

ARTICULOS/ARTICLES

EL ERROR ACCIDENTAL EN LA NOÉTICA ARISTOTÉLICA.

THE ACCIDENTAL ERROR IN ARISTOTLE'S NOETICS

Diego Tabakian
Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales
Universidad del Salvador
diegotabakian@gmail.com



<https://orcid.org/0000-0002-7507-6398>

Resumen

En el presente trabajo nos proponemos dilucidar en qué consiste el “error” accidental que tiene lugar en la intelección de los objetos simples, compuestos e indivisibles (*DI 1, Metaph. VI. 4* y *De An. III. 6*) en estrecha vinculación con la aprehensión intelectual como proceso cognitivo y con la naturaleza del objeto inteligible. Partiendo de la hipótesis de que Aristóteles extiende la noción de falsedad del ámbito proposicional al ámbito de los ítems simples, nuestra reconstrucción interpretativa ofrece una visión de conjunto de estas tres problemáticas.

Palabras Clave: Aristóteles; Verdad; Error por Accidente; Intelección

Abstract

In the present paper we propose to elucidate what the accidental “error” consists of in close connection with intellectual apprehension as a cognitive process and with the nature of the intelligible object. This kind of error takes place in the intellection of simple, incomposite and indivisible objects (*DI 1, Metaph. VI.*

4 and *De An.* III. 6). Our main hypothesis is that Aristotle extends the notion of falsity from the propositional realm to the realm of simple items, and aims to offer an interpretative reconstruction that explains and connects these three problems.

Keywords: Aristotle; Truth; Accidental Error; Intellection

Introducción

En *DI* 1-6, *Metaph.* VI. 4; IX. 10, Aristóteles formula la verdad por correspondencia, de acuerdo con la cual los valores de verdad de los compuestos lógico-predicativos se determinan en relación con los enlaces a nivel ontológico, es decir, que el lugar originario de la verdad es la *διάνοια* (que enlaza y divide nociones en el juicio). En contraposición, en *Metaph.* IX. 10 el Estagirita introduce un sentido diferente de verdad que involucra objetos simples, es decir, ítems que carecen de partes, y que no pueden unirse o separarse tanto a nivel ontológico como a nivel lógico-lingüístico (1051b17-22). La verdad, en este caso, no involucra una predicación (*κατάφασις*), sino una mera enunciación o expresión (*φάσις*). En otras palabras, el ser-incompuesto de esta clase de objetos impone una forma diferente de verdad que involucra una captación, toque o “entrar en contacto” (*θιγεῖν*) con lo simple.¹ Aquí la falsedad -entendida como una composición inadecuada de partes- no tiene lugar, sino solo la ignorancia, es decir, la no captación del objeto simple (1051b22-5).

¹ Romeyer (1996, 143) señala que con el verbo “tocar”, Aristóteles realiza una analogía entre la intelección y la percepción sensible: así como el tacto es el sentido que tiene mayor proximidad con su objeto, el objeto simple de aprehensión intelectual es el más cercano al intelecto. Los límites de la analogía son claros: potencia intelectual y objeto inteligible son inmateriales, y el objeto de intelección no es exterior, por lo que no podemos hablar de “contacto” en sentido estricto. Por otro lado, la impasibilidad del intelecto comporta que este no asimila las cualidades sensibles del objeto (como sí ocurre en la percepción sensible). Por su parte, Vigo (2006, 140-1) propone interpretar la noción de “toque” o “contacto” como la ejecución exitosa del acto de designación, clasificación e identificación de objetos por medio de términos simples (el cual se basa en un conocimiento vago e impreciso de las características exteriores de los objetos designados). Para Vigo, la verdad y la falsedad pre-proposicionales de los ítems simples consiste en el éxito y en el fracaso del acto designativo. Aristóteles denominaría “ignorancia” al desconocimiento total del objeto, es decir, a la incapacidad de clasificar el objeto en cuestión y distinguirlo de otros objetos, lo que implica la incapacidad de emplear adecuadamente los términos simples del lenguaje para referirse a los ítems simples. *Cfr.* Nota 25.

En efecto, si la falsedad consiste en el enlace lógico-discursivo de partes que no reproduce la composición efectiva en el plano ontológico, entonces no puede tener lugar en los ítems que carecen de partes. Sin embargo, la ignorancia que caracteriza a los ítems incompuestos tampoco puede compararse con la ceguera (la incapacidad total de captar un objeto) porque no consiste en la ausencia total de la facultad intelectual (*νοητικὸν*), sino en una falla o error que se da en una intelección particular (1052a1-3).

La caracterización de la verdad de lo simple es de por sí bastante breve y oscura no solo en lo concerniente a la naturaleza de la intelección como proceso cognitivo, sino también respecto de su objeto: ¿en qué consisten estos ítems simples? Escuetamente, el Estagirita afirma en *Metaph.* IX. 10 que los simples consisten en esencias (*τὸ τί ἐστὶ*) que se encuentran siempre en estado de actualidad, puesto que si fueran en potencia podrían generarse y destruirse (1051b26-33).

La breve conceptualización de la verdad de los simples en *Metaph.* IX. 10 es consistente con el tratamiento de la intelección de los indivisibles (*ἀδιαίρετος*) en *De Anima* III 6: la aprehensión intelectual se contrapone al juicio porque no involucra combinación en el intelecto, es siempre verdadera, y tiene por objeto la esencia. El paralelismo entre objetos simples e indivisibles es patente: en tanto carente de partes, esta clase de ítems no puede dividirse, sino que constituyen los ítems que integran las composiciones y divisiones en el enunciado y el juicio.

En el extenso debate interpretativo acerca de la naturaleza de la intelección y de su objeto, una problemática que ha sido usualmente dejada de lado o interpretada de manera insatisfactoria es el error accidental (*Metaph.* IX. 10 1051b23-26, *De An.* III. 6 430b26-30) que Aristóteles ilustra mediante una analogía con la percepción del sensible por accidente: pero tal como el ver del sensible propio es verdadero, y ver si “hombre” es o no “blanco” no es siempre verdadero, así también [la intelección de] cuantas cosas carecen de materia (*De An.* III 6, 29-30).²

El texto dista de ser claro: ¿qué quiere decir que el error puede producirse “accidentalmente”? Alejandro de Afrodisias identifica el error accidental con la falla total de captación,³ mientras que para Tomás de Aquino el error consiste en aplicar la definición de algo a otra cosa que no

² Las traducciones del *De Anima* corresponden a M. Boeri (2010).

³ *In Met. Comm.* 600, 16-17; Bonitz (1960, 411) sigue esta interpretación.

le corresponde.⁴ Entre los comentaristas modernos, Sir David Ross (1924, 277) señala que, aunque no cabe el error respecto del término considerado como simple, sí cabe el error acerca de él incidentalmente, a saber, en vista de que no es solamente un elemento del complejo de la definición, sino que él mismo es también un complejo de género y diferencia. Para Paolo Crivelli (2004, 105-112), el error accidental se encuentra asociado al carácter compuesto de las esencias (en las cuales el sujeto es el *definiendum* y el predicado el *definiens*). El autor destaca que, para el Estagirita, no se puede inferir o formular correctamente definiciones de los simples a partir de nuestras creencias existenciales verdaderas sobre ellos. El intelecto meramente “toca” o sabe que su objeto existe y formula un juicio o enunciado sobre su existencia, pero dista de conocer la esencia del objeto simple. Los juicios o afirmaciones existenciales verdaderas sobre los simples constituyen, a juicio del autor, el punto de partida de las investigaciones sobre las esencias de los objetos simples. Ambas clases de enunciados pertenecen a los primeros principios indemostrables que constituyen el punto de partida de las demostraciones científicas. No obstante, la investigación sobre las definiciones de las esencias puede arribar a falsedades: cuando se considera a las esencias como sujetos a los cuales se les adjudica un predicado o predicados afirmados de un sujeto: en ambos casos se incluye a la esencia en una creencia predicativa falsa.

Por su parte, Alejandro Vigo (2006, 147, n. 43) considera que el error por accidente no refiere a la formulación de definiciones de términos simples, sino al uso designativo de dichos términos. Para el autor, el error accidental no se origina en el desconocimiento de los objetos o de las reglas de uso de los términos simples, sino en el fracaso en la captación e identificación de un objeto que se funda en la opacidad del contexto real-pragmático en el que se lleva a cabo el acto intelectual-enunciativo. Para Vigo, esta clase de error tiene lugar a causa de factores externos y condiciones desfavorables del campo perceptivo. De acuerdo con esta explicación, aquí no se atribuye algo al objeto, sino que no se lo alcanza.

Mi propósito principal en el presente trabajo es esclarecer en qué consiste el error accidental en la aprehensión intelectual de los ítems simples, para lo cual debemos abordar dos cuestiones previas que se encuentran estrechamente vinculadas con esta problemática: la naturaleza del objeto inteligible y las características de la intelección. Nuestra explicación del error accidental no solo será consistente con una

⁴ *In Metaph.* (1908); Tricot (1962, Vol. II, p. 624, n.4) sigue esta interpretación. En algún sentido, la interpretación tomista queda subsumida bajo la nuestra, *cfr.* Nota 28.

interpretación coherente de estas dos problemáticas, sino que también contribuirá a esclarecerlas.

Por nuestra parte, consideramos que la intuición de Ross es correcta pero insuficiente. Por un lado, es correcta porque parte de un enfoque metodológico adecuado: si queremos esclarecer el pensamiento aristotélico, un camino correcto consiste en partir de los conceptos que el propio Aristóteles elabora para iluminar otros más oscuros. En efecto, Ross vincula el error accidental con la peculiaridad del objeto inteligido: aunque la forma inteligible sea simple, indivisible e incompuesta, ella misma es un compuesto de género y diferencia específica. El error, por lo tanto, puede consistir tanto en una suerte de “falta” en la captación de uno de los elementos que integran la forma (captación incompleta), como en la aprehensión de un elemento extrínseco a la forma en lugar de una parte intrínseca (intelección parcialmente correcta). Sin embargo, esta explicación es insuficiente porque no especifica en qué radica la accidentalidad del error ni tampoco da cuenta de cómo opera el error en el uso designativo de los términos simples. En esta línea, estamos de acuerdo con Vigo en que el uso de términos simples presupone siempre un cierto saber sobre los objetos a los cuales refieren pero que ello no implica un conocimiento acabado de su esencia. Sin embargo, nos distanciamos del autor porque ubica el error accidental en el uso de los términos simples y no en la intelección. Por otra parte, Crivelli también vincula el error accidental al ser compuesto de las esencias, pero considera que este no concierne a la intelección y que la falsedad solo se da en la predicación. Por nuestra parte, nos distanciamos de Crivelli porque consideramos que la intelección no tiene por objeto únicamente la existencia del objeto, puesto que esta implica también una opinión sobre lo que conforma su esencia (la cual se compone de creencias verdaderas y falsas).

De acuerdo con nuestra hipótesis interpretativa, la falsedad y el error tienen lugar donde cabe la posibilidad de la combinación. Puesto que las formas son, a su vez, compuestos de género y diferencia específica, para el Estagirita el error en la intelección es posible. En otras palabras, podemos encontrar en el pensamiento aristotélico una extensión de la noción de error del ámbito de los enunciados y los juicios al ámbito de las definiciones de los conceptos. Puesto que las formas poseen una unidad peculiar, el error intelectual no puede consistir en una inadecuación como en el caso de la verdad predicativa: errar sobre ellas es posible cuando se produce una intelección que no alcanza correctamente su objeto. En este sentido, el error accidental tiene lugar allí donde se produce un

conocimiento correcto de algunos rasgos de los objetos simples, sin llegar a aprehender la totalidad de los elementos que conforman la esencia.

Por otro lado, también sostenemos que el error accidental no se produce en la νόησις en tanto aprehensión intelectual efectiva de la esencia, sino en tanto proceso cognitivo: en efecto, el Estagirita excluye la falsedad de la intelección de los indivisibles en acto, pero deja abierta la posibilidad al error allí donde se conocen sus partes separables potencialmente. En otras palabras, el error accidental tiene lugar en el proceso de búsqueda y tiene su origen en el carácter compuesto del objeto de conocimiento. En esta línea, rechazamos la interpretación de Alejandro de Afrodisias, que deja sin explicar el carácter “accidental” del error y lo equipara a la ignorancia: en efecto, puesto que la intelección constituye un proceso, el error accidental puede producirse durante la captación de las partes de la esencia. Si el error consistiera en la falla total de la aprehensión de la forma inteligible, entonces nunca podría iniciarse el proceso de conocimiento intelectual. En esta línea, para comprender la accidentalidad del error intelectual, procuraremos dilucidar la analogía intelección-sensible por accidente.

Disputas interpretativas en torno a los ítems simples, incompuestos e indivisibles.

Puesto que el Estagirita afirma en *Metaph.* IX. 10 que las sustancias simples se encuentran en estado de plena actualidad y que no se generan ni corrompen, la mayoría de los intérpretes hasta el siglo XX ha considerado que el objeto de captación intelectual se identifica con sustancias inmateriales, en particular las divinas y separadas de la materia, es decir, los motores inmóviles.⁵ Para la interpretación tradicional,⁶ los pensamientos acerca de ítems simples son conceptos que son verdaderos siempre y cuando capten su objeto simple. Su expresión lingüística consiste en la emisión de un nombre (φάσις), que es verdadero cuando significa su objeto simple correspondiente, dando lugar a una verdad de carácter nominal. En el polémico pasaje en cuestión Aristóteles afirma:

⁵ Cfr. Filópono, *ICC* (84-90), Santo Tomás de Aquino, *In de Anima*. (III, XI, 758) e *In Metaph.* (IX, X), H. Maier (1896, 9) W. D. Ross (1924:275-6), J. Owens (1967, 413-14). A diferencia de los intérpretes citados, H. Bonitz sostiene que los ítems simples son las sustancias sin accidentes (1960: 409-10). Nosotros seguimos a Berti (1996), quien argumenta que se trata de las formas separables por el intelecto (ya sean de sustancias materiales o inmateriales).

⁶ Cfr. L. De Rijk (1952) y P. Wilpert (1940), entre otros.

Ahora bien, respecto de las cosas carentes de composición, ¿qué es "ser" y "no ser", y la verdad y la falsedad? (1) Desde luego, no se trata de algo compuesto que, por tanto, sea cuando esté unido y no sea cuando esté separado, como es "la madera blanca" o "la diagonal inconmensurable". Y tampoco la verdad y la falsedad se pueden dar como en estos casos citados, pues así como la verdad no es lo mismo en estas cosas, así tampoco es lo mismo el ser. (2) Más bien, la verdad y la falsedad consisten en esto: la verdad, en captar y enunciar la cosa (pues expresar y afirmar no son lo mismo), (3) mientras que ignorarla consiste en no captarla (ya que no cabe el error acerca de las entidades carentes de composición; no es posible, ciertamente, el error acerca de ellas; y todas ellas son en acto, no en potencia, ya que, de no ser así, se generarían y destruirían, pero lo que es mismo [la forma] ni se genera ni destruye, pues tendría que generarse a partir de otra cosa. Así pues, respecto de las cosas que son una esencia, y que son actos, no es posible errar, sino captarlas o no [...] Y la verdad consiste en captarlos. Y no cabe falsedad ni error, sino ignorancia, pero no como la ceguera: la ceguera, en efecto, sería como si uno careciera completamente de la facultad intelectual" (*Metaph.* IX. 10 1051b17-1052a4)⁷.

Aquí el Estagirita realiza tres contraposiciones: la posición entre la verdad de lo compuesto y la verdad de lo simple (1),⁸ la distinción entre modos de expresión (predicación y designación) (2), y la contraposición entre falsedad predicativa e ignorancia (3).

En una línea que podemos denominar interpretación "semántica" de los ítems simples,⁹ se argumenta que, si la oposición en *Metaph.* IX.10 es entre predicación y designación, deberíamos identificar sus respectivos objetos como compuestos (enunciados) y como simples (términos

⁷ Traducción de Calvo Martínez (1994), ligeramente modificada.

⁸ Entre los especialistas contemporáneos, se ha interpretado la oposición entre verdad de lo compuesto y verdad de lo simple en términos de oposición entre verdad predicativa y verdad antepredicativa o preproposicional, es decir, como si se trataran de dos concepciones diferentes (correspondentista y ontológica). *Cfr.* Martin Heidegger (2007, 247), Joseph Moreau (1961, 21-33), Pierre Aubenque (1987, 162), y Alejandro Vigo (2006, 153).

⁹ Podemos situar a Filópono (*ICC* 544, 30-35) como primer representante de esta posición, mientras que en los intérpretes modernos encontramos a David Ross (1953), Alejandro Vigo (2006) y, especialmente, a Michael Wedin (1988).

aislados). En otras palabras, los ítems simples se identifican con los términos o los conceptos que constituyen las partes de las proposiciones formadas por la actividad compositiva del juicio. La oposición entre objetos compuestos y objetos simples debe entenderse como la oposición entre los juicios del intelecto y sus elementos constituyentes.¹⁰ El juicio “el trueno es un ruido”, en tanto enunciado compuesto, se opone a “trueno” en tanto ítem simple, independientemente del estatus ontológico de ambos. Es decir, la simplicidad de los ítems incompuestos e indivisibles es una noción metafísicamente neutra que se entiende por oposición al ser compuesto de las proposiciones. De acuerdo con Wedin (1988, 131), los elementos que integran el compuesto predicativo son lógicamente anteriores a este: la combinación, y la proposición de ella resultante, presuponen “conocer” o “estar familiarizado” con los elementos que la integran. Ahora bien, el conocimiento o ignorancia de estos elementos es total: o se los conoce o se los ignora por completo, pero no se puede errar con respecto a ellos.¹¹

Los críticos de la interpretación semántica señalan que Aristóteles afirma explícitamente que los términos o conceptos aislados, es decir, sin composición ni división, no pueden calificarse ni como verdaderos ni como falsos (*Cat.* 2a5-10, *De Int.* 1 16a12-16).¹² Puesto que la captación de los ítems simples es siempre verdadera (*De An.* III.6 430a26-28), entonces no es lícito identificarlos con los términos o conceptos aislados.

Por otro lado, tal como señalan Butler y Rubenstein (2004, 332), la interpretación semántica choca con el lenguaje metafísico que Aristóteles emplea para describir la actividad del *voũç* en la *Metafísica* y en el *De Anima*. En particular, el Estagirita traza una analogía entre la percepción

¹⁰ Vigo (2006, 139), por su parte, afirma que “el concepto de verdad referido a los términos simples, remite a una presentación que está vinculada con el acto de designar objetos por medio de dichos términos” y luego agrega que “si se toma la noción de designación con la suficiente amplitud, esta puede aplicarse no solo al acto de nombrar algo por medio de un término aislado, sino, de modo indirecto, también a la función designativo-referencial que dentro del enunciado cumplen, a juicio de Ar., tanto el término S (sujeto) como, de un modo diferente, también el término P (predicado)”. Él término S permite la identificación del referente del enunciado, mientras que el término P remite a una propiedad suya.

¹¹ Para Wedin hay dos clases de “errores”: por un lado, los errores en sentido estricto, que son judicativos (los elementos de la proposición son conocidos pero afirmados con falsedad respecto de la realidad) y, por el otro, errores que consisten en no captar o no alcanzar los elementos constituyentes de las proposiciones.

¹² Berti (1996, 393) considera que no se trata del mismo tipo de simples porque no es la misma problemática en *De An.* III.6 y en *DI* 1.

del sensible propio y la intelección de los objetos inteligibles (despojados de materia) (*De An.* III.4 429a13-18, VI. 4 429b26-30) que la interpretación semántica no aborda o no consigue esclarecer satisfactoriamente.

La enunciación consiste en decir algo de algo, como también lo es la afirmación, y toda enunciación es verdadera o falsa. El intelecto, en cambio, no es así en cada caso, sino que el intelecto que entiende el “qué es” según el “qué era ser” es verdadero, y eso no es decir algo de algo. Pero tal como el ver del sensible propio es verdadero, y ver si “hombre” es o no “blanco” no es siempre verdadero, así también son cuantas cosas carecen de materia (*De An.* III. 6 430b26-30).

A partir de un paralelismo entre las facultades sensitiva e intelectual, Aristóteles sostiene que el intelecto posee una función análoga a la sensación mediante la cual aprehende su objeto. El Estagirita realiza dos afirmaciones importantes que conciernen a la naturaleza de la intelección como proceso y a la naturaleza de su objeto: por un lado, sostiene que la captación intelectual opera como la visión del sensible por accidente (puesto que no siempre capta su objeto) y, por el otro, que su objeto carece de materia. Volveremos sobre el primer punto, pero aquí conviene analizar la naturaleza del objeto inteligible:

A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero estos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de esta. Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles -tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles- se encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender" (*De An.* III. 8, 431b27-432a9).

Aquí Aristóteles identifica los objetos compuestos e indivisibles con las formas inteligibles que se encuentran separadas de las sustancias sensibles en la medida en que existen inmaterialmente en el intelecto cognoscente. En otras palabras, las formas son separadas en tanto se

encuentran despojadas de materia en el intelecto.¹³ De allí que las críticas a la lectura semántica señalan que desconoce la identificación de los ítems simples con las formas o esencias inteligibles y no con meros términos o conceptos. En esta línea, Halper (2005, 221-226) sostiene una lectura contraria a la interpretación semántica que podría denominarse “interpretación metafísica” de los simples. De acuerdo con su lectura, no es posible el error o la captación parcial de los ítems simples debido a que estos constituyen unidades en sentido fuerte (unidad en número y especie). El estatus incompuesto de los simples impone una clase peculiar de conocimiento: captarlos es ya estar en la verdad respecto de ellos. Puesto que los simples carecen de partes, es imposible conocerlos parcialmente y el error consiste en el desconocimiento completo del objeto. El autor identifica las sustancias incompuestas con las formas de las entidades sensibles y con las actualidades puras.

La dificultad que presenta la interpretación metafísica consiste en que, al afirmar la identificación de los simples con las esencias inteligibles, sostiene que la aprehensión intelectual implica el conocimiento de la esencia, y su expresión en una definición. Resulta absurdo identificar la aprehensión intelectual con un conocimiento pleno de la esencia de las entidades que constituyen el objeto de nuestro discurso y pensamiento, porque podemos formular enunciados y juicios desconociendo su forma (basándonos únicamente en la experiencia). En otras palabras, el uso de los términos simples no presupone un conocimiento cabal de la esencia, puesto que podemos pensar y hablar a partir de un conocimiento aproximado de los objetos. En efecto, el conocimiento de la esencia universal constituye el fin de un proceso cognoscitivo (la sabiduría), pero supone etapas cognoscitivas previas que constituyen el fundamento de los grados no-científicos del saber y de sus respectivos juicios (*Metaph.* I. I, *AnPo* II. 19).

De acuerdo con nuestra lectura, encontramos motivos de peso para rechazar la identidad entre los términos o conceptos simples de *DI* 1 y los indivisibles de *De An.* III. 6, en particular razones que proceden de la concepción aristotélica de la significación. Tal como señala Irwin (1982, 248-51), Aristóteles asume que los hablantes -independientemente de su conocimiento-, significan esencias cuando emplean los términos del lenguaje en virtud de creencias que asocian y consideran verdaderas

¹³ La existencia inmaterial de las formas no implica que necesariamente existan separadas de las entidades materiales, sino que, en tanto conceptos universales, son separables por medio del pensamiento, *cfr. De An.* III. 8 430b30, 430a3-9, 1075a3-5.

respecto del objeto de discurso. Puesto que solo algunas de las creencias asociadas con los nombres son verdaderas, se impone la revisión y la reconstrucción de dichas opiniones:¹⁴ únicamente el conocimiento de la esencia revela el auténtico significado de los nombres. Desde esta perspectiva, los nombres significan esencias en virtud de las opiniones verdaderas sobre el objeto: la investigación empírica y dialéctica tienen por finalidad descubrir estas esencias mediante la reconstrucción y la revisión de las creencias asociadas con los nombres.

Aplicando la distinción entre lo más cognoscible para nosotros y lo más cognoscible en sí mismo o por naturaleza (*AnPo* 71b23-72a5) a la definición, Irwin argumenta que habría dos clases de definiciones que se corresponden con diferentes momentos de la investigación: por un lado, la definición en sentido estricto corresponde a la que expresa la esencia del objeto nombrado (el fin de la investigación) y, por el otro, habría una definición en sentido impropio que es útil al principio de la investigación, esto es, aquella que expresa opiniones compartidas por la mayoría (*Top.* 141b14-19). En esta línea, ambas clases de definiciones reflejan diferentes aspectos de la significación: por un lado, las definiciones que expresan lo que es más conocido para nosotros revelarán lo que el nombre significa para nosotros, mientras que las definiciones que muestran lo que el nombre significa en sí mismo expresa su esencia real.

Esta diferencia entre los estados cognitivos que subyacen al uso del lenguaje es relevante porque Aristóteles la presupone en el tratamiento de la verdad de los ítems simples: en *DI* 1 habla de los términos y las nociones aisladas que significan de acuerdo con nuestras opiniones, mientras que en *Metaph.* IX. 10 y *De An.* III. 6 identifica los ítems incompuestos e indivisibles con las esencias de cualquier categoría. En efecto, la perspectiva de *DI* 1 es sobre las condiciones de significación del enunciado declarativo (que no presupone el conocimiento de la esencia para formular discursos o juicios sino las opiniones más comunes sobre los objetos a los que estos refieren). Por esta razón, en *DI* 1 se trata de ítems simples que carecen de valor de verdad independientemente de los complejos lógico-predicativos que integran. Por el contrario, la perspectiva de *Metaph.* IX. 10 y *De An.* III. 6 involucra la aprehensión intelectual de las formas, la

¹⁴ La revisión y la reconstrucción de las opiniones más reputadas o más difundidas asociadas con los nombres forma parte esencial de la investigación dialéctica que apunta a desentrañar la esencia (su significado real), *cfr.* Owen (1961). En esta línea, Aristóteles niega que deban rechazarse y reemplazarse nombres asociados a creencias falsas (*Top.* 148b16-22, 140a3-5).

cual es caracterizada como infalible. Esta clase de simples refieren a los objetos en virtud del conocimiento científico de su esencia.

Ahora bien, contra la interpretación metafísica, sostenemos que las formas inteligibles no consisten en unidades carentes de partes.¹⁵ La analogía con la percepción sensible (430b26-30) es introducida con la finalidad de remarcar que la verdad de la aprehensión intelectual no se funda en la combinación adecuada de nociones en el juicio (o en la predicación): el ser dividido o no de los objetos inteligibles no es relevante para la determinación de su verdad. Así como el carácter compuesto o simple -en términos lógico-predicativos- de un objeto es indiferente a la sensación, lo mismo ocurre con la intelección.

La naturaleza compuesta y unitaria de las esencias.

En varias partes del *corpus*,¹⁶ el Estagirita sostiene que las esencias se corresponden -en el plano lógico-, con las fórmulas definicionales, las cuales consisten en compuestos (no-predicativos) de género y diferencia específica.¹⁷ Estas afirmaciones parecen contradecir la distinción de *Metaph.* IX. 10 entre κατάφασις y φάσις (1051b23-26, 430b26-29), las cuales se corresponden con diferentes objetos y modalidades veritativas, esto es, la verdad predicativa de los objetos compuestos y la aprehensión intelectual de los objetos simples.

De acuerdo con Berti (1978, 143), la distinción entre κατάφασις y φάσις presupone la distinción entre unidades sintéticas y no-sintéticas: la primera es producida por el intelecto discursivo (que compone o divide nociones), mientras que la segunda ya está dada por el objeto y debe

¹⁵ De acuerdo con Shields (2016, 330), la distinción divisible-no dividido no es absoluta sino relativa a un dominio específico: el objeto inteligible puede ser indivisible en un aspecto, pero divisible en otro. El ejemplo de la línea (430b8) ilustra que el mismo objeto inteligible puede considerarse divisible en potencia y simultáneamente unitario en acto, por lo que indivisible (ἀδιαιρέτον) incluye ambos sentidos. En *De An.* III.6, precisamente, el dominio en cuestión concierne al pensamiento y a sus partes constitutivas: los juicios son divisibles, mientras que sus partes componentes (los conceptos), no lo son en el mismo sentido (430a26-8).

¹⁶ En *Metaph.* VIII 3 el Estagirita afirma que el enunciado (definicional) expresa "algo de algo" (1043b23-32), la cual es una fórmula recurrente en el *corpus* para expresar una afirmación predicativa (*AnPo.* I 72a14, *DI.* 172a25, 10a12-13). De ello se sigue que en la definición género y diferencias se encuentran combinados. *Cfr.* *AnPo* 96a24-35.

¹⁷ De acuerdo con el Estagirita, tanto el género como las diferencias constituyen predicados de la especie (*Top.* VI 144a31-b1) y afirma que su unión no consiste en una combinación predicativa (*Top.* VI 144a31-b3, *Metaph.* III.3 998b22-27): "animal" no se predica de la diferencia "bípedo" ni viceversa (*AnPo.* II 90b34-37).

meramente ser descubierta. De esta diferencia fundamental se sigue que la síntesis (o juicio predicativo) es falible, es decir, que es capaz de producir una unidad que no se corresponde con una unidad real, mientras que la intelección es infalible en virtud de la unidad de su objeto (*De An. III.6* 430a26-28).

En *DI 4* Aristóteles define λόγος como “sonido significativo del cual una parte es significativa en separación como una φάσις, no como una κατάφασις” (16b26-28). Esta definición amplia de λόγος excluye nombres y verbos porque estos no se componen, a su vez, de partes significativas y les asigna la enunciación (φάσις) como forma de vocalización en contraposición a la predicación (κατάφασις) -que expresa la unidad sintética de partes con significado autónomo. Ahora bien, el establecimiento de la φάσις como modalidad de vocalización de los términos aislados no se fundamenta únicamente en su naturaleza incompuesta sino también en la imposibilidad que los nombres y verbos tienen de formular declaraciones completas, es decir, enunciados declarativos que predicen algo de algo (17a17-20).

En esta línea, la caracterización amplia de λόγος en *DI 4* incluye el enunciado declarativo, pero no reduce o identifica todo λόγος a dicha clase de enunciados, puesto que únicamente constituyen enunciados predicativos aquellos que, en virtud de su carácter apofántico, son evaluables veritativamente de acuerdo con los criterios de la concepción predicativa de la verdad (17a2-3).¹⁸ El caso paradigmático de λόγος compuesto de partes (significativas por sí mismas), y que no constituye un enunciado predicativo es la definición (*DI 5* 17a13, *Metaph. IV. 4*, 1006a32): “animal bípedo” consiste en la definición de “hombre”, y no incluye verbo, ni alusión temporal, ni consiste en un enunciado declarativo en el que se atribuye algo a algo.

Teniendo en cuenta las diferencias entre las estructuras lógico-lingüísticas de los enunciados declarativos y las definiciones, es evidente que la κατάφασις no constituye la forma apropiada para expresar fórmulas definicionales. Ahora bien, en algunos contextos,¹⁹ el Estagirita emplea el

¹⁸ Cfr. Wedin, 1988, 128-139

¹⁹ Cfr. 430b26-27, en donde el Estagirita afirma que la enunciación (φάσις) consiste en decir algo de algo, como también lo es la afirmación, y toda enunciación es verdadera o falsa. Boeri (2010, 152, n. 368) señala que, en el vocabulario aristotélico, φάσις corresponde al género, mientras que κατάφασις y ἀπόφασις corresponden a sus especies. Por su parte, Hicks (1907, 524) señala que en 430a10 φάσις tiene un sentido genérico ambiguo que cubre todas las aserciones (tanto positivas como negativas) y un sentido más específico que significa solo las aserciones positivas en contraste con las negativas.

término φάσις en un sentido más amplio, que abarca no solo términos aislados sino también fórmulas lógico-lingüísticas complejas como las afirmaciones y las negaciones. De allí que se puede conjeturar que las definiciones (en tanto enunciados no-predicativos) y sus partes componentes puedan expresarse en la modalidad de la φάσις. En este sentido, la captación de la forma o esencia inteligible implica la expresión no-predicativa de sus partes, es decir, la formulación de una definición.

Habiendo mostrado que la forma inteligible es el objeto de aprehensión intelectual, resta dar cuenta de su complejidad interna y de su carácter unitario. En efecto, pretendemos probar que Aristóteles extiende la conexión entre falsedad y combinación más allá de la verdad por correspondencia: las formas consisten en compuestos que reúnen varias partes. No obstante, sus elementos no se encuentran unidos como si fueran el producto de la actividad judicativa del intelecto. Encontramos entonces una oposición entre compuestos predicativos y compuestos que no son el resultado de la actividad compositiva del intelecto. Si el “error” aparece donde cabe la posibilidad de la combinación (y, por lo tanto, de la formación de compuestos), debe tener lugar también en la aprehensión intelectual de la forma inteligible.

En *Metaph.* VII. 12 y VIII. 6 Aristóteles sostiene que la unidad de la definición se deriva de la unidad del objeto definido (la esencia), y emplea el método de divisiones para mostrar la unidad de la fórmula definicional.²⁰ De acuerdo con el método, el género debe inicialmente dividirse dicotómicamente a partir de dos diferencias contrarias (1037b20-21, *PA* I 643a31-34). La diferencia resultante debe dividirse por otras dos diferencias contrarias y así continuamente hasta que no sea posible seguir dividiendo (en este punto, habremos alcanzado la especie definida).

Aunque la definición consiste en un discurso que integra una multiplicidad de diferencias, constituye una unidad porque todas las diferencias se reducen a la última (*Metaph.* VII.12 1038a18-30). La diferencia última o específica presupone todas las anteriores (el género más todas las diferencias que conducen a ella). Expresar todas las diferencias es reiterativo cuando podemos directamente enunciar la diferencia que las presupone. En otras palabras, cuando enunciamos el género junto con la última diferencia, expresamos implícitamente el resto

²⁰ El método de divisiones es también abordado por el Estagirita en *AnPo.* II.13, *PA.* I.2-3 y *Top.* 139a28-140a27. A diferencia de su maestro, Aristóteles sostiene que el método de divisiones no puede demostrar definiciones; no obstante, puede ser útil para formular definiciones y ordenar los componentes que las integran (*AnPo.* 96a22-23). *Cfr.* Howton (2010).

de las diferencias. Es por ello que Aristóteles afirma que la última diferencia es la que identifica a la especie dentro del género. Si al género le agregamos la diferencia específica delimitamos -a través de todas las diferencias presupuestas-, la especie definida dentro de su género. La última diferencia funciona como la forma porque es la que identifica a lo definido, mientras que el género opera como la materia de la definición porque todas las diferencias lo presuponen.

Aristóteles explícitamente niega que género y diferencia específica conformen un compuesto predicativo porque no pueden predicarse el uno de otro (*Top.* VI. 6 144a28-b3). Sin embargo, como ha señalado Herbert Granger (1981), Aristóteles abandona en su pensamiento maduro dicha prohibición y considera que las especies constituyen compuestos predicativos en los cuales el género oficia de “sujeto” y la diferencia específica funciona como un predicado, más específicamente, como un accidente *per se* del género²¹. Los accidentes *per se* se caracterizan por:

- Ser predicados que pertenecen a cada cosa por sí misma sin formar parte de su esencia, por ejemplo: pertenece al triángulo tener dos rectos (*Cfr. Metaph.* V. 13, 1025a30-32, *Top.* II 111a25-27, *AnPri.* I 24b 16-17, 25a1-2, *AnPo.* I 83a22-24).
- Son accidentes que poseen como elemento de su propia esencia el sujeto del cual se predicán, es decir, presuponen al sujeto de predicación en su definición; por ejemplo: par e impar respecto del número (*AnPo.* I 73a34-b5, 74b7-10, 84a11-17), la ñata respecto de la nariz (*Phys* I 186b18-23) y masculino-femenino respecto del animal (*Metaph.* X. 9 1058a31-32).
- De los puntos anteriores se sigue, por un lado, que el accidente *per se* depende lógicamente de su sujeto de predicación y lo presupone, mientras que este se mantiene lógicamente independiente de aquel. En la medida en que presuponen su género, este constituye un elemento de su propia esencia.²² Por otro lado, el sujeto de predicación se predica esencialmente del accidente *per se*, por ejemplo, número respecto de impar (*Top.* VII 153a15-18).

²¹ Otras lecturas sobre los accidentes *per se*, *cfr.* Barnes (1970), Wedin (1973), Graham (1975), y Hadgopoulos (1976).

²² El tratamiento del método dicotómico de divisiones en *Metaph.* VII 12 supone que las diferencias de menor grado de generalidad presuponen las de mayor grado hasta llegar al género al que pertenecen. La última diferencia presupone todas las anteriores y el género al que pertenece. Es por ello que las diferencias dependen lógicamente del género al que pertenecen.

- En *AnPri.* I. 4, Aristóteles afirma que los accidentes *per se* se dan en relación con un sujeto de predicación en la forma de un par de atributos opuestos, uno de los cuales debe pertenecer necesariamente a dicho sujeto (73b16-24, 74b5-12). Por ejemplo, par e impar respecto del número, puesto que este debe tener forzosamente uno de los dos atributos.

De acuerdo con esta reconstrucción interpretativa, Aristóteles abandona su concepción inicial de la relación género-diferencia(s), de acuerdo con la cual estos son independientes lógicamente entre sí (*Top.* VI 141b29-34), y considera que la(s) diferencia(s) presupone(n) el género del cual se predicán. En efecto, la independencia lógica de los elementos que conforman la definición determina que el conocimiento del género no implica el conocimiento de la diferencia (y viceversa), y suscita el problema de la unidad de la definición, es decir, cómo se conforma la especie a partir de componentes independientes. El Estagirita reconceptualizaría la relación entre género y diferencia(s) para poder dar una respuesta ante este problema: si la diferencia específica presupone el género del cual forma parte, su unidad queda garantizada.

De esta interpretación se sigue que el contenido de la aprehensión intelectual, en tanto compuesto de materia-forma/género-diferencia específica/substrato-accidente *per se*, debería identificarse con un contenido proposicional, lo cual desdibuja la metáfora de la visión –que tiene por finalidad dar cuenta de la actividad del intelecto respecto de los objetos simples e incompuestos. Por otro lado, si las esencias inteligibles consistieran en compuestos lógico-predicativos, entonces debería admitirse la actividad del pensamiento discursivo en su aprehensión y, por lo tanto, la posibilidad de formular juicios o enunciados que no se condicen con la composición de la forma, habilitando la posibilidad de la falsedad (lo cual es negado por el propio Aristóteles). Finalmente, entender que las esencias -y sus correspondientes definiciones-, se articulan predicativamente borra la distinción entre *φάσις* y *κατάφασις* y anula la diferencia entre la verdad de lo simple y de lo compuesto.

Ahora bien, podemos resolver estas dificultades si entendemos que el intelecto -en su función aprehensiva-, se limita a captar las formas inteligibles como unidades no sintéticas, es decir, como compuestos que no incluyen la cópula “es” (por ejemplo, “animal bípedo”). Aquí cobra pleno sentido la metáfora de la visión del sensible por accidente: así como la vista capta un compuesto y luego el intelecto discursivo elabora un juicio sobre la base de lo aprehendido (“esto blanco es el hijo de Diáres”), algo

análogo sucede con el intelecto no-discursivo: una vez captada la esencia -en tanto compuesto-, la *διάνοια* formula el juicio correspondiente (hombre es animal bípedo). No es casual que Aristóteles realice la analogía con el sensible por accidente, puesto que esta es la única forma de cognición sensible que refiere a objetos compuestos. Decimos que, la mayoría de las veces, la captación del sensible propio es verdadera o que el sensible por accidente es falso en un sentido secundario, es decir, en tanto proveen a la *διάνοια* de contenidos para la formulación de juicios (evaluables predicativamente). En otras palabras, el sentido de la analogía estriba en que tanto la sensación como la intelección no tienen, en sí mismas, la función judicativa (esta es propia del intelecto discursivo). Así como el intelecto produce juicios sobre los objetos compuestos del sensible por accidente, realiza la misma actividad sintética respecto de las formas inteligibles, puesto que la sintetiza o expresa una fórmula predicativa en la que atribuye un accidente *per se* (forma-predicado) a un género (materia-sujeto).

En suma, las analogías entre la percepción y la intelección tienen por objeto señalar que en dichas operaciones las facultades cognoscitivas se limitan a constatar entidades compuestas, pero como no interviene directamente la *διάνοια*, aprehenden sus objetos como unidades no-sintéticas. El pensamiento discursivo, en actos posteriores de conocimiento, “traduce” a su estructura lógica dichas unidades simples como compuestos predicativos. De allí que la aprehensión intelectual no implique predicación sino enunciación, es decir, comprensión de la definición y de sus partes componentes.

La naturaleza de la intelección como proceso y actividad anímica.

Dentro de la línea tradicional de interpretaciones modernas sobre la intelección podemos situar a W. D. Ross (1961, 300), Giancarlo Movia (1979, 385) y, especialmente, Werner Jaeger (1948, 204-5), quienes sostuvieron que el conocimiento intelectual de los objetos simples consiste en una “intuición inmediata”. Esta interpretación se fundamenta en dos afirmaciones centrales del Estagirita: el tiempo en que ocurre la intelección de los indivisibles es, en sí mismo, indivisible (*De An.* III. 6) y la metáfora del contacto o toque (*Metaph.* IX. 10). Esta caracterización de la aprehensión intelectual se ha aplicado también a la función del *νοῦς* en

AnPo II. 19, a saber, a la captación de los primeros principios de la ciencia demostrativa que tiene lugar luego del proceso inductivo.²³

Ahora bien, la νόησις comporta una doble dimensión: por un lado, es un proceso (*AnPo* II. 19) y, por otro, constituye un resultado (*De An.* III. 6), es decir, que la aprehensión cabal de la esencia supone etapas intermedias como condición de posibilidad.

Siguiendo a Berti (1996), podemos afirmar que el caso de los indivisibles “cuantitativos” (*De An.* III 6 430b6-20), evidencia que algunas entidades inteligibles²⁴ son en acto inseparables, pero en potencia divisibles: de allí se sigue que el tiempo de su intelección -que también comporta una dimensión cuantitativa- se corresponde con dichos estados cognitivos. En otras palabras, el tiempo en el cual el intelecto piensa una longitud es indivisible en acto, pero divisible en potencia, ya que el objeto inteligible puede dividirse y, en consecuencia, el intelecto pensará sus partes en tiempos distintos. Considerar que la intelección comporta una duración es consistente, por un lado, con la conceptualización de la νόησις como proceso inductivo (*AnPo* II. 19) y, por otro, con la naturaleza compuesta del objeto inteligido (*De An.* III. 6). En efecto, dado que los objetos inteligibles constituyen compuestos no-sintéticos, su aprehensión en acto como unidad presupone la intelección de sus partes potenciales en diferentes momentos de tiempo.

Aristóteles compara la intelección de los indivisibles “cuantitativos” con la captación de las formas inteligibles de las entidades sensibles (*De An.* III. 6, 430b14-20): en ambos casos, la aprehensión intelectual no es instantánea, sino que abarca un período de tiempo que se correlaciona con la divisibilidad potencial del objeto inteligido. Ahora bien, el límite de la comparación estriba en que los indivisibles cuantitativos pueden dividirse en partes homogéneas, mientras que las formas inteligibles se dividen en partes no homogéneas, es decir, en género

²³ Nosotros seguimos a Berti (1996) quien sostuvo, contra la interpretación tradicional, que la intelección de los ítems simples abarca una unidad de tiempo que no consiste en un instante, sino en un período de tiempo en el cual el intelecto piensa exclusivamente en un objeto.

²⁴ Polansky (2007: 479-80) sostiene un paralelismo entre los objetos de la sensibilidad y del intelecto: (1) aquellos objetos inteligibles que carecen de materia son indivisibles tanto en acto como en potencia (las esencias), por lo que se asemejan a los sensibles propios; (2) por otro lado, se encuentran las sustancias materiales y sus atributos, que son indivisibles en acto en el pensamiento pero divisibles en potencia; su conocimiento es equivalente al del sensible por accidente; (3) finalmente, hay ítems indivisibles que se conocen por abstracción o como privaciones que serían análogos a los sensibles comunes.

y diferencias. En otras palabras, las formas son divisibles por accidente porque constituyen la unidad de una pluralidad de partes diferentes.

Aquí hay que tener presente la analogía percepción-intelección: las formas inteligibles son en acto indivisibles en la medida en que son pensadas por el intelecto, es decir, desde el punto de vista de la νόησις como resultado, el objeto compuesto no puede dividirse porque existe en acto como unidad. Ahora bien, desde el punto de vista de la potencia y de la intelección como proceso, la forma inteligible puede dividirse en sus partes componentes y, en consecuencia, la duración de su captación se divide temporalmente en relación con la división de sus partes constitutivas.

Si tenemos en cuenta que la νόησις comporta una doble dimensión, podemos esclarecer las afirmaciones y las analogías que formula Aristóteles: en tanto culminación de la inducción, la intelección tiene por objeto lo simple, incompuesto e indivisible, y se encuentra exenta de error. En este sentido, la intelección opera como la visión en acto (aprehende infaliblemente su objeto indivisible en acto). Ahora bien, en tanto proceso cognitivo, la νόησις opera como el tacto, el menos desarrollado de los sentidos en su función cognitiva. En efecto, el tacto, a diferencia de la visión, implica aproximación, contacto físico, y no discierne su objeto de forma inmediata sino por partes.²⁵

La diferencia entre las metáforas cognitivas es importante porque ilustra los estados cognitivos que presuponen las significaciones lingüísticas: podemos referirnos a los objetos por medio de nuestras opiniones (tacto) o por medio del conocimiento pleno de sus esencias (visión). En otras palabras, el uso de los nombres se fundamenta en creencias (basadas en grados de saber no científicos), o en el conocimiento de la esencia de dichos términos (lo que implica los grados de saber científicos). De allí se sigue que podamos hablar y formular juicios sobre los objetos de nuestra experiencia más cercana prescindiendo del conocimiento de su esencia.

En otras palabras, la intelección es la culminación de un proceso inductivo que implica la comprensión plena de la esencia, pero ello no excluye ni es incompatible con que en las instancias previas a la

²⁵ Berti (1978, 1996) afirma que, a diferencia de la analogía con la “visión”, la metáfora del “toque” no implica conocimiento instantáneo sino gradual: para aprender tocando hay que tocar la cosa por un cierto tiempo, pasar varias veces la mano y palpar con cuidado. De manera análoga, la definición, donde se expresa la intelección de la esencia, es el resultado de una investigación sobre las sustancias que se identifica con la indagación dialéctica. *Cfr.* Nota 1.

finalización del proceso tengan lugar formas incompletas o imparciales sobre esa misma noción.

La contraposición entre tacto (proceso) y visión (fin) no es excluyente: lo que llega a conocerse primero por la sensación, la memoria y la experiencia luego acaba por conocerse científicamente. En otras palabras, nuestras opiniones sobre los fenómenos son relevantes como punto de partida de la investigación científica:²⁶ el conocimiento de la esencia se alcanza luego de un proceso de búsqueda o indagación, por eso el Estagirita dice que “sobre las esencias nos preguntamos por el qué es, si son tales o no” (*Metaph.* IX. 10, 1051b32-33). La aprehensión intelectual excluye el error porque presupone el “contacto”: si no se produce alguna forma de acceso pre-científico al objeto de conocimiento, el proceso cognitivo no tiene lugar y, en consecuencia, no se alcanza la *vóησις*.

El “error accidental”

Para dar con una explicación satisfactoria del error intelectual accidental es necesario tener en cuenta el carácter compuesto de su objeto y la dimensión procesual de la intelección. En otras palabras, el error accidental no se produce en la *vóησις* en tanto aprehensión intelectual efectiva de la esencia, sino en tanto proceso cognitivo: en efecto, el Estagirita excluye la falsedad de la intelección de los indivisibles en acto, pero deja abierta la posibilidad al error allí donde se conocen sus partes separables potencialmente.

La analogía entre la intelección y la visión tiene por objeto esclarecer en qué consiste la accidentalidad del error. En la percepción del sensible por accidente encontramos el siguiente esquema: conocemos X accidentalmente cuando tenemos un conocimiento *per se* de Y (siendo X e Y diferentes en su ser). En otras palabras, percibimos “hijo de Diades” accidentalmente cuando tenemos una percepción del sensible propio “blanco” (que resulta contingentemente ser el “hijo de Diades”). La causa de la percepción del sensible por accidente es la sensación del sensible

²⁶ En las últimas décadas, varios estudiosos del pensamiento aristotélico han destacado la función cognoscitiva de la dialéctica respecto de los principios de las demostraciones científicas. Owen (1961) propuso considerar a la dialéctica como el método de investigación filosófica que parte de las “apariencias” (datos empíricos y opiniones mayoritarias o relevantes) para resolver las aporías que de ellos resultan. De acuerdo con su interpretación, la dialéctica es la argumentación que parte de *ἔνδοξα* (opiniones comúnmente aceptadas) con la finalidad de, a través de una revisión crítica, alcanzar los principios científicos. En esta línea, *Cfr.* Barnes (1980), Sim (1999), Rossito (2000). Para un análisis de la implementación del método diaporemático en los tratados aristotélicos, *Cfr.* Di Camilo (2012, 43-53), Aubenque (1961, 3-19).

propio, ya que el sensible por accidente no produce ninguna alteración sobre la facultad perceptiva. De acuerdo con este esquema, cuando percibimos accidentalmente, conocemos un objeto compuesto: el sensible propio (Y) junto con una propiedad que contingentemente porta (X). La unión del compuesto percibido es accidental por dos motivos: el objeto mismo de percepción es un compuesto accidental (“hijo de Diarés” + “blanco”) y la percepción es en sí misma contingente (al percibir X se da simultáneamente y sin necesidad ninguna, la percepción de Y). La unión y la percepción del compuesto accidental percibido se fundan en la unión que contingentemente presenta el objeto percibido.²⁷ Cuando la sensación se equivoca respecto del sensible por accidente, se percibe un compuesto accidental que no tiene correlato en la realidad (creo ver al hijo de Diarés pero resulta que es otro individuo blanco).

Ahora bien, la analogía intelección-visión tiene ciertos límites: (i) el sensible por accidente no afecta a la facultad intelectual (es captable por medio del sensible propio), y (ii) la accidentalidad del error se funda en el carácter accidental del compuesto. En el caso de la captación intelectual, (i) la forma es el objeto inteligible propio del intelecto y, (ii) la unidad del compuesto no es accidental sino esencial. No obstante, la analogía es bastante iluminadora: el intelecto yerra en captar la forma (objeto compuesto), del mismo modo en que la sensación se equivoca en la captación del sensible por accidente: se aprehenden como unidos dos elementos que no forman genuinamente un compuesto.

Siguiendo con la analogía, podemos afirmar que el error accidental en la captación intelectual se encuentra estrechamente vinculado con el carácter compuesto de la forma: puesto que esta consiste en un compuesto de género y diferencias, el error accidental debe consistir en aprehender correctamente uno de estos elementos, pero unido ilegítimamente a otro que no forma parte de la esencia. Sin embargo, vale reiterar que la falsedad en sentido estricto tiene lugar cuando el intelecto discursivo *juzga* (sobre la base de lo captado sensorial o intelectualmente), que tiene lugar el compuesto accidental en cuestión.

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, el género debe consistir en el elemento correctamente aprehendido por el intelecto por cuatro razones:

1. En primer lugar, el género es presupuesto por las diferencias. Si la diferencia específica fuera correctamente captada, su captación comportaría la del género, y no sería posible errar en absoluto, se captaría correctamente ambos elementos constitutivos

²⁷ Cfr. Cashdollar (1973).

de la especie. La intelección del género, por el contrario, no implica el conocimiento de la(s) diferencia(s).

2. En segundo lugar, la diferencia específica es una suerte de accidente *per se* del género, es decir, es una cualidad que no se incluye en la esencia del género, por lo que puede o no predicarse de él, mientras que el género siempre oficia de sujeto de predicación de las diferencias. Si el error radica en captar un género equivocado, este impondría una diferencia también errada, por lo que no podríamos hablar de error accidental (aprehensión de un elemento correcto y otro incorrecto), sino de error absoluto. Ahora bien, el Estagirita equipara error absoluto con ignorancia, por lo que esta posibilidad queda descartada.

3. En tercer lugar, podemos considerar algunas afirmaciones del Estagirita que sugieren que la aprehensión del género comporta un conocimiento suficiente para la identificación de un objeto, pero insuficiente para definirlo cabalmente (*Top.* 139a31, *Cat.* 2b29-2b35). En otras palabras, el conocimiento del género no implica el conocimiento total de las determinaciones esenciales de los objetos, pero basta para poder reconocerlos y distinguirlos entre sí. Recordemos que, de acuerdo con el método de divisiones, ubicar la especie dentro del género al que pertenece constituye el primer paso en la elaboración de definiciones.

4. En esta línea, la aprehensión del género (en su totalidad o parcialmente) constituye el primer paso correcto en el proceso inductivo, lo que posibilita que, en indagaciones posteriores, el intelecto yerre respecto a las diferencias relevantes que conducen a la diferencia específica.

De acuerdo con nuestra reconstrucción interpretativa, el error accidental se produce cuando el intelecto aprehende correctamente el género al que pertenece la especie, pero yerra en la captación de las diferencias que cualifican al género.²⁸ Puesto que las diferencias equivalen

²⁸ En *Metaph.* V. 29, en el contexto de la exposición de los sentidos más comunes del término “falso”, Aristóteles afirma que “se llama falsa, por su parte, la definición que, en tanto que falsa, enuncia cosas que no son. Por eso es falsa toda definición que se refiere a otra cosa diversa de aquella respecto de la cual es verdadera, por ejemplo, la definición del círculo es falsa respecto del triángulo” (1024b26-28). Aunque no se trate de un sentido “técnico” de falsedad, es posible incluir esta concepción dentro de nuestra reconstrucción interpretativa: en efecto, en el contexto del proceso cognitivo, puede darse el caso que,

a accidentes *per se*, podemos afirmar que en el error accidental se capta el género al que pertenece la especie junto con un predicado accidental *per se* contenido en el género pero que no forma parte de la esencia de la especie. Por ejemplo, en vez de aprehender la forma del hombre como “animal racional” se la capta como “animal bípedo”. La accidentalidad del error radica en que se aprehende concomitante y contingentemente junto al género un accidente *per se* suyo que no distingue o delimita esencialmente a la especie. Esta reconstrucción del error intelectual accidental nos permite explicar cómo es posible un conocimiento básico y mínimo necesario para (i) identificar los referentes de los términos simples y para (ii) formular juicios a partir de dichos referentes. En otras palabras, el error accidental no consiste ni en una inadecuación enunciados-realidad ni tampoco en una ignorancia absoluta sobre el ítem simple. En esta clase de error sí se alcanza el objeto de intelección solo que su captación es incompleta e incluye un predicado accidental a la especie. Para poder pensar y formular proposiciones que involucran a las diferentes entidades del mundo no es necesario contar con una captación completa y correcta (con un conocimiento de las esencias), basta con un saber precientífico aproximado del objeto que es proclive a caer en el error accidental.

Conclusiones

En la primera sección abordamos la problemática cuestión de los ítems simples, y sostuvimos que estos se identifican con la esencia o forma inteligible de los objetos. Ahora bien, puesto que la significación de los términos simples del lenguaje no presupone el conocimiento cabal de la forma inteligible, distinguimos dos clases de estados epistémicos en virtud de los cuales los hablantes significan los objetos: creencias que rescatan algunas características verdaderas del objeto, y el conocimiento de la esencia que tiene lugar a partir de la aprehensión efectiva de la forma. La primera clase de términos y conceptos no son verdaderos fuera de las proposiciones que integran (*DI* 1), mientras que los segundos son verdaderos cuando el intelecto aprehende efectivamente el objeto inteligible (*Metaph.* IX. 10 y *De An* III, 6).

En la segunda sección, abordamos la naturaleza compuesta y unitaria de la forma tal como Aristóteles la conceptualiza en la unidad de la definición. La esencia abarca una pluralidad de partes (género y diferencias) que se constituye en una unidad mediante la diferencia

habiendo aprehendido correctamente el género y algunas diferencias, se yerre en la diferencia específica y se atribuya la fórmula definicional de una especie a otra diferente.

específica. En esta línea, vinculamos el error accidental con la naturaleza compuesta de la forma. A pesar de las afirmaciones contrapuestas sobre la naturaleza sintética de las formas inteligibles, podemos afirmar que el Estagirita no concibió incompatible la naturaleza no-predicativa de esta clase de compuestos con su estatus de principios de la ciencia (que involucra una formulación predicativa). Así como las formas sensibles presuponen un proceso cognitivo (que se inicia en la sensación, continúa en la φαντασία, y acaba en el intelecto) en virtud del cual devienen objetos proposicionales, las formas inteligibles también presuponen la actividad del pensamiento, por la cual devienen principios formulados predicativamente. En otras palabras, la unidad no-sintética de las esencias no se ve comprometida por el reconocimiento de que se encuentra compuesta de partes, y que estas partes admiten integrar compuestos predicativos en tanto objeto del pensamiento discursivo. Las esencias, en tanto objeto de intelección no-discursiva, son indivisibles y, por lo tanto, no admiten descomponerse predicativamente. Pero, en tanto principios de la ciencia, pueden ser pensadas por el pensamiento discursivo mediante la estructura lógico-predicativa que caracteriza al enunciado declarativo.

Las definiciones se diferencian de otras formas de enunciación en que no consisten en atribuciones accidentales sino en atribuciones esenciales (Aubenque (1974, 164), es decir, en una suerte de “juicios analíticos” (enlaces universales y necesarios entre sujeto y predicado). Aristóteles advirtió que, si evaluamos las definiciones reales de los objetos con los criterios de la verdad por correspondencia, estos enunciados serán siempre verdaderos y, por lo tanto, que el juicio no puede errar. En efecto, la predicación esencial no atribuye algo a algo, sino que descompone en un enunciado complejo una unidad. En este sentido, el Estagirita extiende el concepto de verdad del ámbito de los enunciados (predicativos) al ámbito de las definiciones (formuladas predicativamente).

En la tercera sección vinculamos el error accidental con la naturaleza procesual de la intelección: puesto que la forma inteligible tiene partes y estas se aprehenden en diferentes momentos, podemos equivocarnos en la aprehensión de una diferencia que no constituye esencialmente una especie mientras el proceso inductivo no ha finalizado aún. En otras palabras, dado que la νόησις -entendida como captación efectiva de la esencia-, es antecedida por un proceso que implica duración, es allí donde se da el error accidental.

Finalmente, procuramos abordar la analogía entre la aprehensión intelectual y la sensación por accidente: si bien en ambos casos se aprehende un objeto compuesto (una esencia y un sensible por accidente),

en el primer caso el objeto constituye una unidad esencial de género y diferencia específica, mientras que, en el segundo el objeto de sensación, en sentido estricto, es el sensible propio que accidentalmente porta una propiedad que es captada por la sensación. Así como la captación del sensible por accidente tiende al error, lo mismo ocurre con la intelección: al aprehender un objeto compuesto, puede suceder que el intelecto capte correctamente uno de sus elementos e incorrectamente el otro. Argumentamos que el error accidental consiste en la captación correcta del género y la aprehensión incorrecta de una diferencia específica que no constituye legítimamente una especie. Esta clase peculiar de error no consiste en una ignorancia absoluta sobre el objeto, puesto que presupone la captación correcta de uno de los elementos que conforman la esencia. En otras palabras, dado que el error por accidente tiene lugar durante el proceso de intelección, se presupone el contacto con el objeto y el saber suficiente para reconocerlo. En esta línea, el error accidental constituye la causa de nuestras opiniones erradas sobre la esencia que conforma a los objetos denotados por los términos simples.

En suma, Aristóteles extiende el concepto de “falsedad” del ámbito de los enunciados predicativos al ámbito de las definiciones: el error accidental da cuenta de la comprensión incompleta de las esencias que tiene lugar en la intelección en tanto proceso cognitivo. La νόησις, en tanto aprehensión efectiva de la esencia excluye el error, pero presupone etapas anteriores (los grados precientíficos del saber de *Metaph.* I, 1) que sí admiten la falsedad, entendida como la combinación ilegítima del género que constituye la especie con una diferencia que no le es esencial.

Bibliografía

TRADUCCIONES

- Aristóteles, *Acerca del Alma*, traducción, introducción. y notas, Boeri M. (2010), Buenos Aires, Colihue.
- Aristóteles, *Metafísica*, traducción de Calvo Martínez, T. (1994), Madrid, Gredos.
- Aristotle, *De Anima*, trad. y com. Hicks, R. D. (1907), Cambridge, University Press.
- Aristotelis, *Metaphysica*, trad. y com. Bonitz H. (1849, 1960), Bonn, Hilfrdhrim.
- Aristote, *L'Anima*, traducción, introducción y comentario, Movia G. (1979), Napoli, L. Loffredo.

- Aristotle, *De anima*, trad. y com. de Polansky, R. (2007), Cambridge, University Press.
- Aristotle, *De Anima*, trad. y com. de Shields, C. (2016), Cambridge University Press.
- Aristotelis, *De anima*, traducción de W. D. Ross (1961, 1988), Oxford, Oxford University Press.
- Aristote, *Metaphysique*, traducción y comentario, Tricot J. (1962), Paris, Vrin.

COMENTADORES TARDO-ANTIGUOS

- Alexandri Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, ed. Hayduck, M. (1891), *Commentaria in Aristotelem Graeca* vol. I, Berlín, Reimeri.
- Philoponus, *In Aristotelis Categorias Commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. XIII.1, Berlin, George Reimer, 1898.
- Sti. Thomae Aquinatis (1977), *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (ed. M.-R. Cathala), Turín, Marietti.
- Sti. Thomae Aquinatis (1574), *In Aristotelis librum de Anima commentarius*, ed. F. Vimercati & G. Scotto, Venetiis: Apud Hieronymum Scotum, MDLXVI.

ESPECIALISTAS MODERNOS

- Aubenque, P. (1961), “Sur la notion aristotélicienne d’aporie”, en Mansion, S. (Ed.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, Publications Universitaires, 3-19.
- Aubenque, P. (1962), *Le problème de l’être chez Aristote*. Traducción castellana de Taurus Ediciones, 1974.
- Barnes, J. (1970), “Property in Aristotle's Topics”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. LII, 136-155.
- Barnes, J. (1980), “Aristotle and the method of ethics”, en *Revue Internationale de Philosophie* Vol. XXXIV, 490-511.
- Berti E. (1978), “The intellection of indivisibles according to Aristotle, *De Anima* III.6”, en Lloyd, G.E.R. & Owen, G.E.L. (Eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge, Cambridge University Press, 141-163.
- Berti, E. (1989), “Strategie di interpretazione dei filosofi antichi: Platone e Aristotele”, *Elenchos*, Vol. 10, 289-315.

- Berti, E. (1996), “Reconsidérations sur l’intellection del « indivisibles » selon Aristote, De anima III, 6”, en Viano, C. y Romeyer-Dherbey, G. (eds.), *Corps et âme. Sur le De anima d’Aristote*, Paris, Vrin, 391-404.
- Butler, T. & Rubinstein, E. (2004), "Aristotle on Nous of Simples", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 34, No. 3, 327-353.
- Cashdollar, S. (1973), “Aristotle’s account of incidental perception”, *Phronesis* Vol. 18, No. 2, 1973, 156-175.
- Crivelli, P. (2004), *Aristotle on Truth*, New York, Cambridge University Press.
- De Rijk L. M. (1952), *The Place of the Categories of Being in Aristotle’s Philosophy*, Assen, Van Gorcum.
- Di Camillo, S. G. (2012), *Aristóteles historiador. Examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Graham, W. (1975), "Counterpredicability and per se accidents", *Archiv für Geschichte der Philosophie* Vol. 57, 182-187.
- Granger, H. (1981), “The Differentia and the Per Se Accident in Aristotle”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* N° 63, 118-129.
- Hadgopoulos, D, J. (1076), “The Definition of Predicables in Aristotle”, *Phronesis* Vol. 21, Nro. 1, 59-64.
- Halper, E. (2005), *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books*, 1989. New York, Parmenides Publishing.
- Heidegger, M. (2007). *El Ser y el Tiempo*, Buenos Aires, FCE.
- Howton, R. F. (2010), *The method of division and Aristotle’s Criticism of platonic philosophy*. Tesis de maestría. Texas A&M University.
- Irwin, T. H. (1982), “Aristotle’s Concept of Signification”, en Schofield, M. & Nussbaum, M. *Language and Logos in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge, University Press, 241-266.
- Jaeger, W (1948), *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmann.
- Maier, H. *Die Syllogistik des Aristoteles (I-III)*, Hildesheim, 1969-70 (reimpr. de la ed. Tubinga, 1896).
- Moreau, J. (1961), “Aristote et la vérité antéprédicative”, en Mansion, S. (Ed.), *Aristote et les problèmes de Méthode: Communications Presentees au Symposium Aristotelicum Tenu A Louvain Du 24 Aout Au 1er Septembre 1960*, Louvain, Publications Universitaires, 21–33.

- Owen G.E.L (1975), “*Tithenai ta phainomena*”, en Barnes, J., Schofield, M., & Sorabji, R. (Eds.), *Articles on Aristotle*, Vol. 1, 113-26.
- Owen, J. (1951), *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Pearson, G. (2005), “Aristotle on Being-as-Truth”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Vol. 28, Oxford University Press, 201-231.
- Romeyer D. & Cristina V. (Eds.) (1996), *Corps et âme. Sur le De anima d' Aristote*, Paris, Vrin.
- Rossito, C (2000), *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Nápoles, Bibliopolis.
- Sim, M. (Ed.) (1999), *From puzzles to principles?*, Maryland, Lexington Books.
- Vigo, A. (2006), *Estudios Aristotélicos*, Barañáin, EUNSA.
- Wedin, M. V. (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale, University Press.
- Wedin. V. E. (1973), “A Remark on Per Se Accidents and Properties”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* Vol°55, Nro. 1, 30-35.
- Wilpert, P. (1940), “Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff”, *Philosophisches Jahrbuch* Nro. 53, 3-16 (1940)

Recibido el 31 de agosto de 2021; aceptado el 24 de mayo de 2022.