiduría es la más perfecta de las ciencias" *Ética Nicomaquea*, VII, 7, 1141a 16.

obras son más sabios que los simples operarios, porque saben las causas de lo que están haciendo:

Por ello, en cada caso consideramos que los que dirigen la obra son más dignos de estima, y saben más, y son más sabios que los obreros manuales: porque saben las causas de lo que se está haciendo (a los otros, por su parte <los consideramos> como a algunos seres inanimados que también hacen sin conocimiento como, por ejemplo, quema el fuego, si bien los seres inanimados hacen cosas tales por cierta disposición natural, mientras que los obreros manuales las hacen por hábito). *Con que no se considera que aquellos son más sabios por su capacidad práctica, sino porque poseen la teoría y conocen las causas*<sup>19</sup>.

Ahora bien, la experiencia es condición del arte y la ciencia en cuanto suscita la inteligencia de los primeros principios. Es decir que la experiencia es el conocimiento de las cosas particulares, y el arte es el conocimiento de lo general, pero que se aplica a lo particular (el médico aplica sus conocimientos generales no al hombre en abstracto, sino al hombre individual, p. e., a Calias o a Sócrates). La experiencia se limita a saber que la cosa existe, el arte conoce el “porqué” tal cosa existe; el arte es un conocimiento de causas. La experiencia no puede ser enseñada, el arte que es un saber productivo si puede ser transmitido.

A partir de la experiencia se alcanza el saber técnico, en la medida en que sea extraído el universal ya presente en el particular de la experiencia. El primero, en el caso del médico es el que sabe aplicar una medicina, en el segundo, conoce un universal, porque sabe que este medicamento tenderá a curar a *todos* cuantos padezcan esa enfermedad. Aunque sentimos y percibimos lo particular e individual, la sensación nos abre a lo universal. Así, *el arte es un universal que se ordena a la producción de algo, pero no es la sabiduría, porque la suprema sabiduría no se ordena a producir nada, no es utilitaria. Es búsqueda por sí misma.*

De acuerdo con lo dicho (cursivas), existe una diferencia entre el arte y la ciencia, aun y cuando el arte es un saber que se acerca a la ciencia, pues el arte es un saber universal, sin embargo, es un saber que se dirige a producir algo, es un “saber producir”, es algo útil que intenta satisfacer necesidades básicas, o proporcionar placer. En cambio, la ciencia es un puro conocimiento de causas, es universal y necesario.

---

<sup>19</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981a 30- 981b 5.

La *téchne* o arte es un saber especializado, un oficio basado en el conocimiento, de ahí su posible sinonimización<sup>20</sup> con la ciencia, así como los ejemplos aducidos por Aristóteles (medicina, arquitectura). Por lo demás, este carácter *productivo* es lo que permite oponerla, entre otros casos, a la ciencia, la cual admite, más bien, el rasgo de un saber teórico, no orientado a la producción, sino a la mera contemplación de lo universal (necesario) mientras que el arte da con lo general y por ello es productivo (satisfacción de necesidades).

Anteriormente decía que la experiencia es condición del arte y de la ciencia, en cuanto suscita la inteligencia de los primeros principios, puesto que:

Estos hábitos no subsisten en nosotros separadamente ni son productos de otros hábitos cognoscitivos, sino de la misma sensación, del modo como, por ejemplo, cuando un ejército es puesto en fuga, si un soldado se detiene, se detiene también el que sigue y después otro y así sucesivamente hasta el final de la fila<sup>21</sup>.

En esta comparación, la detención del primer soldado constituye la permanencia de determinada sensación en la memoria; la detención de otro soldado al cabo de varias filas ya constituye un concepto, por ejemplo, hombre; y el detenerse de la primera fila corresponde a los conceptos últimos y simples que son los principios del arte y la ciencia e intuitos por el entendimiento<sup>22</sup>.

“Detenerse” expresa la persistencia o estabilidad del recuerdo (que constituye la experiencia y, por último, lleva a la inteligencia de los principios), que corresponde a lo que es el *rasgo objetivo* de la experiencia: la repetibilidad de las situaciones.

Por la acción condicionante que la experiencia ejerce en la inteligencia de los principios, Aristóteles llega a decir que “(...) llegamos a reconocer los primeros principios mediante inducción. Y, en efecto, la sensación produce así lo universal”<sup>23</sup>. Pero es evidente que entre el detenerse de cualquier soldado y la detención de la primera fila de soldados se halla una fundamental diferencia, ya que la detención de la primera fila es la inteligencia de los primeros principios, verdaderos por necesidad, independiente de toda confirmación que la experiencia puede dar. Esto es, hacer tales principios independientes de toda confirmación o refutación empírica. *Ésta establece el por lo general, no el siempre.*

---

<sup>20</sup> Cf. *Metafísica*, I, 1.

<sup>21</sup> Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, II, 19 100a 9.

<sup>22</sup> Véase *idem*.

<sup>23</sup> *Ibid*, 100b 3 ss.

Para Aristóteles la experiencia consiste en conocer el hecho que se presenta en forma repetida, pero no la razón por la cual el hecho ocurre y, de tal manera, es el conocimiento de lo particular más bien que de lo universal y así, saber y conocer son inherentes al arte y a la ciencia, pero no a la experiencia<sup>24</sup>.

En otras palabras, para Aristóteles la experiencia se reduce a la repetición, frecuente, pero no garantizada, absolutamente constante, de determinadas situaciones memorizables. Y por ello, la experiencia no es posibilidad de comprobación y de control de verdades que el hombre puede alcanzar (que es la experiencia en el sentido del empirismo).

Resumiendo, puedo decir que la diferencia entre la experiencia, el arte y la ciencia (sabiduría) es que, en primer lugar, la experiencia nace del recuerdo que, a su vez, se origina de la sensación. La experiencia es el conocimiento de cosas singulares, conocimiento que viene de una serie de sensaciones; y de un cierto cúmulo de experiencias, se puede llegar a una noción universal, el arte es un saber universal. Pero al arte se llega a través de la experiencia. La combinación entre experiencia y arte es necesaria para comportarse de modo adecuado en la vida práctica. El arte todavía no es sabiduría pero se acerca mucho a ella. La sabiduría no es sólo conocimiento de causas, sino el conocimiento de causas primeras y más universales. La filosofía es sabiduría por excelencia.

A continuación desarrollaré por qué el conocimiento intelectual es superior a cualquier otro tipo de conocimiento (me refiero a la experiencia y al arte).

## 2. EL PAPEL DE LA MEMORIA EN EL CONOCIMIENTO INTELIGIBLE (*THEORIA*).

Aristóteles buscó dar con la verdad (entendida como identidad o correspondencia) en el mundo físico tal como es conocido con la experiencia sensible; las cosas sensibles son principios del ser y del conocimiento. Los modos diversos de ser enunciados por las categorías sólo tienen sentido en tanto se refiere al modo de ser de la sustancia. Todo lo que es accidente de la sustancia es pensado como algo que le sobreviene.

Las categorías son las significaciones del verbo ser y en consonancia con ello,

---

<sup>24</sup> Véase *Metafísica*, I, 1, 981a 24.

son la clasificación básica de los distintos tipos de realidad: por una parte, la *entidad* que se expresa en la categoría primera y fundamental; por otra parte, las determinaciones accidentales de la entidad que se expresan en una variedad de predicados que no dice *qué es* sino de qué tamaño, con qué cualidades, dónde, cuándo, etcétera, *es* (o *está*) la entidad a la cual se atribuyen.

De las cosas dichas sin combinación<sup>25</sup> alguna cada una de ellas significa o substancia, o cantidad, o calificación, o un relativo, o dónde, o cuándo, o estar en una posición, o tener o hacer, o ser afectado. Para decirlo sumariamente, son ejemplos de substancia: hombre, caballo; de cantidad: de dos codos, de tres codos; de calificación: blanco; de un relativo: doble, mitad, mayor; de dónde: en el Liceo, en el ágora; de cuándo: ayer, el año pasado; de estar en una posición: yacer, estar sentado; de tener: va calzado, va armado; de hacer: cortar, quemar; de ser afectado: ser cortado, ser quemado. Nada de lo que se acaba de decir constituye por sí mismo afirmación alguna, pero de su combinación mutua resulta la afirmación; efectivamente, toda afirmación es, a lo que parece, verdadera o falsa, pero ninguna de las cosas dichas sin combinación alguna es verdadera ni falsa como, por ejemplo, <<hombre>>, <<blanco>>, <<corre>>, <<vence>><sup>26</sup>.

Las categorías enuncian de manera definitiva las interacciones de la sustancia y accidentes, de *las cosas que se dicen de un sujeto y las que están en un sujeto*. La primera de las diez categorías, proporcionadas por Aristóteles, es la sustancia y las sustancias funcionan siempre como sujeto y las nueve categorías restantes son predicados en el sentido en que, al menos las sustancias segundas, se aplican a individuos como respuesta a la pregunta ¿qué clase de cosa es esto?

Por ende, la sustancia es lo que da razón y es, así mismo, el principio del accidente que aparece en el plano de la experiencia: color, sonido, extensión, figura, relación, etcétera. La sustancia es el fundamento a todo lo que se exhibe como multiplicidad y diversidad de entes o existentes, y entre éstos "El hombre -nos dice Aristóteles- es lo mejor del cosmos"<sup>27</sup>. Y la fuente de dicha grandeza procede de la actividad racional: "La obra propia del hombre es la actividad del alma según la razón"<sup>28</sup> Tras comprender esencialmente al hombre, Aristóteles desarrolla su teoría del intelecto y la importancia de la memoria en el conocimiento<sup>29</sup>.

En principio, el esquema trazado para la sensibilidad vale para la intelección. Pues

<sup>25</sup> Por "cosas dichas sin combinación" Aristóteles entiende aquellos términos que no están combinados entre sí para dar lugar a oraciones. Véase *Categorías*, 2, 1a 16-19.

<sup>26</sup> Aristóteles, *Categorías*, 3, 1b 25-2a 10.

<sup>27</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI, 8, 1141a 20.

<sup>28</sup> *Ibid.*, I, 7, 1098 a 7.

<sup>29</sup> Véase *Acerca del alma*, III.

aplica las categorías<sup>30</sup> de acto y potencia. La inteligencia de por sí es potencia para conocer las formas; las cuales se contienen potencialmente en las sensaciones y en las imágenes de la *phantasía*; los sentidos captan su sensible propio y lo transmiten al sentido común, que realiza un juicio coordinador entre los propios sensibles.

(...) cada sentido (...) tiene su objeto sensible correspondiente y discierne las diferencias de su objeto sensible correspondiente, por ejemplo, la vista lo blanco y lo negro, el gusto lo dulce y lo amargo. Y lo mismo pasa con los demás sentidos. Ahora bien, si discernimos lo blanco y lo dulce y cada una de las cualidades sensibles de cada una de las demás, será que percibimos también sus diferencias por medio de alguna facultad (...). tampoco cabe, por otra parte, discernir por medio de sentidos diversos que lo dulce es distinto de lo blanco, sino que ambas cualidades han de manifestarse a un único sentido: de no ser así, cabría por la misma razón que se pusiera de manifiesto la diferencia entre las cualidades percibiendo yo la una y tú la otra. Es, pues, necesario que sea una facultad única la que enuncie que son diferentes, ya que diferentes son lo dulce y lo blanco. Lo enuncia, pues, la misma facultad y, puesto que lo enuncia, es que también intelige y percibe<sup>31</sup>.

Por tanto, no es posible discernir cualidades separadas por medio de sentidos separados y tampoco en momentos separados. Los rasgos distintivos (las sensaciones) son separadas entre sí pero, digamos, internos al cuerpo que los transmite a la imaginación (*phantasía*) que los reúne en una imagen única que reproduce las cualidades perceptibles del objeto en *forma abstracta* e inmaterial. La imagen es una copia del objeto en la mente. En otras palabras, el *phantasma* constituye un dato de conocimiento intelectual.

Ahora bien, el entendimiento tiene una doble potencialidad [Esto es lo que tradicionalmente se conoce como entendimiento activo y entendimiento pasivo]. Por un lado, se actualiza asumiendo en acto la forma y, por otro lado, la forma contenida en la imagen se convierte en concepto en el sujeto que conoce.

---

<sup>30</sup> Hoy en día entendemos por categoría cualquier noción que sirva como regla para la investigación o para su expresión lingüística en un campo cualquiera. Sin embargo, Aristóteles la considera como determinaciones de la realidad y, en segundo lugar, como nociones que sirven para investigar y comprender la realidad misma. De tal manera las categorías son los modos por los que el ser *se predica* de las cosas en las proposiciones y, por tanto, los predicados fundamentales de las cosas. Aristóteles explica la relación entre la categoría y el ser en *Metafísica*, V, 7, 1017a 23: "(...) se dice que son por sí mismas todas las cosas significadas por las distintas figuras de la predicación [categorías]: en efecto, cuantas son las maneras en que se expresa, tantas son las significaciones de 'ser'". Es decir, el concepto de categoría como determinación perteneciente al ser mismo, del cual debe servirse el pensamiento para conocerlo y expresarlo en palabras. Ahora bien, Aristóteles menciona diez categorías: *sustancia*: hombre, caballo; *cantidad*: dos codos; *cualidad*: blanco; *relación*: mayor; *lugar*: en el liceo; *tiempo*: ayer; *encontrarse*: sentado; *tener*: llevar zapatos; *acción*: cortar; *pasión*: ser cortado.

<sup>31</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 2, 426b 10-22.

La imagen (phantasma) se compone de rasgos distintivos abstractos: especies inteligibles, pues los datos físicos, es decir, las sensaciones, se transforman en datos inmateriales: la imagen que es solicitada al conocimiento para su presentación ante la mente. Pues la imagen posibilita tanto el conocimiento de los objetos reales de manera abstracta, como la formación de conocimientos generales a partir de los individuales, es decir la inducción.

Las especies inteligibles abstractas se transmiten al entendimiento o intelecto activo que las transmuta [a las especies inteligibles] en *formas*, o en nociones de tipo general entre las cuales las especies inteligibles recibidas son rasgos distintivos abstractos pero individuales. Se trata, entonces, del mismo conocimiento que es traducido de lo individual a la forma (especie), según su aspecto de naturaleza general o universal, o según su capacidad de presencia en múltiples objetos, más allá de lo específico que constituye el dato de partida: del conocimiento de objetos individuales hasta dar con nociones o categorías generales, en el horizonte final del proceso del conocimiento. El intelecto agente envía finalmente las formas (rasgos distintivos abstractos y universales) al intelecto posible, que las recibe y las reensambla a su vez, produciendo así, como dato último y final, los pensamientos, o bien las ideas abstractas y generales tomadas en su naturaleza universal. Estas ideas o nociones generales son el resultado último del proceso del conocimiento y constituyen el repertorio de los conocimientos generales producidos por la mente humana: una vez elaborados, van a ser utilizados formulando la identidad de los objetos individuales con que se enfrentan, y serán enviados a la *memoria* que los conserva para sacarlos cuando el objeto individual requiere ser comprendido. Cada vez que se percibe un objeto, la mente extrae una idea general de la *memoria* para verificar, para confrontar si se trata de un objeto específico. La *memoria* es, por lo tanto, un depósito de nociones generales necesario para el obrar del conocimiento: da velocidad al conocimiento y a la percepción y es activa en tanto está organizada de tal manera que sea posible sacar del archivo rápidamente las nociones generales ya seleccionadas como las más aptas para verificar la *naturaleza* del objeto específico encontrado por la percepción. Sin la *memoria*, no podrían existir conocimientos generales, y cada momento singular de la vida humana sería cada vez un nuevo acto de descubrimiento de datos y acontecimientos nuevos, un proceso de eterna actualidad y existencia en el presente. No sólo no existiría la acumulación de conocimientos de la experiencia, sería imposible para la mente formular conocimientos generales conservables más allá de la breve actualidad del momento presente.



La *memoria* es una función mental, en el sentido de reconocer y conservar el conocimiento universal elaborado por el intelecto; de conservarlo pero teniéndolo siempre a disposición en el momento en que se está frente a un objeto, una situación, un estado de cosas específico, que requieren ser comprendidos. Comprender qué cosa es un objeto específico, en el sistema aristotélico, es confrontar los rasgos específicos del objeto que se está observando, gracias a la interpretación operada por los cinco sentidos, con los propios de nociones universales o bien con las ideas abstractas, conservadas en la memoria, para decir cuál es la identidad efectiva del objeto singular que se está observando. Es decir que se trata de reconocer la *naturaleza* de las cosas, confrontando los casos específicos puestos frente a la atención de los sentidos con los diversos modelos generales (nociones intelectuales) presentes en la mente y activos en la memoria misma, para descubrir a cuáles de estos modelos generales puede ser referido el objeto específico. Es la confrontación entre un modelo general y abstracto de un determinado objeto [a través de la comparación entre cada uno de los diferentes individuos pertenecientes a una misma clase] conservado en la memoria y los diversos objetos encontrados por los sentidos que, a su vez, son representados en la imagen<sup>32</sup>.

La memoria se coloca, de hecho, en el límite entre sensaciones e intelecto y es necesaria en los procesos del conocimiento humano. Por tal, es necesario que analicemos la doctrina aristotélica de la definición.

La respuesta a la pregunta ¿qué es? puede referir tanto a la esencia en el sentido de las categorías como a la esencia necesaria o sustancial que es una definición de la cosa. Es la distinción aristotélica entre sustancia (qué es): conocer la naturaleza o esencia de algo, y accidente (cómo es): conocer la cualidad o cualidades (propiedades o atributos de algo).

En un primer momento, trataremos la esencia como categoría y, en un segundo momento, de la esencia necesaria al abordar el problema de la definición.

Como ya se ha dicho, la esencia es toda respuesta a la pregunta ¿qué es? Sin embargo, al hablar de esencia se deben distinguir dos sentidos en que se hace mención de la misma. Pues nos dice Aristóteles en los *Tópicos* que al indicar la esencia a veces indicamos la sustancia, a veces una cualidad, a veces una de las categorías. Cuando nos referimos a un hombre o a un animal, se entiende su esencia como sustancia. Cuando en cambio, nos referimos al color blanco se dice que es blanco o un color, se entiende a la

---

<sup>32</sup> De tal manera, hemos respondido a las preguntas planteadas referentes al papel de la imaginación en el conocimiento. Véase supra p. 37 de la presente investigación. Véase nota 154.

esencia como cualidad. Igualmente se hace referencia al tamaño de un codo, afirmando que es del tamaño de un codo, se entiende que su esencia es cantidad. Y lo mismo puede decirse en los otros casos.

[Quién] (...) indica el *qué es*, en algunas ocasiones significa una entidad, otras veces un *cuanto*, otras en *cual*, y otras, alguna de las demás predicaciones. En Efecto, cuando dice de un hombre tomado como ejemplo que lo tomado como ejemplo es un hombre o un animal, dice *qué es* y significa una entidad; y cuando de un color blanco tomado como ejemplo dice que lo tomado como ejemplo es blanco o color, dice *qué es* y significa una cualidad. De manera semejante, si de un tamaño de dos codos tomado como ejemplo dice que lo tomado como ejemplo es de dos codos <o> un tamaño, dice *qué es* y significa un cuanto. De manera semejante en los demás casos: pues cada una de las cosas de este tipo, tanto si se dice se dice de ella acerca de si misma, como si se dice el género cerca de ella, significa *qué es*; en cambio, cuando se dice acerca de otra, no significa *qué es*, sino *cuanto*, *cual*, o alguna de las otras predicaciones.<sup>33</sup>

En tanto que la esencia de una cosa se limita a indicar simplemente una cualidad del objeto que éste podría también no tener, se habla, en este sentido, del ser según las categorías:

(...) son por sí mismas todas las cosas significadas por las distintas figuras de la predicación [las cosas significadas por las categorías de los accidentes]: en efecto, cuantas son las maneras en que ésta se expresa, tantas son las significaciones de 'ser'. Ahora bien, puesto que, los predicados unos significan *qué es*, otras una cualidad, otros alguna relación, otros un hacer o un padecer, otros dónde y otros cuándo, 'ser' significa lo mismo que cada uno de ellos<sup>34</sup>.

Al hablar de las cosas significadas por las categorías de los accidentes nos referimos al ser por accidente. Y, en este sentido, nos dirá Aristóteles que el verbo 'ser' es utilizado para expresar que algo acontece accidentalmente (casualmente), como cuando

Decimos, por ejemplo, que accidentalmente el justo es músico y el músico es hombre; y del mismo modo decimos que el músico construye una casa porque sucede accidentalmente al constructor que es músico, o al músico que es constructor (en efecto, 'esto es tal cosa' significa aquí que tal cosa le sucede accidentalmente a esto), también hablamos en este sentido en el caso de los ejemplos aducidos: pues cuando decimos que el hombre es músico y que el músico es hombre, o que el blanco es músico o que éste es blanco, en el último caso lo decimos porque ambas cosas suceden accidentalmente que se dan en el mismo sujeto (...)<sup>35</sup>.

Entre 'ser justo' y 'ser músico' *no hay*, señala Aristóteles, conexión necesaria alguna. Puesto que, por el hecho de que alguien sea justo y músico no ocurre ni siempre

<sup>33</sup> Aristóteles, *Tópicos*, I, 9, 103b 29. Las cursivas son del traductor.

<sup>34</sup> Aristóteles, *Metafísica*, V, 7, 1017a 22-28.

<sup>35</sup> *Ibid.*, V, 7, 1017a 9-16.

ni la mayoría de las veces. Se trata de una coincidencia que no es subsumible bajo ninguna regla general alguna. Ya que el accidente puede aparecer o desaparecer sin que implique la destrucción del sujeto. Ahora bien, el accidente se divide en dos tipos: uno que es separable y otro que es inseparable; es decir que accidente es lo que puede suceder que pertenezca o no pertenezca a la misma cosa, pero que existe siempre en un sujeto<sup>36</sup>. En cuanto al accidente como separable, es ejemplificado por Aristóteles cuando nos dice:

[Accidente es] aquello que se da en algo, y su enunciación es verdadera, pero *no*, desde luego, *necesariamente ni la mayoría de las veces*, por ejemplo, si uno encuentra un tesoro al cavar un hoyo para una planta. El encontrar un tesoro es, desde luego, un accidente respecto a la acción de cavar un hoyo, puesto que ni resulta necesariamente de ella, o a continuación de ella, ni tampoco encuentra un tesoro la mayoría de las veces cuando está plantando (...) y puesto que hay ciertas cosas que se dan y se dan en algo, y puesto que algunas de ellas <solamente> en ciertos lugares y en ciertos momentos, será accidente cualquier cosa que se da en algo, pero no <se da> por tratarse precisamente de esto o de este momento o de este lugar. Así pues, el accidente se produce o es, pero no en tanto que él mismo, sino en tanto que otra cosa<sup>37</sup>.

Las categorías indican una cualidad del objeto que podría también no tener. Esto es, no toda respuesta a la pregunta ¿qué es? es una respuesta que enuncie la esencia necesaria, o bien, lo que la cosa no puede dejar de ser en cualquier circunstancia<sup>38</sup>.

El ser según las categorías no expresa en verdad lo que es la cosa por sí misma, siempre y necesariamente, es decir, en su sustancia.

Lo que sucede accidentalmente, en el sentido de casual, sucede al margen del fin perseguido, es decir, no es pretendido por sí mismo, es otra cosa que el fin pretendido.

El accidente como inseparable o, dicho de otra manera, el accidente entendido como propiedad que pertenece a una cosa por sí y, por tanto, de modo necesario, de las cuales hay ciencia y demostración<sup>39</sup>: "Accidente (...) se dice de las propiedades que pertenecen a cada cosa por sí misma sin formar parte de su entidad como, por ejemplo, pertenece al triángulo el tener dos rectos"<sup>40</sup>.

Un ejemplo del accidente como propiedad esencial, sería que ser negro se da de manera inseparable en el caso del cuervo, es algo que se da de modo necesario, pues lo contrario, imaginar un cuervo blanco entraña la destrucción del sujeto.

<sup>36</sup> Cf. *Metafísica*, V, 13.

<sup>37</sup> *Ibid.*, V, 13, 1025a 14-29. Las cursivas son mías.

<sup>38</sup> Véase *Tópicos*, I, 9, 103b 29. Y supra p. 73 nota 267.

<sup>39</sup> Cf. *Analíticos. Posteriores*, I, 7, 75a 39-41; 10,76b 11-16

<sup>40</sup> Aristóteles, *Metafísica*, V, 7, 1025a 30-35.

En su segundo significado, afirma Aristóteles, la definición concierne a la esencia y a la sustancia<sup>41</sup>. Pues la definición es la declaración de la esencia (necesaria o sustancial).

La definición puede ser, en primer lugar, la declaración no demostrable de la esencia; en un segundo sentido, puede ser la declaración de la esencia y diferir de la demostración solamente por la posición de las palabras; en un tercer sentido, puede ser la conclusión de la demostración de la esencia<sup>42</sup>.

En cuanto al primer sentido, *la definición es la declaración de la esencia* (que es lo que aquí nos atañe), la definición se refiere a objetos que son sustancias, p. e., al hombre; en el segundo y tercer sentido de *definición* refiere a hechos o fenómenos naturales, p. e., la lluvia o el trueno, de las que enunciar la esencia significa dar las causas<sup>43</sup>. Sin embargo, en todos los casos, la definición declara la esencia sustancial de su objeto. Pues, nos dice Aristóteles:

(...) hay esencia [sustancial] de *todas* aquellas cosas cuyo enunciado es definición [la esencia es, pues, lo expresado en la definición; todo nombre que refiere a una entidad (por ejemplo, 'hombre') significa la unidad de una esencia que, a su vez, es explicada en la definición]. Pero no hay definición simplemente porque un nombre signifique lo mismo que un enunciado (pues en tal caso todos los enunciados serían definiciones: cabría, en efecto, asignar un nombre a cualquier enunciado, con lo cual hasta lllada será una definición), sino cuando <el enunciado> lo es de algo primero. Y primero son aquellas cosas que se expresan sin predicar algo de algo<sup>44</sup>).

Esto es la definición constituida por el género próximo y por la definición específica, entiéndase por género próximo el predicado esencial común a cosas que difieren de especie (p. e., el predicado animal, común a todas las especies animales) y por diferencia específica, todo lo que distingue a una especie de otra.

En efecto, es necesario que, todo lo que se predica de algo, o sea intercambiable en la predicación, o no. Y, si lo es, será una definición<sup>45</sup> o un *propio*<sup>46</sup>; pues, si significa el *qué es ser*, es definición, si no propio: pues propio era esto, lo intercambiable en la predicación pero que no significa el *qué es ser*.

<sup>41</sup> Véase *Analíticos Posteriores*, II, 3, 90b 30

<sup>42</sup> *Ibid.*, II, 10, 94a 1.

<sup>43</sup> *Idem.*

<sup>44</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 4, 1030a 6-10.

<sup>45</sup> Definición: "(...) enunciado que significa el *qué es ser*". Aristóteles, *Tópicos*, I, 5, 102a 1.

<sup>46</sup> Aristóteles entenderá por *definición*: "(...) enunciado que significa el *qué es ser*". *Tópicos*, I, 5, 102a 1. Y por *propio*: "(...) lo que no indica el *qué es ser*, pero se da sólo en tal objeto y puede intercambiarse con él en la predicación. V. g.: es propio del hombre el ser capaz de leer y escribir: pues, si es hombre, es capaz de leer y escribir, y, si es capaz de leer y escribir, es hombre. En efecto, nadie llama propio a lo que puede darse en otra cosa". *Tópicos*, I, 5, 102a 18.

Y si no es intercambiable en la predicación acerca del objeto, o bien es de lo que se dice en la definición del sujeto, o bien no. Y, si es de lo que se dice en la definición, será género o diferencia, puesto que la definición consta de género y diferencia, y, si no es de lo que se dice en la definición, es evidente que será accidente: pues se llama *accidente* a lo que no se llama ni *definición*, ni *género*, ni *propio*, y que, con todo, se da en el objeto<sup>47</sup>.

La esencia necesaria o sustancial indica un carácter *necesario* del objeto definido. En este sentido, la respuesta a la pregunta ¿qué es? enuncia no simplemente la esencia (categorías / accidentes) de las cosas mismas sino su esencia necesaria y se puede considerar justo como la definición de ésta. Por ende, y como hemos dicho y desarrollado, Aristóteles distingue dos sentidos en que se habla de la esencia: como la que expresa cualidad o cualquiera de los accidentes y la esencia necesaria. Ambas responden a la pregunta ¿qué es? Pero la esencia necesaria es una respuesta que enuncia lo que la cosa no puede dejar de ser y es el *por qué* de la cosa misma, como cuando, p. e., se dice que el hombre es un animal racional lo que se afirma es que el hombre es hombre porque es racional.

No obstante, Aristóteles es influenciado, en su teoría de la esencia necesaria por Platón, quien nos dice en el *Menón*:

(...) habiéndote pedido que me hablaras de la virtud como un todo, estás muy lejos de decir qué es, y en cambio afirmas que toda acción es virtud, siempre que se realice con una parte de la virtud, como si hubieras dicho *qué es en general* la virtud y yo ya la conociese, aunque tú la tengas despedazada en partes. Me parece entonces necesario, mi querido Menón, que te vuelva a replantear desde el principio la misma pregunta <<*qué es la virtud*>> (...)<sup>48</sup>.

De tal modo, se establece la exigencia de los requisitos que debe reunir toda respuesta al qué es algo, es la exigencia de enunciar, desde el ámbito aristotélico, la esencia necesaria o lo que la cosa no puede dejar de ser en cualquier circunstancia. Esto es, lo que Aristóteles denominará sustancia. Pero no toda respuesta (esencia) a la pregunta ¿qué es? es una definición de este tipo<sup>49</sup>.

Por otra parte, Aristóteles opone precisamente la esencia sustancial a la esencia como cualidad:

Al igual que la afirmación, la enunciación predica algo de un sujeto y siempre es verdadera o falsa, No ocurre lo mismo, sin embargo, con todo tipo de intelección, sino que *cuando se entiende qué es algo en cuanto a su esencia, la*

<sup>47</sup> Véase *Tópicos*, I, 8, 103b 9-19. Las cursivas son del traductor.

<sup>48</sup> Platón, *Menón*, 79b-c. Las cursivas son mías.

<sup>49</sup> Cf. supra nota 267, p. 73.

*intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto*<sup>50</sup>.

El enunciado siempre concierne a algo, como también la afirmación, y siempre es verdadero o falso; el entendimiento, en cambio, no es tal sino que es verdadero si enuncia la esencia según la esencia sustancial o necesaria, y no es verdadero si la enuncia con relación a alguna cosa.

De tal modo, Aristóteles no coloca al mismo nivel todas las respuestas que puedan darse a la pregunta ¿qué es? Ya que el ser según las categorías no expresa en verdad lo que es por sí mismo, siempre y necesariamente la cosa. Si p. e., formuláramos la pregunta ¿qué es lo que eres? a 'X' persona, y su respuesta fuera un 'maestro' o un 'músico', no expresa en verdad lo que es por sí mismo, siempre y necesariamente, su sustancia. Todas las determinaciones que puedan ser dadas por la esencia no valen como *definición* porque no expresan lo que el objeto es de suyo o necesariamente<sup>51</sup>. Puesto que, podría muy bien no ser un maestro o un músico y habiendo comenzado a serlo puede cesar de serlo. Pero si responde que es un "animal racional", entonces expresa aquello que no puede no ser o que es necesariamente como hombre. Siendo así que exprese, por lo tanto, lo que Aristóteles denomina que es la sustancia misma considerada fuera de su aspecto material, "(...) a la esencia la denomino entidad sin materia"<sup>52</sup>. Y esta segunda respuesta es la única que puede valer como definición de la esencia del hombre, en tanto que todas las demás determinaciones que pueden ser dadas por la esencia como cualidad no valen como definición porque no expresan lo que el hombre es de suyo o necesariamente.

(...) digamos algunas cosas acerca de ella [de la esencia] atendiendo a las expresiones [desde el ámbito físico atiende a la naturaleza misma de las cosas y desde el ámbito de la lógica, atiende a las nociones y a los modos de expresión]: *que la esencia de cada cosa es lo que cada cosa se dice <que es> por sí misma*. Desde luego, aquello en que consiste lo que tú eres no es aquello en que consiste <<ser músico>> ya que no eres, por ti mismo, músico. Así pues, <tu esencia> lo que, por ti mismo, eres. Y tampoco todo esto <es esencia>. No lo es, en efecto, aquello que una cosa es por sí misma al modo en que la superficie es blanca, ya que aquello en que consiste ser-superficie no es aquello en que consiste ser-blanco. Pero tampoco <es esencia de la superficie> el compuesto de lo uno y lo otro, el <<ser-superficie-blanca>>, puesto que ella misma resulta añadida <en tal expresión>. Así pues, el enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 6, 430b 26-29.

<sup>51</sup> Véase *Metafísica*, VII, 4, 1029b 13.

<sup>52</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 7, 1032b 14.

<sup>53</sup> *Ibid.*, VII, 4 1029b 13-21. Las cursivas son mías.

Por lo tanto, sólo la esencia necesaria o sustancial es el verdadero objeto de la ciencia. Y en esto apoya Aristóteles la estructura necesaria de la realidad, lo que constituye el objeto específico de su teoría de la *ousía*.

Si la definición es la declaración de la esencia es porque posibilita la descripción, la clasificación y la previsión de los objetos cognoscibles. El concepto es tomado como lo que se sustrae a la diversidad o a la mutación de los puntos de vista o de las opiniones, porque se refiere a aquellos rasgos que, por ser constitutivos del objeto mismo, no son alterados por un cambio de perspectiva. El concepto aparece como término conclusivo de una búsqueda, que prescinde en lo posible de la mutabilidad de las apariencias para dirigirse hacia lo que el objeto es 'realmente', esto es, a su 'sustancia' o 'esencia necesaria'.

Para Aristóteles el concepto es lo que define a la sustancia o esencia necesaria de una cosa: "el alma (...) es esencia y definición (...) de un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo"<sup>54</sup>. Y un poco antes afirma: "(...) [el] alma [es], la esencia de tal tipo de cuerpo"<sup>55</sup>; Por lo tanto, es independiente del generarse y el corromperse de las cosas y no puede ser producido o destruido por tales procesos<sup>56</sup>. En otros términos, Para Aristóteles, el concepto es idéntico a la sustancia, que es la estructura necesaria del ser, aquello por lo cual todo ser no puede ser diferente de lo que es<sup>57</sup>.

Con referencia a la esencia, el carácter de la universalidad parece secundario y derivado; por universal, nos dice Aristóteles, entiende "lo inherente al sujeto en cada caso, por sí y en cuanto un sujeto es lo que es"<sup>58</sup>. Ahora bien, *lo inherente al sujeto en cada caso y por sí, etcétera.*, no es más que la esencia necesaria del sujeto mismo, ya que él mismo no puede no ser; de tal manera la universalidad es para Aristóteles la sustancialidad o necesidad del concepto. Por lo tanto, Aristóteles dice que puede haber concepto también del individuo (el compuesto de materia y forma) aunque no del individuo considerado en su materia que es indeterminada y por tanto indefinible y que, p. e., el concepto de un hombre es el alma"<sup>59</sup>.

El término "universal" puede ser comprendido desde dos significados: uno objetivo

<sup>54</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 1, 412b 16.

<sup>55</sup> *Ibid.*, II, 1, 412b 10.

<sup>56</sup> Cf. *Metafísica*, VII, 15; 1039b 23.

<sup>57</sup> Véase capítulo I, donde abordo el problema de la sustancia.

<sup>58</sup> Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, I, 4, 73b ss.

<sup>59</sup> Aristóteles *Metafísica*, VII, 11 1037a 26.

y que refiere o indica una determinación cualquiera que puede pertenecer o puede ser atribuida a pluralidad de cosas; otro subjetivo, la cual indica la posibilidad de un juicio –ya concierna a lo verdadero y lo falso- válido para todos los seres racionales.

En su significado objetivo nos dice Aristóteles que Sócrates fue el descubridor de lo universal: “Dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones universales. Y ambas están, ciertamente, en el principio de la ciencia”<sup>60</sup>. En este primer significado, lo universal es considerado en un doble aspecto: uno ontológico y otro lógico.

Hablando ontológicamente, lo universal es la forma, la esencia que puede ser compartida por pluralidad de cosas y que da a las cosas mismas su naturaleza o caracteres comunes. Lo universal ontológico es la forma o la sustancia (aristotélica) y, por ende, Aristóteles afirmó que la ciencia está en lo universal: “(...) la ciencia es de universales y éstos se encuentran en cierto modo en el alma misma”<sup>61</sup>. Y, lógicamente, lo universal es, nos dice Aristóteles, “(...) *lo que es por naturaleza predicable de varios y particular a lo que no*”<sup>62</sup>.

Por medio del entendimiento estamos capacitados de captar la verdad y, en este sentido, existe la certeza de que podemos acceder a la verdad. No obstante que nuestro conocimiento se orienta, como hemos dicho, hacia la verdad, en cierto sentido es limitado pues puede caer en error y, de tal modo, negar *los primeros principios del conocimiento* (el principio de identidad y el principio de no contradicción): “Hay algunos -nos dice Aristóteles- que pretenden que una misma cosa es y no es”<sup>63</sup>. Negación del principio de contradicción.

Aristóteles busca dar con conocimientos verdaderos acerca de la realidad. Y, por ende, se compromete con la verdad al decir en *Metafísica*: soy amigo de Platón, pero más de la verdad. Compromiso con la verdad que se resuelve en un compromiso con la realidad, pues la verdad es la adecuación del entendimiento con el ser de la cosa. En otras palabras, aborda la cuestión del conocer desde la perspectiva de la verdad.

(...) qué es lo verdadero y lo falso. Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y que lo que no es, no es. Por consiguiente, quien diga que [algo] es, o no es, dirá algo verdadero o

<sup>60</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 4, 1078b 28.

<sup>61</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 5, 417b 23.

<sup>62</sup> Aristóteles, *De interpretaciones*, 7, 17a 39, trad. A. García Suárez y J. Velarde Lombraña, Madrid, Técnos, 1999. Las cursivas son mías.

<sup>63</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 4, 1005b 35-1006a 1.



dirá algo falso<sup>64</sup>.

En la idea básica de la teoría aristotélica del conocimiento, nuestro entendimiento es medido por la realidad de la cosa. De tal modo, Aristóteles enuncia los dos teoremas fundamentales de la concepción de la verdad como adecuación: la medida de la verdad es el ser o la cosa, no el pensamiento o el discurso; La verdad está en el pensamiento o en el lenguaje, no en el ser de la cosa.

1) La medida de la verdad es el ser o la cosa, no el pensamiento o el discurso: “(...) dice la verdad el que *juzga* que lo separado está separado y que lo unido está unido, y dice falsedad aquél cuyo juicio está articulado al contrario de las cosas”<sup>65</sup>. De tal manera que, nos dice Aristóteles, “(...) tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo”<sup>66</sup>. En este primer teorema de la verdad como adecuación, podemos observar dos enfoques: uno ontológico y otro epistemológico. Aristóteles no parte de una inviable discusión radical del valor del conocimiento (relativismo y escepticismo), sino de su pacífica posesión, con la firmeza de indagar la verdad de las cosas. Y es en este sentido en el que podemos observar tanto el enfoque ontológico como el epistemológico. Aunque existe una primacía del enfoque ontológico sobre el enfoque epistemológico. En primera instancia, y agreguemos que fundamentalmente, conocemos realidades; con base en esto conocemos que conocemos. Ya que el entendimiento no puede conocer que conoce si no está actualizado por el conocimiento de la realidad.

Si la medida de la verdad es el ser o la cosa, no el pensamiento o el discurso, entonces, es el entendimiento el que se conforma a la realidad de la cosa. Siendo así que, una cosa *no es* blanca porque se afirma con verdad que es tal, sino que se afirma con verdad que es tal porque es blanca. Por ello, decimos que en el planteamiento aristotélico el conocimiento es verdadero al manifestar el ser de la cosa.

2) La verdad está en el pensamiento o en el lenguaje, no en el ser de la cosa. Esto es, la verdad y la falsedad no se da en la cosa (que es) sino en el juicio o proposición<sup>67</sup>.

En este segundo teorema de la noción de la verdad como adecuación, si la verdad está en el pensamiento y no en el ser o la cosa, el juicio verdadero se seguiría de lo que cada uno de nosotros pensáramos en cada caso, de tal modo incurriríamos en el error de

<sup>64</sup> *Ibid.*, IV, 7, 1011b 26, p. 186; cf. V, 29, 1024b, donde Aristóteles aborda el problema acerca de lo falso.

<sup>65</sup> *Ibid.*, IX, 10, 1051b 3.

<sup>66</sup> *Ibid.*, IX, 10, 1051b 5.

<sup>67</sup> Véase, *Ibid.*, VI, 4, 1027b.

los relativistas: todo lo que alguien *opinara* sería verdadero, de manera que dos proposiciones contrarias podrían ser verdaderas.

Decíamos que existe una primacía del enfoque ontológico sobre el epistemológico debido a que conocemos realidades y, por tal, para Aristóteles el conocimiento comienza con la percepción sensible, que es un símil de lo percibido, una reproducción del objeto sensible. Por ello, conocer es reproducir el objeto y en esto radica la esencia del conocimiento. La facultad sensible es *potencialmente* semejante a lo que es actualmente el objeto sensible. Cuando todavía no son semejantes, la facultad sensible padece una alteración y, una vez alterada, se asemeja al objeto y es como él. Por lo tanto, podemos decir que *conocimiento* es igual a la *identidad* con el objeto (realidad, ente).

## CONCLUSIÓN

El conocimiento aspira a la verdad que no es más que la adecuación o conformidad (identidad) cognitiva del entendimiento con el ser de las cosas. En otras palabras, el entendimiento adquiere la misma forma (con-formidad) que la cosa entendida ya tiene en sí propia. Se trata, pues, de una identificación por cuya virtud lo entendido y el entendimiento se hacen “*intencionalmente*” una misma cosa; dicha conformación no es un simple parecido sino que adquiere la misma forma (identificación) que, podemos llamar como adecuación veritativa: relación intencional entre el entendimiento y ser, en la que el ser rige al entendimiento y no a la inversa. Pues es el entendimiento el que se conforma a la realidad de la cosa, que no es como es porque nosotros así las pensamos.

En tanto que, la entidad de la cosa precede a la razón de verdad, entonces el conocimiento es verdadero porque manifiesta y declara el ser de las cosas.

Por tanto, Aristóteles puede afirmar: “(...) el alma es en cierto modo todas las cosas”<sup>1</sup>, que no es más que la adecuación de la facultad sensible y del entendimiento a las cosas. No se trata de que el entendimiento tenga físicamente la misma forma que la cosa conocida. Al conocer algo poseemos la forma, nos “con-formamos”, nos adecuamos con ello, pero de un modo inmaterial, intencional.

La teoría aristotélica del conocimiento estudia al ente en cuanto que se da en la mente del hombre en cuanto verdadero. Esto es, investiga la *relación* del pensamiento con el objeto o situación objetiva por él mentado: si el pensamiento concuerda con el ser, y es a esta concordancia a la que llamamos verdad. Pues el juicio está de acuerdo a la situación objetiva. En sentido estricto el conocimiento se identifica siempre a conocimiento verdadero, pues sólo se conoce una situación objetiva si se comprende bien: concordancia entre el contenido de nuestro juicio y la situación objetiva que llamamos verdad. Por lo tanto, la “verdad” es una cualidad del juicio, es decir, del conocimiento.

En tanto que el ser de la cosa es la medida de la verdad el *ser* se nos da como *acto* del ente: la sustancia es lo que tiene ser y permanece por su propio acto de ser. Los accidentes, en cambio, no son entes en sí mismos, sino que son entes de un ente o –como el mismo Aristóteles nos dice– “(...) lo que existe por sí mismo y es sustancia es anterior por naturaleza a la relación (*que parece una ramificación y accidente del ente*), (...)”<sup>2</sup>. Los accidentes inhiere en la sustancia de cuyo acto de ser participan; la sustancia

<sup>1</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 5, 430a 14, ss; cf. 431b 21.

<sup>2</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, I, 6, 1096a 20. Las cursivas son mías.

no se da nunca sin accidentes, pues siempre subsiste accidentalmente determinada, y los accidentes no se dan nunca sin la sustancia, ya que de suyo no tienen ser. "(...) entidad: aquello que no <<se dice>> de un sujeto, pero de ello <<se dicen>> las demás cosas"<sup>3</sup>. La sustancia es conocida como el sustrato de los accidentes, de los cambios y propiedades de las cosas. No obstante, esta consideración, como el mismo Aristóteles afirma, no es suficiente<sup>4</sup>. Luego, se conoce como la esencia de la cosa, como aquello que cada ente o cosa es en sí, como un acto del que dimanen propiedades. La sustancia es lo determinado y lo separado: "(...) el ser *capaz de existencia separada* y el ser *algo determinado* pertenece en grado sumo a la entidad; (...) "<sup>5</sup>, lo que tiene en sí mismo el ser, el sujeto del acto del ser.

Mas el conocimiento de la realidad de la sustancia no es separable de la *experiencia* del ente o *todo real* (del ente que se conoce a través de los sentidos y del entendimiento). El conocimiento sensible capta cualidades sensibles y exteriores y el conocimiento intelectual capta la esencia, lo que la cosa es de suyo (el qué es de cada realidad), que, por cierto, los accidentes traslucen porque en ella inhiere. Pero el paso del conocimiento sensible al conocimiento intelectual no es discontinuo y abrupto.

(...) los animales tienen *por naturaleza sensación* y a partir de ésta en algunos de ellos *no se genera la memoria, mientras que en otros sí se genera*, y por eso estos últimos son más inteligentes y capaces de aprender que los que no pueden recordar (...). Ciertamente, el resto <de los animales> vive gracias a las *imágenes* y a los *recuerdos* sin participar apenas de la *experiencia*, (...) *la experiencia se genera en los hombres a partir de la memoria*: en efecto, una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia [que se constituye por el recuerdo de cosas particulares semejantes].

La experiencia parece relativamente semejante a la ciencia y al arte, pero el hecho es que, en los hombres, la ciencia y el arte resultan de la experiencia (...). El arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de las cosas semejantes<sup>6</sup>.

La percepción es un acto del conocimiento mediante el cual aprehendemos (captamos) y organizamos impresiones o imágenes de los objetos a través de las sensaciones: la facultad sensible es afectada por estímulos externos que, pasado un tiempo, crean imágenes y vía la memoria se fija el saber, pues nadie recuerda lo que nunca supo. De tal modo se conserva, ya que aprender algo sin fijarlo es como no haberlo

<sup>3</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 3, 1029a 9.

<sup>4</sup> Véase, *ibid.*, VII, 3, 1029a 9-27.

<sup>5</sup> *Ibid.*, VII, 3, 1029a 28. Las cursivas son mías.

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, 1, 980a 28-981a 8. Las cursivas son mías.

aprendido, para, después, evocarlo (lo que es el recuerdo propiamente dicho).

En la cita anterior, Aristóteles nos da las líneas fundamentales del proceso del conocimiento sensible-intelectual: las repetidas sensaciones reciben una primera organización sensible en la percepción del sentido común, que integra los datos aportados por los sensibles (propios y comunes). Esta percepción es integral y estructuradora, gracias a la imaginación y a la *memoria*: de muchas sensaciones se forma la imagen, de muchas imágenes el recuerdo, y de muchos recuerdos de la misma cosa se llega a constituir la experiencia: el acto de aprehender comparativamente las percepciones singulares recibidas en la memoria.

Tanto el conocimiento sensible como el intelectual tienen su propio objeto. El del entendimiento es la *forma* existente en la materia. Y sin embargo, la forma de las cosas materiales no se puede conocer verdaderamente si no se conoce como existente en algo particular que, por cierto, lo aprehendemos [lo particular] por los sentidos, y no por el intelecto que, para lograr entender en acto su objeto propio, es necesario que se retorne a la experiencia para dar con la naturaleza universal existiendo particularmente. Este retorno a la experiencia es un retorno a las imágenes. No obstante esto, la imagen sensible (*phantasma*) no es lo directamente conocido, sino una semejanza de la cosa conocida, que es lo que directamente se conoce a través de una semejanza.

Conocer exige tener presente la cosa conocida: la cosa se hace presente por medio de la especie<sup>7</sup> o idea. Sin embargo, lo que conocemos no son las especies sino las cosas de las que las especies son semejanzas. En otras palabras, la especie es el medio por el que se conoce, pero no es lo que se conoce: la especie da a conocer. Pues conocemos por medio de ideas la realidad, ya que la idea misma refiere a la realidad

La relación de las teorías aristotélicas, tanto de la memoria como del conocimiento intelectual, tiene como punto de origen el hecho de que el mismo acto sensible está poseído de inteligibilidad. Y esta inteligibilidad es afirmada precisamente por el hecho de que el acto por el que es movido nuestro sentido *no* desaparece de nosotros por la ausencia del objeto sino que persiste en nosotros, a manera de un diseño interior de los objetos ausentes y se graba en nosotros. Este diseño es la imagen o *phantasma*.

Esta pervivencia en nosotros de la forma sensible es asimismo la causa de la memoria y el recuerdo. Además, la memoria es una posesión de la imagen. Posesión que,

---

<sup>7</sup> En sentido aristotélico es lo mismo que la forma: esencia necesaria o sustancia de la cosa que tiene materia (es una referencia a las cosas naturales que están compuestas de materia y forma). La esencia necesaria, recuérdese, es lo que se expresa en la *definición* y es el objeto propio del conocimiento científico.

redoblada con la reflexión, lleva al conocimiento del pasado como tal, que es el recuerdo. El hecho, pues, del recuerdo es algo que deriva e implica la inteligencia, ya que conlleva el reconocimiento de algo que es pretérito y de su relación con el tiempo.

El conocimiento sensible, la imagen y el recuerdo, forman una escala jerárquicamente sistematizada, que sirve de lleno a la intelección. La imaginación sensitiva, igual que la pura memoria, tomada como posesión de la imagen sin más, es patrimonio del reino animal en su gran parte. En cambio, el recuerdo intelectual, supone la memoria y la imagen sensitiva. El concepto como fin de proceso unificativo de la pluralidad sensorial es un paso más. Pero un paso imposible sin el recuerdo intelectual, el cual permite la labor abstracta de la sustracción de los rasgos comunes y esenciales que justifican la idea, el concepto abstracto<sup>8</sup>.

Al hablar del concepto nos remitimos a una de las tres formas del pensamiento (las otras dos son el juicio y el raciocinio). Pero *el concepto es tanto el punto de partida del conocer como el elemento primordial y más simple del pensamiento.*

En tanto lo anterior (cursivas), el concepto refiere a aquellas características esenciales del objeto; refiere a las notas esenciales indispensables para pensar el objeto. Al pensar en la silla, p. e., tenemos un pensamiento común, independiente de lo que se llama características “accidentales” o contingentes, pues lo que estrictamente forma un concepto son sus rasgos o notas esenciales. Al formar un concepto (ya sea el concepto de gato, mesa, silla, hombre, animal, etcétera) no afirmamos ni negamos nada de él, simplemente lo pensamos y expresamos aprehendiendo sus características esenciales.

Los conceptos presentan un carácter genérico y abstracto, pues el concepto “silla” no refiere únicamente a la silla Luis XV o de plástico, sino a todas las sillas existentes y posibles que se encuentran en el universo. Es decir, en tanto que el concepto es de carácter general, no se refiere a un objeto en particular, sino a todos los existentes y posibles.

Al pensar un concepto, lo acompañamos, en determinados momentos, de imágenes o vivencias. Pero el concepto no es la imagen o imágenes (representaciones sensibles) que acompañan al pensamiento de un objeto, aun y cuando las imágenes de carácter sensible (percepciones, sensaciones) sean necesarias para que se forme el concepto mismo.

El concepto es tomado como lo que se sustrae a la diversidad o a la mutación de

---

<sup>8</sup> Digo que el concepto tiene un carácter abstracto, porque en cuanto idea o representación intelectual de los objetos, no es algo tangible, sólo es un pensamiento captado por nuestra mente.

los puntos de vista o de las opiniones, porque se refiere a aquellos rasgos que, por ser constitutivos del objeto mismo, no son alterados por un cambio de perspectiva. El concepto aparece como término conclusivo de una búsqueda, que prescinde en lo posible de la mutabilidad de las apariencias para dirigirse hacia lo que el objeto es *realmente*, esto es, a su *sustancia* o *esencia*.

Las características esenciales son aquellas que definen al objeto y son indispensables para que un objeto sea lo que es; en cambio las llamadas notas accidentales no son necesarias para que el objeto sea lo que es. Ejemplo:

Concepto: Silla.

Notas esenciales: Mueble que tiene base, respaldo y sirve para sentarse.

Notas accidentales: Grande, cómoda, de color blanco, de plástico.

Como hemos visto, para Aristóteles, el concepto es lo que refiere a la sustancia o esencia necesaria de una cosa. En el caso del hombre "(...) el alma (...) es esencia y definición de un cuerpo (...) natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y el reposo"<sup>9</sup>. Y más adelante concluye, "Qué es el alma, a saber, la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo"<sup>10</sup>. Con referencia a la esencia, el carácter de universalidad parece secundario y derivado; por universal, entenderá Aristóteles "(...) lo inherente al sujeto en cada caso y por sí y en cuanto un sujeto es lo que es"<sup>11</sup>. Ahora bien, lo que inhiere en el sujeto no es más que la esencia necesaria del sujeto mismo, *pues él no puede no ser*, de tal manera la universalidad es para Aristóteles la sustancialidad o necesidad del concepto. Por lo tanto, para Aristóteles puede haber concepto también del individuo, aunque no del individuo en su materia, que es indeterminada y, por ende, indefinible y que, p. e., el concepto de *un* hombre es el alma<sup>12</sup>. Ya que el alma es la forma específica: desarrollar sus funciones propias (sensación, imaginación, memoria, recuerdo, intelecto).

El intelecto logra dar con nociones generales que son el resultado último del proceso del conocimiento. Una vez elaboradas, serán utilizadas formulando la identidad de los objetos individuales con que se enfrenta y que serán enviados a la *memoria* que los conservará para sacarlos en el momento en que un objeto requiere ser comprendido. Cada ocasión en la que percibimos un objeto sensible, extraemos una idea general de la

<sup>9</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 1, 412b 16. Sin embargo, el automovimiento del alma no es absoluto, pues está condicionado por la afección que el objeto ejerce sobre ella.

<sup>10</sup> *Ibid.*, II, 2, 412b 10.

<sup>11</sup> Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, I, 4, 73b.

<sup>12</sup> Véase *Metafísica*, VII, 11, 1037a 26.

memoria para verificar, para confrontar, si se trata de un objeto ya conocido; si no lo es, elabora una idea general referida a ese objeto específico. La *memoria* es, por lo tanto, como un archivo de nociones generales para el obrar del conocimiento. Sin la memoria no podrían existir conocimientos generales, y cada momento singular de la existencia del hombre sería cada vez un nuevo acto de descubrimientos de datos, un proceso de eterna actualidad y existencia sólo en el presente.

No sólo no existiría la acumulación de conocimientos de la experiencia<sup>13</sup>, sería imposible formular conocimientos generales conservables más allá de la breve actualidad del momento presente.

La *memoria* se coloca, de hecho, en el límite entre sensaciones e intelecto y es necesaria en el proceso del conocimiento. Gracias a ella reconocemos la naturaleza de las cosas, confrontando las cosas específicas percibidas por los sentidos con los diversos modelos generales presentes en la mente y activos por la memoria misma, para descubrir a cuál de estos modelos generales puede ser referido el objeto específico: comparación entre cada uno de los diferentes individuos pertenecientes a una misma clase. Es la confrontación entre un modelo general y abstracto de un determinado objeto conservado en la memoria y los objetos percibidos por los sentidos.

---

<sup>13</sup> Nos encontramos en la imperiosa necesidad de superar, hoy, quizá como nunca antes en la historia de la humanidad, el relativismo gnosceológico que, de una u otra manera, nos conduce a un relativismo ético y, consecuentemente, al deterioro de las normas básicas de convivencia social. Y, si bien, la violencia es tan antigua como el hombre, durante los últimos tiempos hemos presenciado un alarmante proceso de defensa de algunas de sus más absurdas manifestaciones cuando se ejerce en beneficio de ciertos planteamientos económicos, políticos, ideológicos, religiosos, con grave perjuicio del valor humano individual. Y en este sentido, la filosofía no puede justificar lo injustificable: la violencia.



## BIBLIOGRAFÍA.

—Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, trad. Alfredo N. Galleta, tercera edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

—Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, tercera reimpresión, primera edición, Madrid, Gredos, 1978. Biblioteca Clásica Gredos.

————— *Analíticos Primeros*, trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1995. Biblioteca Clásica Gredos.

————— *Analíticos Segundos*, trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1995. Biblioteca Clásica Gredos.

————— *Categorías*, trad. Luis M. Valadés Villanueva, Madrid, Técnos, 1999.

————— *Del sentido y el sensible*, trad. Francisco de P. Samaranch, Argentina, Aguilar, 1962

————— *De la memoria y el recuerdo*, trad. Francisco de P. Samaranch, Argentina, Aguilar, 1962

————— *Ética Nicomaquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2000. Colección Básica Gredos.

————— *Física*, trad. Ute Schmidt Osmanzik, México, UNAM, 2001.

————— *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2000. Colección Básica Gredos.

—Aspe Armella, Virginia, *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

—Beuchot, Mauricio, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, UNAM; Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1985.

—Düring, Ingemar, *Aristóteles*, trad. Bernabé Navarro, segunda edición, México, UNAM, 1990.

—Gandolfo Baron, Rafael, *De Aristóteles a Heidegger*, Chile, universidad católica de Chile, 1994.

—Guthrie, w. k. c., *Historia de la filosofía griega*, Vol. VI. “introducción a Aristóteles”, trad. Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1993.

—Hartmann, Nicola, *Aristóteles y el problema del concepto*, trad. Bernabé Navarro B., México, UNAM. Centro de Estudios Filosóficos, 1964.

————— *Sobre la doctrina del eidos en Platón y Aristóteles*, trad. Bernabé Navarro

- B., México, UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, 1964.
- Heller, Ágnes, *Aristóteles y el mundo antiguo*, trad. José Francisco Yuaras y Antonio Prometeo Maya, segunda edición, Barcelona, Península, 1998.
- Hessen, Johannes, *Tratado de filosofía*, trad. Juan Adolfo Vázquez, Argentina, Editorial Sudamericana, 1970, p.91.
- Lear, Jonathan, *Aristóteles. El deseo de comprender*, trad. Pilar Castillo Criado, España, Alianza, 1994.
- Martino, Eutimio, *Aristóteles. El alma y la comparación*, Madrid, Gredos, 1975.
- Platón, *Fedón*, trad. C. García Gual, Madrid, Gredos, 2000. Colección Básica Gredos.
- *Menón*, trad. J. Calonge Ruiz, et al, Madrid, Gredos, 2000. Colección Básica Gredos.
- Robin, Leon, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, trad. José Almoína, México, Unión Tipográfica Hispanoamericana, 1956.
- Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, décimo quinta edición, México, Siglo XXI, 2002.