

EL PROBLEMA DEL CONCEPTO ABSTRACTO EN ARISTÓTELES

Introducción

El título de este trabajo alude, justamente, al carácter problemático con que se presenta la teoría aristotélica del conocimiento intelectual. Aristóteles no tiene, estrictamente hablando, una teoría de la abstracción desarrollada a nivel gnoseológico. En general, el problema del conocimiento lo aborda en los niveles psicológico, lógico y ontológico. Cabe, eso sí, rastrear en estos planos —dentro y fuera del *De Anima*, claro es—, para hacer la gnoseología correspondiente. Es lo que aquí se intenta: aclarar, en la medida de lo posible, lo que es para Aristóteles un concepto abstracto y, críticamente, el *valor cognoscitivo* que cabe asignarle.

No pretendo dogmatizar en la solución, sino apuntar, simplemente, en la dirección que, a mi entender, permite interpretar mejor el pensamiento de Aristóteles. Es una interpretación más, y, como tal, perfectamente discutible. En todo caso tiene a su favor el haber sido confrontada y discutida en el Seminario que, durante el Curso 1967-68, mantuvimos sobre el *De Anima*.

Sería conveniente —desde el punto de vista metodológico— poder plantear el problema —en realidad, *los problemas*— del concepto abstracto, en algunas fórmulas precisas. Ello haría, posiblemente, más “claro” el contenido de este estudio, pero sería también menos riguroso. La complejidad de las cuestiones que se presentan como problemáticas exige un tratamiento analítico, recorriendo los distintos planos en que Aristóteles estudia el conocimiento en general, para ver después las que se suscitan de un modo más preciso en torno al concepto abstracto.

Así y todo, no están fuera de lugar un par de consideraciones preliminares. En primer lugar existe la dificultad metodológica de realizar un estudio sobre el conocimiento en Aristóteles *prescindiendo* —en lo posible— de la interpretación posterior, fundamentalmente Escolástica, que, pese a su indiscutible profundidad, nos ha presentado un Aristóteles excesivamente claro y sistemático.

Por otra parte la dimensión radical del problema estriba en que Aristóteles, aunque habla de conceptos, no habla, prácticamente, de abstracción. El término *afairesis* (ἀφαίρεσις), con que designa esta operación mental, aparece en el *De Anima* en el L. Γ, 429 b 18, 431 b 12, y 432 a 5. Por si fuera poco, en estos textos, salvo el último, que es de interpretación más dudosa, el término *afairesis* se refiere a la obtención de conceptos matemáticos. Más adelante veremos esto con mayor detenimiento. Pero, por el momento, es obvio que una operación como la abstracción, no puede estar reducida a la obtención de conceptos matemáticos, que, en tanto que tales, no afectan directamente a la Filosofía.

Veamos pues, tras estas observaciones, los diversos planos en que se plantea la aporética del concepto abstracto.

1. *El conocimiento desde el punto de vista ontológico*

Si tratamos de responder a esta pregunta: ¿Qué es el conocimiento como *ente*, como *modo de ser entre otros modos de ser*, para Aristóteles?, podemos responder simplemente con una palabra: el conocimiento es una *información*.

En efecto, Aristóteles, en el Lib. Γ cap. 8, 431 b 21, nos dirá que, por el conocimiento, “el alma es, en cierto modo, todas las cosas” (ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστι πάντα). Ahora bien: el ser algo determinado, para Aristóteles, depende siempre de la *forma* (μορφή). Si el alma es —aunque sea “en cierto modo”— las cosas, será mediante un proceso *informativo*, mediante una recepción de formas. Nuestra pregunta inmediata es ésta: ¿qué presupuestos ontológicos hacen posible esta información?

Ante todo hagamos notar que el conocimiento, aunque situado por Aristóteles en el mundo físico, en el mundo de la *metabolé* (μεταβολή) o cambio, *no es una realidad estrictamente natural*. Las realidades físicas,

naturales, se generan y se corrompen, o cambian accidentalmente, y en cada caso reciben una forma que las hace ser lo que son de modo estricto: rojo, blanco, agua, aire, tierra, fuego... La forma *está* físicamente en el compuesto hilemórfico, confiriéndole entidad precisa. Pero en el conocimiento no sucede exactamente igual. Por eso Aristóteles puso la restricción "en cierto modo". No se trata de una estricta información, sino de una información "sui generis". De todos modos estas afirmaciones sólo adquirirán sentido cabal al tratar el aspecto psicológico del conocimiento.

Desde el punto de vista ontológico no parece que podamos considerar al conocimiento como una información estrictamente natural, porque entonces el cognoscente sería efectivamente lo conocido. Dicho de un modo gráfico: es obvio que el geómetra no es en ningún caso triángulo ni trianguloide. Ni sus facultades de conocimiento sensibles, ni las intelectuales —si queremos entenderlo más rigurosamente— adoptan la forma triangular, como pueda adoptarla, por ejemplo, un trozo de cera. Por lábil que sea la presencia de esta forma accidental en el trozo de cera, en tanto *está* en ella, la cera es triangular. Aún considerando el conocimiento como una *cualidad accidental*, su presencia en la potencia no es un *estar físico*, aunque se trate de una información. Conocer será "ser lo conocido", pero siempre con la restricción "en cierto modo". Ahora podemos entender mejor los presupuestos ontológicos que posibilitan esta peculiar información en que el conocimiento consiste.

Aristóteles, como hemos visto, sitúa el conocimiento en el mundo del cambio. Y, para explicarlo básicamente, deberá recurrir a los mismos esquemas ontológicos que emplea para dar razón de cualquier otra clase de cambio. Estos esquemas son las nociones de *potencia* y *acto*, conceptos básicos que cruzan su filosofía. Pero las nociones de potencia y acto *distan mucho de ser conceptos de contenido unívoco*. Y, si se apura un poco, ni aún conceptos de contenido determinado.

Los conceptos de potencia y acto son conceptos *límite*, de valor *funcional*. Más que unívocos, son *análogos*¹. El carácter analógico de

¹ Dejemos de lado, pues no podemos extendernos en ello, qué tipo de analogía tendrían y también si cabe hablar de un cierto "analogado principal". Parece más bien tratarse de una analogía de proporcionalidad. Un análisis más riguroso de estas nociones puede encontrarse en el artículo de Tomás Calvo, al que me remito.

estos conceptos se ve claramente cuando se cae en la cuenta de que Aristóteles los aplica, como esquemas explicativos, en los más diversos planos de realidad. Potencia y acto no es nada "real", nada que tengan de verdad los seres, sino *otras cosas* (= reales), que se comportan respectivamente, como *elemento actual* y como *elemento potencial*. De otro modo: en un ser real —según el pensamiento aristotélico— hay una sustancia real y unos accidentes reales, por ejemplo. Pero no hay una potencia real, sino elementos que se comportan potencialmente, ni un acto real, sino, de igual modo, otros elementos que se comportan como actos. Se trata, pues, de nociones estructurales, funcionales. Y son nociones límite porque sirven como últimos esquemas explicativos.

En el mundo estrictamente físico, que es en el que más directamente está situado el conocimiento humano, las nociones estructurales que emplea Aristóteles como esquema explicativo son las de *materia* y *forma*. Ambas nociones, al menos en el orden lógico, están respaldadas por las de potencia y acto: toman de ellas su sentido, puesto que la materia es el elemento que se comporta de modo "potencial" y la forma el elemento que se comporta como acto.

Es posible que estas dos nociones tuvieran en un principio un contenido relativamente preciso y unívoco, referidas, por ejemplo, a las "sustancias primeras" del mundo físico, en donde la materia sería materia prima y la forma, forma sustancial². Pero a medida que el campo de acción se va haciendo más amplio, y en las distintas esferas de realidad se encuentran elementos estructurales que funcionan, respectivamente, "como" materia y "como" forma, es claro que el contenido de estos conceptos se *formaliza*, se hace funcional e igualmente estructural. Desde este punto de vista las nociones básicas de la ontología y física aristotélicas, se nos aparecen como nociones desprovistas de un contenido unívoco: son nociones formales, que, en cada caso, se *llenan* con aquellos elementos descubiertos en la realidad y que, en su estructura, aparecen como potencia y acto o como materia y forma.

² En el orden *genético* es posible que las nociones de materia y forma deriven de la *técnica*, en donde la materia es el mármol, por ejemplo, y la forma la que éste adopta al ser determinada escultura. Pero en un orden lógico, si queremos buscar un cierto fundamento real a su restante aplicación analógica, es muy posible que su funcionamiento más riguroso se dé en las sustancias primeras.

He aquí, pues, los supuestos que posibilitan, desde el punto de vista ontológico, el conocimiento como “información” “en cierto modo”. En sentido estricto las cosas son o no son, de acuerdo con el principio de no-contradicción que rige la lógica aristotélica. Si trasladamos esta exigencia en todo su rigor al problema del conocimiento, deberíamos admitir la información plena y total o no admitirla en absoluto. Sin embargo, esta flexibilidad (formal) y funcional de los conceptos de materia y forma y de potencia y acto, es el supuesto ontológico que va a posibilitar que el alma sea “en cierto modo” las cosas sin serlas cabalmente. Podemos hablar de Analogía, es cierto. Pero en su sentido riguroso, la analogía, más que una efectiva proporción en el ser —nunca constatable— es una *ampliación significativa de los términos*. Cuando una realidad no acaba de encajar en el lecho de Procusto de un esquema previamente dado —como le sucede a Aristóteles con el conocimiento— amplía el significado de sus esquemas explicativos. La analogía, pues, presupone esta labilidad de contenido en los conceptos, que permite aplicarlos a distintas esferas de realidad, acomodándose, en cada caso, a las exigencias de esta realidad³.

Tenemos ganado, pues, que el conocimiento, desde el punto de vista ontológico, es una información “sui generis”, cuyo supuesto básico es una ontología estructural, basada en conceptos funcionales.

Debemos ver ahora *en qué consiste* esta información. Estamos ante el problema psicológico del conocimiento.

2. *El conocimiento desde el punto de vista psicológico*

¿En qué consiste entonces esta información peculiar que es el conocimiento? Toda información o recepción de forma, en el más amplio sentido, lo es de algo potencial respecto a dicha forma. El hombre, según Aristóteles, está compuesto por un cuerpo y por un alma, que, como tal,

³ Naturalmente, para Aristóteles, que entiende el *logos*, el decir, como una versión y fiel reflejo de la realidad, la analogía, en el fondo, reflejaba el modo de ser de los seres, proporcional, pero realmente. Como aquí buscamos el valor crítico que cabe asignar a los conceptos abstractos en Aristóteles, no podemos limitarnos a exponer su modo de entender la relación entre lenguaje y realidad, sino lo que, en el fondo, esta relación comporta.

es la “entelejuía primera de un cuerpo natural organizado” (έντελέχεια ἡ πρώτη σωματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ). (De Anima, A., 1, 412 b 5). El alma, pues, es elemento *actual*, y, en tanto que tal, principio de operaciones. La información en que consiste el conocimiento no puede recaer sobre el alma directamente. Aristóteles obvia esta dificultad dotando al alma de *facultades potenciales*.

Ahora bien: estas facultades potenciales no son exclusivamente materiales, *no son orgánicas*. Aristóteles distingue el *órgano extenso* de la facultad que es potencia, *dínamis*, de esa misma extensión⁴. Es cierto, como veremos enseguida, que el *órgano* ha de jugar un papel decisivo en el comienzo del conocer. Pero la *dinámica total* cognoscitiva está compuesta por *potencias activas, dinámicas e inmateriales, por serlo del alma que es acto*. Esta es la razón básica: el cuerpo, desprovisto de alma, no conoce. Los *órganos* de que se vale para conocer toman su “*virtus*” cognoscitiva del alma, que les confiere la potencia precisa para realizar su función. Como veremos enseguida, conviene distinguir el puro “*pathos*” físico del *órgano* —que, en tanto que tal, puede darse también en un cuerpo desprovisto de alma— de la información intencional.

Nos encontramos, pues, ante un proceso informativo físico, cuya potencia receptora no es material, y cuya forma tampoco es una forma en sentido estricto —que, en cuanto tal, pertenece al cuerpo real— sino una forma “en cierto modo”. Hemos de ver *en qué consiste esta forma y cómo se realiza la información*.

Por lo pronto, la forma conocida es, según nos dice Aristóteles, una *forma sin materia*⁵. Esto, de todos modos, sería lo de menos en lo que se refiere a la naturaleza de la forma conocida, puesto que la forma, por definición, es lo contrario de la materia. Pero *la forma no existe sin la materia*: lo real, lo existente, es el compuesto hilemórfico. Para que una forma tenga capacidad de acción ha de existir realmente, ha de estar informando una materia constituyendo así un ser físico con determinadas

⁴ Véase en “De Anima”, B, 12 424 a 20 y 424 a 24. Después de establecer la distinción entre *órgano* (αἰσθητήριον) y *potencia* (δύναμις), añade la razón de la diferencia entre ambos: “en la razón esencial (τό εἶναι) de aquel se incluye la cantidad (μέγεθος), mientras en la de ésta positivamente se excluye”.

⁵ Vid. “De An.”, B, 12 424 a 18. “Pues la sensibilidad es lo receptivo de las formas sensibles (εἰδῶν) sin materia”, (Como es natural, si esto vale para el conocimiento sensible, valdrá, a fortiori, para el conocimiento intelectual).

capacidades causales. Sin embargo, la forma conocida es una forma sin materia, esto es, una forma desprovista de sus capacidades operativas, desrealizada. Esta desrealización no proviene de sí misma, sino, precisamente, de haber sido *desmaterializada* por la potencia correspondiente, que la convierte en una forma distinta, cognoscible. Porque la forma real, exterior, *no transmigra* a la potencia para informarla, entre otras razones porque una potencia inmaterial no puede actuar como sustrato de una forma exterior. La forma está cabalmente en el cuerpo físico al que constituye o al que informa accidentalmente. Por tanto, la información en que consiste el conocimiento, sólo puede ser entendida en un sentido muy amplio y *analógico*⁶. La información será, por lo pronto, una *autoinformación* que la potencia hace de sí misma mediante una forma previamente elaborada. Naturalmente que, a cargo de la forma física, real, corre la primera actividad causal; pero esta actividad causal se limita a *poner en movimiento el dinamismo cognoscitivo del sujeto*, a cuyo cargo correrá la función *deshiletizante* de las formas, para hacerlas suyas autoinformándose.

Como veremos enseguida, en esta información *sui generis* en que consiste el conocimiento, hay una progresiva *actuación* del sujeto en la elaboración de la forma. Sin embargo, aunque la naturaleza de la forma conocida queda en cierto modo aclarada mediante la expresión “desmaterializada” —en el sentido de *elobarada*, sea cual sea el resultado de esta elaboración— se nos plantea ahora un grave problema. Decimos que la potencia elabora la forma y se autoinforma. Para ello es preciso, no obstante, que exista una primera *actividad causal* a cargo de la forma física; precisamente aquella que ponga en movimiento el dinamismo cognoscitivo de la potencia. Y la pregunta ahora es ésta: ¿cómo puede influir causalmente una forma física, real, en una potencia inmaterial?

La solución, al menos parcial, está en el primer nivel de conocimiento: en el conocimiento sensible. “Es manifiesto —nos dice Aristóteles— que nosotros tenemos que conocer lo primero que conocemos por la experiencia” (ἐπαγωγῆ) (Anal. Post., B, 19, 100 b 4). Sin embargo, el puente entre la forma real y la potencia no es el εἶδος αἰσθητόν, la

⁶ Sobre el sentido analógico con que Aristóteles se expresa al hablar del conocimiento, véase, por ejemplo, en “De An.”, Γ, 5, 430 a 13, en donde al entendimiento pasivo se le llama *material*.

forma sensible: esto es ya la forma elaborada, *conocida*. La actividad causal debe ejercerse de modo *físico* sobre un medio también *físico*: he aquí la función gnoseológica del órgano material. El sentido es *potencia*; pero es también *órgano*⁷. Y el alma —o la potencia correspondiente— puede recibir *objetivamente* las formas, gracias a que el órgano las recibe *materialmente*: de algún modo el ojo se “colorea” y la piel, al tocar algo cálido, se “caldea”. Aquí la información, más que estrictamente “intencional”, es *física*. El órgano está provisto de una cierta *mesótes* o medianía entre cualidades contrarias. Es un cierto *medio entre extremos*, de tal modo que se comporta como una *materia* capaz de ser informada por una gama amplia de cualidades del mismo género⁸. De este modo el puente entre la causalidad física y el dinamismo cognoscitivo está tendido: hay algo en el sujeto que es *materia* y que puede sufrir (*pathos*) una información estrictamente física.

Después de este primer proceso causal, el dinamismo cognoscitivo, deshiletizante, entra inmediatamente en funcionamiento: la forma conocida es, en cierto modo, *universalizada*⁹. Esta *aiszesis kazolou* (αἴσθησις καθόλου) se produce *con una sola sensación*: una vez visto lo rojo, o lo blanco, lo hemos visto para siempre. Y no se puede decir que se trate de un concepto universal. Lo rojo “visto” no es lo rojo “definido”. Pero el que ha visto el color rojo una vez, lo ha visto para siempre. He aquí como la forma *real*, se hace *forma conocida*: deshiletizada, desprovista de la concreción *hic et nunc* con que es captada, se aparece provista de universalidad. Es posible que no sea la simple potencia correspondiente la única responsable de esta universalización. En el contexto de la filosofía aristotélica —como veremos enseguida— hay motivos suficientes para pensar que el νοῦς, el intelecto, cruza toda la actividad cognoscitiva.

⁷ Recalamos de nuevo esta distinción entre órgano y facultad, no tematizada por completo en Aristóteles, aunque sí claramente afirmada y exigida por el contexto de su pensamiento.

⁸ Aristóteles, en “De An.”, 424 a 4, nos dice: “...de modo que la sensación sería una especie de cierta medianía (μεσότης) con respecto a la contrariedad que hay en los sensibles”. Por otra parte en su “De Gen.” también hace entrar la *mesótes* en la constitución de órganos y tejidos. Serían éstos, entendidos así como una materia especialmente “plástica” y dúctil a la recepción de formas.

⁹ Vid. “De An.”, B, 12, 424 a 20 y ss.: “...de igual modo también la sensación parece por influjo de cada objeto que posea color, sabor o sonido, pero no en cuanto que se pueda decir que es un objeto singular (οὐχ ἢ ἕκαστον), sino en cuanto *es tal* (ἀλλ ἢ τοιούδι) y conforme a su logos (λογος)”.

Del mismo modo que la sensibilidad *impregna* toda la actividad intelectual¹⁰.

Pero si, como vemos, la intervención del dinamismo cognoscitivo, se da ya a nivel de sensible propio, elaborando la forma real que incide en el órgano, esta intervención se hace cada vez más clara a medida que subimos en los distintos niveles de conocimiento. Intervención que, muy precisamente, puede calificarse de “intelectual”.

En *De Anima*, B, 6, 418 a 7 y ss., Aristóteles distingue tres especies de sensibles: los propios (ἴδια), comunes (κοινά) y por accidente (κατὰ συμβεβηκός). Nos vamos a detener brevemente en las dos últimas especies de sensibles, en donde parece perfilarse lo que podríamos llamar la “teoría aristotélica de la percepción”.

Los sensibles comunes —movimiento, reposo, número, figura y tamaño— se pueden captar por varios sentidos. Aristóteles pone a la base de todos ellos la percepción del movimiento. Tanto el movimiento —cuya medida es el tiempo— como la cantidad, ya sea continua o discreta, suponen, respectivamente, “proyecciones”, sobre el objeto percibido, de la *memoria* y de la *síntesis intelectual* de cantidad y cualidad. Por eso Aristóteles se ve obligado a añadir una nueva función —el “sentido común”— que juzgue y unifique las distintas cualidades de los sensibles propios¹¹.

Pero donde se ve más clara la intervención intelectual es al nivel de los sensibles “per accidens”. Aunque Aristóteles no ha hecho una teoría de la percepción, su doctrina de lo κατὰ συμβεβηκός, se refiere de un modo directo a esta problemática. Si decimos que *esto blanco* (= esto con determinadas cualidades sensibles, coloreado, con tal tamaño, etc.) es el “hijo de Diáres”, no podemos decir que lo percibimos. Lo que percibimos —o, mejor, *sentimos*, aunque sea como *sensibles comunes*— es una serie de cualidades sensibles¹². La presencia de esta *sustancia pri-*

¹⁰ Esta interacción sensitivo-intelectual, tan presente en Aristóteles, no podemos por menos de relacionarla con la doctrina de la “inteligencia sentiente” de X. Zubiri.

¹¹ De hecho el “sentido común” tiene funciones claramente intelectuales, y puede ser interpretado, sin grandes violencias, como una *función* del *nous*. Por otra parte, el carácter *activo* del conocimiento sensible aparece claro en Aristóteles cuando dice que el conocimiento sensible es un κρίνειν, un juzgar. (Vid., “Tópicos”, B, 4, 111 a 19).

¹² Vid., “De An.”, Γ, 1, 425 a 22 y ss.; “Met.”, Δ, 5, 1010 b 14 y ss.

mera que es el hijo de Diáres es una *presencia intelectual*, una elaboración subjetiva del objeto de conocimiento, mediante la proyección, sobre el objeto dado a la sensibilidad, de una serie de elementos ya conocidos: elementos de *memoria* e *imaginación* juzgados sobre ese objeto; elementos *intelectuales*, concretamente ontológicos: la cualidad supone la cantidad y esta la sustancia, etc., etc. Hay, en definitiva, una elaboración del objeto de conocimiento, una clara interacción sensitivo-intelectual, pero con un curioso denominador común: *la intelectualización progresiva del conocimiento sensible*.

En efecto: hasta aquí hemos visto que la información, en los distintos niveles sensibles, tenía a su base —en la captación del sensible propio— una acción causal de la forma física sobre el órgano. Pero como esta información física no pasaría del nivel orgánico, el sujeto va elaborando progresivamente su objeto, haciendo de las formas físicas *formas objetivas*, para autoinformarse con ellas. Siempre, claro es, con esta base real, de una forma física informando efectivamente al órgano sensible.

Sin embargo, como veremos enseguida, en la *información intelectual* no sucede igual: la *morfé* del objeto *no se da*. Ante el *nous* la forma no se patentiza, al menos con la nitidez de la blancura o de la cantidad. No puede ya hablarse de una causalidad de la forma sobre la potencia. Forzosamente tendrá que haber un proceso más complicado para llegar a la forma conocida —o cognoscible— que permita la autoinformación. No obstante, este proceso, como veremos ahora detenidamente, no adopta la forma de una progresiva intelectualización —como cabría suponer, tratándose justamente de conocimiento intelectual— sino exactamente a la inversa.

Vamos a intentar un análisis del proceso psicológico por el que se alcanzan las ideas abstractas; después consideraremos estas ideas desde el punto de vista lógico; y, por último, veremos el *valor gnoseológico* que cabe asignar a estos conceptos abstractos.

3. *El concepto abstracto*

A) EL PROCESO PSICOLÓGICO. — Casi siempre que se habla de “conceptos abstractos” suele mezclarse el aspecto “metodológico” —la abstracción como procedimiento científico— con el aspecto psicológico —la

abstracción como *acaecer* psíquico, como acontecimiento subjetivo—. Es en este último sentido en el que Aristóteles se ha detenido algo más, quizá por considerar todo el proceso cognoscitivo como un *acaecer* natural, con un juego causal sujeto a la ley de acto y potencia que no había sino que esclarecer.

Ya hemos visto como, mediante los conceptos de materia y forma, entendidos en un sentido amplio y formal, podía, hasta cierto punto, ser interpretado el conocimiento sensible. Sin embargo, al llegar al conocimiento intelectual, las dificultades van a aumentar. Nos encontramos ante unas formas —las formas esenciales, específicas de lo real— que no se patentizan inmediatamente.

En el L. Γ, c. 8, 432 a 5, Aristóteles nos dirá que *lo inteligible reside en lo sensible* (ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστι)¹³. Si las formas esenciales no se dan *directamente*, es claro que deberán darse *a través de un medio*: este medio es la *imagen sensible* (εἶδος αἰσθητῶν). La acumulación de imágenes —no sólo visuales, sino de percepciones “globales”— determina los “fantásmata” (φαντάσματα). Sobre estos fantasmas o imágenes globales, generales, es sobre los que va a actuar el *entendimiento agente* (νοῦς ποιητικός), para “abstraer” —o, mejor, *extraer*, según la terminología de Ortega— la esencia ideal o concepto. Prescindimos aquí del “juego” de entendimientos pasivo y activo. Lo que nos interesa aclarar en lo posible no es tanto los elementos que intervienen en el proceso¹⁴, cuanto el proceso mismo: tratemos de ver en qué consiste este *paso* de la imagen global o general que es el fantasma, a concepto o idea.

Por lo pronto vamos a ver en qué sentido puede decirse que en la imagen podemos encontrar lo esencial. La afirmación aristotélica de que *lo inteligible reside en lo sensible*, es por demás confusa. Esta afirmación, aparte de poder ser interpretada como una polémica (?) contra el platonismo, puede ser también entendida como la única actitud posible que podía adoptar Aristóteles, si había de seguir interpretando el conocimiento como “información”, a la luz de sus esquemas básicos.

Desde luego, si consideramos lo que es una *imagen general* —tome-mos, por ejemplo, la de *caballo*— por más que tratemos de buscar en

¹³ También, por ejemplo, en “Anal. Seg.”, B, 19, 100 a 17, en donde Aristóteles nos dirá que en la sensación está “lo que va a ser un ‘universal’”.

¹⁴ Me remito al trabajo de Agustín Rodríguez Sánchez.

esta imagen la *esencia caballo*, aquello por lo que los caballos son caballos, no lo encontraremos. La imagen general no añade nada a la imagen concreta. Podrá ser, eso sí, más imprecisa y “abstracta”. Podrá servirnos para reconocer sensiblemente a cualquier caballo. Pero la esencia, en sentido estricto, no nos la da. Naturalmente, si entendemos *los rasgos comunes a todos los caballos* —orejas cortas, crines largas, cabeza pequeña, etc.— como *rasgos esenciales*, la imagen general —por inductiva— nos propociona rasgos esenciales. Pero esto no es la esencia caballo. La “caballeidad” es justamente *aquello que hace que los caballos tengan esos rasgos*. Eso es algo arcano y oculto. Si buscamos, pues, la forma (μορφή) del caballo, en su imagen general, no la encontramos. En otras palabras: las formas sustanciales no se dan en lo sensible.

Al llegar a este punto no podemos por menos de sentirnos inquietos: ¿Cuál es entonces la posibilidad de hacernos con *ideas esenciales* de la realidad, según el pensamiento de Aristóteles? Pensamos que, quizá, la doctrina aristotélica del *entendimiento agente* nos pueda iluminar. Es posible que, a su cargo, corra esa prodigiosa alquimia, que pueda extraer la esencia de la imagen general.

Aristóteles nos hace la siguiente caracterización del νοῦς ποιητικός¹⁵: “Puesto que, como en toda la naturaleza existe una materia para cada especie, y esto es lo que en potencia es todas aquellas cosas, y, de otro, lo causante y activo, por lo cual todas las cosas se hacen, como la técnica respecto a la materia, es necesario que también en el alma existan estas diferencias. Y existe *un intelecto tal para llegar a ser todas las cosas*, y otro *para hacer todas las cosas*, en una situación semejante a la luz; pues de algún modo la luz pone los colores en potencia en colores en acto. Y este intelecto es *separado*, e *inmixto* e *impasible* (ἀπκαθής), siendo por esencia acto”. (El subrayado es mío). Añade poco más abajo Aristóteles que este *nous* es “inmortal” y “eterno”. Pero estos adjetivos nos preocupan menos, pues no es nuestro tema del momento decidir acerca de la exacta naturaleza del *nous poietikós*, sino más bien de su función. Sea como fuere, esta serie de calificativos encomiásticos hacen del *nous*, por lo pronto, una potencia formidable, a cuyo cargo correrá la elaboración del concepto.

¹⁵ Véase “De An.”, Γ, 5, en general.

A pesar de la dificultad del texto, vamos a intentar una exégesis de las cualidades que Aristóteles asigna al intelecto agente, que nos ponga en vías de entender —hasta donde sea posible— como logra este intelecto los conceptos esenciales partiendo de las imágenes generales o globales que constituyen los *fantasmas*.

Aunque Aristóteles se refiere en muchas ocasiones a que el objeto del entendimiento se encuentra en la imagen, y a que el *nous* no piensa sin imágenes, resulta, sin embargo, que la actuación de éste es *espontánea*: es “inmixto”, “separado”, “*imposible*” y “activo”. Este *Nous* que es ἀμιγής, ἀπαθής, *no puede ser influido por el fantasma*. El conocimiento intelectual, según Aristóteles —entendiéndole rigurosamente— no dependería del sensible más que en el mismo Platón. El hecho de que el *nous poietikós* no sea influible por el sentido hace muy cuestionable que pueda hablarse de una *abstracción* o *extracción* de la esencia a partir del fantasma. Al menos del modo relativamente “natural” con que una potencia sensible se hace con la forma del objeto —del objeto real, claro está— que ha influido en el órgano. En el conocimiento sensible, como vimos, hay una mayor *continuidad* —sobre todo a nivel de sensible propio— entre la información física del órgano y la autoinformación de la potencia. El “cómo” exacto del paso de esta información física a la información intencional es un hiato que Aristóteles no aclaró —y que, por supuesto, que yo sepa, no ha aclarado nadie de modo suficiente—. Pero Aristóteles entiende que entre la acción de la forma física y la potencia —que al fin y al cabo es *potencia del órgano*— existe una cierta connaturalidad, y ésta permite la información. Sin embargo aquí, al hablar del entendimiento agente, niega de modo taxativo que éste sea *influible* de ningún modo. El *fantasma*, así considerado, no puede ser interpretado en ningún momento como *causa eficiente* que influya en el *nous*, de modo que éste llegue a la esencia. El fantasma, la imagen, ejercerá, todo lo más, una función de *causa material*: será *de donde* el *nous* —que es activo— *tomaría sus materiales para hacer con ellos la idea*.

Estas afirmaciones acerca del *nous* son del mismo Aristóteles. Quizá así podamos entender que el *nous no piensa sin imágenes*¹⁶. No se trata de que estas lleven en su entraña la misteriosa esencia, y que el *nous*

¹⁶ Vid., por ejemplo, “De An.”, Γ, 7, 431 b 2; Ibid., 431 a 16; Ibid., 9, 432 a 8.

sea una potencia capaz de desvelarla. Se trata de algo más radical, y a la vez más sencillo: es que el entendimiento *tiene que formar sus ideas con materiales imaginativos*. Es la única solución que se ofrece viable, si tenemos en cuenta lo expuesto. En efecto: por una parte tenemos el carácter impasible del *nous*, potencia altamente inmaterial que no se deja influir por lo sensible. Y, por otro lado, si consideramos la imagen o fantasma, tampoco encontramos en ella la “esencia”. ¿Cómo se llega entonces a la idea universal?

El proceso de la inteligencia por el cual se llega a la idea no puede ser entonces más que un proceso *constitutivo*. Si, como hemos visto, en todo el conocimiento, desde el nivel sensible, hay una elaboración de la *forma física en forma conocida*, que es mediante la que se autoinforma el sujeto (en su potencia correspondiente), en el nivel intelectual la *elaboración* es mucho más radical. No se trata, ni mucho menos, de que la idea sea un “invento”: la actividad filosófica y científica sería entonces “poesía”, total y absolutamente. Se trata de una actividad en cierto modo “creadora”, pero con *materiales objetivos*.

Ahora bien: como estos materiales objetivos son *sensibles* —tan sensibles como es la imagen en que se encuentran —el *nous*, al formar la idea, tendrá que hacerlo valiéndose de estos materiales, que son, fundamentalmente, *imágenes de tipo espacial*¹⁷. El *nous*, en definitiva, tendrá que formar —aunque ello resulte sorprendente— ideas *simbólicas*. Ante las esencias —que en el sistema aristotélico no se ponen en duda— *presentes* a la mente como *algo que existe* —puesto que *hay* hombres, caballos, árboles...— pero *cuyos rasgos esenciales no se dan*, el entendimiento tendrá que explicarse, del mejor modo posible, y con los elementos que tiene a mano, esas esencias. Sucede, en el caso de la abstracción, algo similar a cuando tocamos un objeto en la oscuridad: sabemos *que está ahí algo*, pero no sabemos *lo que es*. El entendimiento, ante las esencias que adivina, *sin ver*, elabora el *eidos*, lo inteligible, para nosotros, del objeto. La *morfé*, la esencia específica constitutiva, estrictamente hablando, queda fuera.

¹⁷ Sería interesante realizar un análisis cuidadoso de las grandes ideas aristotélicas, buscando las imágenes que básicamente las constituyen. quede el tema apuntado, aunque no deo de reconocer que la afirmación es aventurada.

La interacción sensitivo-intelectual se ve ahora con más claridad. Pero sucede con el pensamiento intelectual algo que no deja de resultar curioso: mientras en el conocimiento sensible, a medida que se iba ascendiendo de nivel, había una mayor intervención de elementos “intelectuales” —al menos en el sentido de elementos *previos*, que constituían el contenido perceptivo— en el conocimiento intelectual hay una clara intervención de elementos sensibles. En el fondo del fondo lo que sucede es que el conocimiento, en Aristóteles, se aparece, en sus distintos niveles, como un todo casi continuo, y fundamentalmente “sensual” y “cosista”.

B) EL CONCEPTO LÓGICAMENTE CONSIDERADO. — Para Aristóteles —pese a todo— un concepto nos expone la esencia de algo. Y esto se expresa en la *definición*. “La definición primariamente y de un modo absoluto es la quiddidad (τὸ τί ἦν εἶναι) de las sustancias”¹⁸. De un modo riguroso, la definición se da por el *género próximo* y la *diferencia específica*. ¿Hasta qué punto la realidad es expresable y cognoscible, en lo que tiene de más propio, con este tipo de definiciones articuladas?

Podríamos despachar en pocas palabras el asunto, simplemente con hacer notar que, con las definiciones articuladas en género próximo y diferencia específica, y por extraño que resulte, no puede definirse prácticamente nada: quitando la famosa definición de hombre, las definiciones de los entes matemáticos, y alguna que otra más —enseguida veremos cuáles y por qué razones— la definición es inviable para expresar la esencia de ninguna especie real. Sin embargo, y a pesar de que la carencia efectiva de definiciones esenciales sea un argumento de suficiente peso en contra de la afirmación aristotélica de que con ella se expresa la “quiddidad de las sustancias”, debemos analizar con un cierto cuidado lo que significa, en el fondo, la famosa articulación de género y diferencia.

La definición es inicialmente una *clasificación*: cuando tenemos que definir una realidad buscamos, lo primero, el grupo general (más amplio) a que pertenece. Pero no es sólo ésto, aunque esta dimensión de lo genérico como “más amplio” no se pierda de vista. Cuando incluimos algo

¹⁸ Vid., por ejemplo, “Met.”, 7, 4, 1030 b 5.

en un grupo más amplio, más “general”, entendemos que el concepto que funciona como género no es sólo una unidad lógica más extensa, sino una naturaleza o esencia, algo “constitutivo” de la realidad misma que definimos. En la definición tradicional de hombre, el género “animal” no es sólo el grupo de realidades más amplio mentado por esta palabra: es, además, algo que se piensa como constituyendo al hombre mismo, es una naturaleza (la animalidad) que viene a constituir otra: el hombre.

Después de incluir una realidad en un grupo más amplio, buscamos aquello por lo que se diferencia de todos los seres de ese grupo. En la definición, entendida como clasificación, esto es cierto: la “diferencia específica” es diferencia de especie, distinción de grupo. Pero no puede decirse lo mismo si entendemos la definición como expresión de los aspectos constitutivos de una realidad. Veamos.

Analizando la definición tradicional de hombre, nos encontramos con que la animalidad no es solamente un “género”, sino algo que constituye al hombre, una cierta esencia o modo de ser que forma parte de otro modo de ser. De otro modo: en el supuesto de que no hubiera más animales que el hombre, la definición —en el caso de que sea efectivamente válida, cosa que no entramos a discutir en este nivel lógico del análisis— seguiría teniendo vigencia. En realidad lo de menos es que la animalidad sea género. Lo principal es que es una nota, un aspecto íntimo de la constitución misma del hombre. El que *además* sea género, es decir, una realidad más universal que el hombre en la que, no obstante, éste se encuentra subsumido, posibilitará que, al menos en ciertos aspectos, tengamos sobre el hombre la ciencia genérica que tenemos sobre los animales, que la ciencia sobre el hombre pueda ser en cierto modo inferida. Pero esto es posible no porque el género sea un concepto más extenso, sino porque es una naturaleza que, de algún modo, “genera” la especie. La palabra género, efectivamente, se vincula a raíces que significan procedencia y generación¹⁹.

¹⁹ Del latín *genus*, *eris*, “Género, especie, linaje”, en relación directa con el griego γένος, “nacimiento, origen, linaje, especie” y el antiguo indio “Jánas”, “pueblo, gente, hombre”; los tres nos atestiguan un vocablo indoeuropeo, *ǵēnōs, con significado afín, perteneciente a una raíz disilábica (*ide*) alternante: *gena/*gona, etc., que indica procedencia, origen, nacimiento.

Esto sucede de modo aún más radical con la diferencia específica. Considerando la definición como clasificación, la diferencia específica es, justamente, diferencia de especie. En la definición de hombre, la "racionalidad" sería lo que distinguiera al hombre de todos los restantes animales. Pero, a poco que consideremos lo que en esta definición expresa la diferencia "racional", caemos en la cuenta de que no es lo esencial a ella distinguir a esa esencia de las demás de idéntico género, sino *expresar lo más propiamente constitutivo del hombre*. Volviendo a la hipótesis anterior: aunque no hubiera más animales que el hombre, la racionalidad seguiría siendo la nota constitutiva más propia de su naturaleza.

He aquí, pues, la razón fundamental por la que no pueden darse definiciones rigurosas de las especies naturales: porque lo que la definición busca, radicalmente, es el *constitutivo esencial* de la realidad. Y este constitutivo esencial dista mucho de patentizarse por parte alguna. Ya hemos visto, en el apartado anterior, que no se encuentra en la imagen y que tampoco el *nous* puede ser influido por ella, de modo que —aunque nosotros no pudiéramos tener una "experiencia" de abstracción— cupiera suponer que, para Aristóteles, esta abstracción de la esencia era posible.

Lo que, desde luego, se aparece como evidente, es que Aristóteles pensaba que cuando damos una definición de algo es porque hemos captado su constitutivo esencial, su modo más propio e íntimo de ser. Porque el hecho de que las definiciones sobre los seres naturales no sean posibles, no excluye el que podamos dar definiciones. Caben, por ejemplo, definiciones de circunferencia, de triángulo, de virtud, de justicia, de concepto..., etc., etc. Todos estos conceptos, y otros muchos más, son definibles. Pero todos ellos tienen en común el no pertenecer al orbe de lo que Aristóteles llamaba realidades "naturales". Son, en un sentido amplio, seres "artificiales", productos de la *técne* (τέχνη). Son realidades en cuya producción interviene el hombre. Al ser *producidas*, el hombre, *autor de la esencia*, conoce su íntimo constitutivo, y puede, en consecuencia, dar una definición rigurosa por género próximo y diferencia específica, es decir, por sus notas constitutivas más propias²⁰.

²⁰ Vid., "Met.", Z, 7, 1032 b 11. "Pues la ciencia médica y la arquitectura son el *eidōs* (εἶδος) de la salud y de la casa, y llamo esencia (οὐσία) sin materia a la quiddidad". (τὸ τί ἦν εἶναι)".

Pero aún hay más: la definición, que expresa la esencia —cuando conocemos ésta, claro está— tiene, por otra parte, una limitación fundamental: los *géneros supremos* y los *conceptos trascendentales* escapan, igualmente, a la definición. Y esto no sólo por carecer de otros conceptos más genéricos en que encuadrarlos, sino por no tener, radicalmente, notas constitutivas de ellos. Por lo tanto, el instrumental lógico para hacerse con la realidad, no puede ser, para Aristóteles, solamente la definición. Si la esencia de algo no puede expresarse *rigurosamente* —por género próximo y diferencia específica, o lo que es igual, por sus notas constitutivas más propias— habrá que recurrir a algún otro procedimiento conceptual.

Sucede que Aristóteles no se tematizó —cosa normal en su contexto histórico— los procedimientos conceptuales que cabía utilizar para sustituir a la insuficiencia del método definitorio. No se los tematizó, pero, es claro, los utilizó. Naturalmente, en estos procedimientos, al no haber diferencia específica, hay, de hecho, una renuncia más o menos explícita, a captar lo más propiamente constitutivo de lo real; renuncia, por otra parte, impuesta por la misma realidad, que no patentiza sus *morfés* sustanciales.

Aristóteles, al conceptuar los géneros supremos y los trascendentales principalmente, así como cualquier otra realidad natural no definible, se vale de unas *descripciones* peculiares, comparando, ejemplificando, ilustrando con imágenes y, en fin, tratando de dar una *versión lógica*, un *eidós* suficiente de la realidad, en sí misma inaprehensible²¹. Si consideramos además que Aristóteles entiende que llegamos a los conceptos universales por inducción, la posibilidad de captar las esencias queda aún más descartada. Porque ante un sólo triángulo puede darse su definición rigurosa, de una vez por todas. E igualmente sucede cuando damos la definición de justicia, por ejemplo. Desde el primer momento captamos, “intuimos” lo esencial de estas realidades. Pero Aristóteles no entiende que así podamos llegar a los conceptos universales sobre los seres naturales. En “Tópicos”, L. A., c. 12, 105 a 13, nos dice: “La inducción

²¹ En Aristóteles habría que distinguir, además de las definiciones descriptivas —por los “propios”, en terminología de predicables— otro tipo de descripción “esencial”, que es la que emplea, no ya en las realidades específicas cuya “diferencia” o constitutivo más propio no se da, sino al tratar los conceptos trascendentales, categorías, etc.

(*epagogé*, ἐπαγωγή) es el camino hacia los conceptos universales a partir de las realidades individuales". (El mismo texto puede verse en Et. Nic., L. Z., c. 3, 1139 b 28). Pero donde se ve más claramente la influencia del dato sensible, de la imagen, en la formación del concepto universal, es en este otro texto: "Induciendo sobre las *semejanzas* en los individuos *pretendemos* inducir el concepto universal". (Top. L. A., c. 18, 108 b 10). No puede haber una mejor declaración de modestia intelectual. Formar conceptos se convierte así en ir recopilando todos aquellos caracteres comunes a los individuos, que por comunes suponemos dimanar de su "esencia", y darlos como expresión simbólica de esa oculta morfé.

En definitiva: considerando los conceptos abstractos en Aristóteles, desde el punto de vista lógico, se fortalece la interpretación que hicimos al analizar el proceso psicológico por el que se llegaba a ellos. Se trata de *conceptos simbólicos*, versiones lógicas o *eidós* de unas morfés no definibles rigurosamente por no haber una patencia suficiente de ellas. ¿Qué valor podemos dar a estos conceptos?

C) GNOSEOLOGÍA DEL CONCEPTO ABSTRACTO. — Para aclararnos en lo posible sobre el valor cognoscitivo que podamos atribuir a estos conceptos abstractos, considero fundamental insistir en la distinción entre *morfé* y *eidós*. En efecto: si bien ambos términos aparecen en la obra de Aristóteles con valor sinonímico, hay sin embargo fundamento suficiente en el contexto —desde un punto de vista estructural— para hacer esta distinción que considero esclarecedora.

Si consideramos la *morfé* como forma real, física, constitutiva de un ser, el *eidós* sería —al menos desde el punto de vista humano— la *versión lógica* de esta morfé: aquello que el hombre elabora *para hacer inteligible* una morfé. Es posible que esta interpretación choque, en principio, con la aparente identificación que el mismo Aristóteles hace de ambos términos. Sin embargo, cuando se refiere a los artefactos que el hombre realiza, mediante la τέχνη, utiliza, unido a este término, el de *eidós*²². Es decir, aquello que el hombre hace, lo hace según un *eidós* que se comporta como *causa formal* de lo realizado. De estos seres arti-

²² La frecuencia con que aparece el término *eidós* unido a *técne*, es muy superior a la relación que establece entre este término y *morfé*. Vid. por ejemplo, en "Met.", 1034 a 24; 1032 a 32 b 11; 1070 a 15-30; 1070 b 33, etc.

ficiales que el hombre hace hay, por otra parte, como hemos visto al tratar del concepto desde el punto de vista lógico, una mayor posibilidad de definición esencial: justamente porque el hombre, como autor, conoce el *eidós* antes que el objeto; *eidós* que es, a la vez, *morfé*, puesto que es la causa formal, constitutiva de lo real *hecho* con una materia externa a la que modifica.

En el conocimiento de los seres naturales el proceso es inverso: es la *morfé* la que —confusamente— se patentiza. Y se patentiza justamente como un *problema*, como un *misterio*: allí está, puesto que hay seres diversos. Esta diversidad es la que hace pensar que en la realidad hay *esencias*, modos de ser diferentes que expliquen la variedad de los entes. Pero estas esencias que se dan ante la mente desafiando su capacidad de penetración, se dan sólo en forma confusa y oscura. Radicalmente no sabemos qué es lo que, de verdad, en el fondo, sucede en lo real para que eso real sea ciprés, o caballo u hombre. En otras palabras: ignoramos qué es lo constitutivo de esas *morfés*, o, más precisamente aún, ignoramos su modo de constituir. Entiendo que esto, aún a nivel de interpretación, ha quedado bastante claro en la psicología y lógica del concepto. Pues bien: ante esta imposibilidad de llegar a la esencia como tal, surge entonces la necesidad de conceptuar, de tener algo *inteligible* de aquello. Y el hombre “fabrica” un *eidós* con los materiales sensibles de que dispone. El *eidós* es, así, una versión lógica de la *morfé*, un intento de hacerla inteligible.

A. Mansión utiliza una distinción que puede ayudar a hacer más clara nuestra línea interpretativa²³. Considera que, por encima del *nous activo* y del *nous pasivo* existe un *nous suprapersonal*, separado e inmortal. El *nous pasivo* sería una “función” del alma humana, y el *nous activo* una “función” del *nous suprapersonal*, participación en el hombre de sus acciones. Desde este punto de vista, la identificación plena y total de *eidós* y *morfé* sería perfectamente legítima a nivel de este *nous suprapersonal*. Si él es, en cierto modo, artífice de lo real, es artífice según unos *eidós* que son, a la vez, *morfés*. Pero el *nous activo* humano no tiene esta virtualidad “creadora”. Ante los seres naturales no se comporta como artífice, sino precisamente en una actitud especulativa y con-

²³ A. Mansión.: “La inmortalidad del alma y del intelecto según Aristóteles”, en “Revue philosophique de Louvain”. Vol. 51, año 1953.

templativa. Para conocer no tiene más remedio que amoldarse a lo real. El proceso es inverso al de toda *técne*. No obstante, el *nous activo*, en cuanto partícipe del *nous suprapersonal*, tiene una cierta virtualidad “conformadora” o “constituyente”. Puede actuar, formando unos *eidos* que reflejen en cierto modo las *morfés*, para autoinformarse con ellos.

Tanto la distinción de *eidos* y *morfé*, como la interpretación de *Man-sión*, son esclarecedoras, pero no imprescindibles para nuestra interpretación. Aunque mantengamos la identificación aristotélica entre ambos términos, siempre quedará en pie el hecho de que *las ideas no son un reflejo exacto de las formas*, sino versiones lógicas de ellas, intentos de hacerlas inteligibles. La presunta identificación de *eidos* y *morfé* sería en todo caso terminológica, pero no real. Porque, en definitiva, la abstracción aristotélica no es más que la *elaboración de un símbolo* que haga inteligible lo real.

No se me oculta que la palabra “símbolo” puede resultar excesiva. Más que nada porque parece oponerse al famoso “realismo” aristotélico. Aparte de que, posiblemente, Aristóteles no fuera tan realista, creo que conviene detenerse en el carácter *simbólico* de las ideas.

Cuando analizábamos la lógica del concepto, veíamos que, la insuficiencia de la definición, obligaba a “describir” todas aquellas realidades no susceptibles de encuadrarse en un género próximo ni de añadirles su diferencia específica correspondiente. Esta insuficiencia del método definitorio dimanaba, directamente, del hecho *objetivo* siguiente: las esencias no se patentizan. Y, *subjetivamente*, de la incapacidad del *nous* para ser afectado por lo sensible. Desde este punto de vista no parece que podamos asignarles a las ideas abstractas más que un carácter simbólico. Pero este simbolismo no se refiere solamente a las ideas descritas, que son las más y, sobre todo, las más importantes. (Ser, sustancia, cualidad..., etc.). El simbolismo existe hasta en la definición, cuando esta definición no es de un ente ideal o “técnico”, sino de un ser real. La definición del hombre como “animal racional” es una de las pocas definiciones por género próximo y diferencia específica que se pueden aducir como modelo de definición de un ser real. (Es muy posible que sea la única). Parece que esta definición sea posible por tener el hombre un conocimiento de sí mismo algo mayor que el que posee sobre las restantes realidades naturales. Con este conocimiento de sí que podemos llamar “interior” o “reflexivo” el hombre parece haber dado efectivamente con

su *diferencia específica*, es decir, con su *constitutivo esencial*. Sin embargo esto no pasa de ser una ilusión. La famosa definición de hombre no pasa de ser la versión lógica de una *morfé* tan inaprehensible como las demás. Recuérdense, por ejemplo, los malhumorados ataques cartesianos a esta definición de hombre en su “Discurso del Método”. Para entender lo que esta definición significa —viene a decir Descartes— haría falta saber lo que es ser “animal” y lo que es ser “racional”. Pero aún sabiéndolo —la crítica cartesiana es, en realidad, superficial— estaríamos en las mismas. Porque aún conociendo hasta el fondo lo que es la animalidad —cosa que, en el momento en que escribo estas líneas, que yo sepa, nadie ha conseguido— siempre quedaría en pie el hecho de que la “racionalidad”, por más que se glose y analice, por más que podamos saber con exactitud lo que entendemos por “razón”, se entiende, como modo de comportarse el hombre, desde el más elevado *pensar* a su más modesto *hacer*, nunca podremos decir que es el *constitutivo* del hombre. Porque la “racionalidad”, en todo caso, será algo que “dimane” de la esencia —un “propio”, en la terminología aristotélica de los predicables— pero no la *morfé* misma del hombre. El hombre, en tiempos de Aristóteles, y aún hoy mismo —quizá hoy más— sigue siendo un misterio. La “racionalidad”, como diferencia específica, puede ser un buen modo de describir la esencia desconocida: el hombre es así animal que piensa, que habla con sentido, que entierra a sus muertos, que hace casas... En el fondo, no hacemos más que englobar en una palabra —con su acompañamiento de imágenes correspondiente— todo lo que “ya sabíamos” a nivel sensible, del hombre. Porque la cuestión capital es justamente saber *que es el hombre*, saber de que oculta “morfé” dimanan esas notas: por ejemplo, si se trata de una elevada organización de la materia o de un alma espiritual, etc.

No creo, pues, que pueda cuestionarse el carácter simbólico de los conceptos abstractos, según el método aristotélico. La cuestión ahora está en determinar su efectivo valor cognoscitivo.

Dados los *supuestos* aristotélicos de realismo básico a nivel sensible, en el plano intelectual estos conceptos, que están *hechos* con materiales sensibles, inductivamente recogidos, reflejan en cierto modo la realidad, puesto que —también aceptando supuestos ontológicos— nos muestran “propiedades”, cuando menos, que dimanan de la esencia. Los conceptos expresan así las notas más “repetidas” —y en este sentido “más ne-

cesarias”— de una realidad. Estas notas son las *condiciones mínimas* para que algo sea de tal modo. Estas condiciones mínimas se aparecen entonces como notas “fundantes” de las demás, al menos en nuestro modo de conocer. Con este tipo de conceptos no podemos pretender que la esencia real sea, en lo que tiene de más íntimo, como la coceptuamos; que las notas *descritas* o *definidas* se correspondan biunívocamente con los efectivos aspectos constitutivos de lo real. La esencia, ya lo hemos visto, siempre queda “más allá”: es *radicalmente trascendente* a todo intento de conceptualización totalmente “adecuada”. Pero lo que expresamos en el concepto —repito: admitidos los supuestos— *si es algo de la realidad*, es algo que efectivamente tiene la realidad, y que, en nuestro modo de conocerla, funciona correctamente como expresión de los aspectos que fundan los demás. Sea lo que sea, la esencia hombre se presenta de tal modo que el resultado es un “animal que razona”. Ello posibilitará, por ejemplo, el establecimiento de unas leyes, el exigir una responsabilidad moral, etc.

Tampoco podemos negar a estos conceptos efectiva “necesidad” y “universalidad”. Aún admitiendo su consecución por medios inductivos, todos los aspectos o notas que asignemos a una realidad serán, como notas “propias”, algo que dimana de la esencia de modo necesario, y, en este sentido, su validez es universal: cualquier ser que no las realice todas y cada una de ellas no será considerado como una excepción, sino como una nueva *especie*. (Esto, como es sabido, tuvo curiosas repercusiones en la Edad Media).

En resumen: en Aristóteles la abstracción es un medio de hacerse con las *morfés*, patentes por sus efectos, pero no en sí mismas. A través de estos efectos, de modo *inductivo*, se irán señalando unos *aspectos* o notas que se aparecen como fundadas en la esencia. Estas notas, de *carácter sensible*, tienen como resultado unos conceptos en los que la *imaginación* juega un papel fundamental. Al no reflejar adecuadamente las esencias son forzosamente *simbólicos*. Pero ello no obsta para que, admitidos los supuestos del sistema aristotélico, puedan fundar predicciones verdaderas.