

# DOSSIER

## Aristóteles

### El conocimiento y la verdad como relativos en el pensamiento aristotélico

DIEGO TABAKIAN

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

---

**Resumen:** Desde hace varias décadas, numerosos especialistas han mantenido interpretaciones contrapuestas sobre la teoría aristotélica de la verdad ante la presencia de pasajes que parecen sugerir teorizaciones diferentes para el caso de lo compuesto (“verdad predicativa”) y para el caso de lo simple (“verdad antepredicativa”). En este trabajo, partimos de la conceptualización de la categoría de “relativo” para esclarecer el modo en que ambos casos se encuentran conectados en una única teoría de la verdad: tanto la verdad de lo compuesto como de lo simple poseen la estructura categorial de los relativos. Esta hipótesis interpretativa encuentra arraigo en los textos donde Aristóteles define la categoría de relativo (*Cat. 7, Metaph. Δ 15*) y donde conceptualiza la prioridad natural de lo cognoscible frente al conocimiento (*Cat. 12, Metaph. Δ 15, De an. III 2*).

I 237

**Palabras clave:** Aristóteles, verdad, conocimiento, relativo.

## *Knowledge and Truth as Relatives in Aristotle's Thought*

**Abstract:** In the past decades, a number of scholars have argued for opposed interpretations of Aristotle's theory of Truth: they point out that different theorizations for the case of compounds ("predicative truth") and for the case of simples ("ontological truth") are present in the *corpus*. In this essay, we argue that both cases are connected in one unique theory of truth because they both have the structure of relatives. This interpretive hypothesis is rooted in the texts where Aristotle defines the category of relative (Cat. 7 *Metaph.* Δ. 15) and where he conceptualizes the natural priority of the knowable towards knowledge (Cat. 12 *Metaph.* Δ. 15, *De an.* III 2).

**Keywords:** Aristotle, truth, knowledge, relative.

### **1. Introducción**

Los estudiosos del pensamiento aristotélico, abocados a la tarea de reconstruir la(s) concepción(es) de la verdad presente(s) en el *corpus*, encuentran dificultades ante la presencia de pasajes que parecen sugerir teorizaciones diferentes para el caso de lo compuesto y para el caso de lo simple. Para las interpretaciones más tradicionales, la verdad pertenece al ámbito de los enunciados. Así, por ejemplo, Franz Brentano (2007) considera que la verdad consiste en una adecuación pensamiento-cosa y que, por ende, la verdad en sentido primero y propio solo tiene lugar en el juicio del entendimiento. Ernst Tugendhat (1998) y Giles Pearson (2005), por su parte, defienden una verdad como correspondencia en el plano de los enunciados y creencias. Otros estudiosos, en cambio, interpretan que en *Metaph.* IX 10 Aristóteles introduce una verdad presente en las cosas mismas y a partir de allí destacan una preeminencia de una verdad ontológica (o preproposicional) sobre la verdad predicativa de los enunciados. Así proceden, por ejemplo Edward Halper (1989) y Alejandro Vigo (2006), para quienes la verdad del discurso se encuentra prefigurada en las cosas mismas. Joseph Moreau (1961) sostiene que la verificación del juicio predicativo presupone una verdad antepredicativa, anterior a la oposición verdadero-falso, en la captación sensorial de la realidad y en la intuición intelectual. Pierre Aubenque (1981), hace un intento de conciliación entre una verdad predicativa y una verdad antepredicativa. Para Vigo y Aubenque, la verdad entendida como adecuación tiene como condición de posibilidad la verdad preproposicional.

En *Metaph.* IX 10 y en *De. an.* III 6, Aristóteles distingue la verdad para cada caso: mientras que lo compuesto —en virtud de su composición—

admite verdad (o falsedad) por adecuarse (o no) a un estado de cosas, lo simple –en virtud de su simplicidad– admite solo la verdad –lo contrario es su no captación–. De allí se sigue que (1) en el caso de lo compuesto, la correspondencia presupone la actividad del intelecto que enlaza o divide los términos de la proposición. En otras palabras, la verdad por correspondencia presupone la mediación del intelecto. Por el contrario, (2) en el caso de lo simple, no se presupone ninguna mediación del intelecto, sino la captación pasiva de las esencias.

Los comentaristas han discutido cómo entender la naturaleza de lo simple y su “verdad”, puesto que el Estagirita escuetamente indica que el intelecto “capta” o “toca” lo simple y lo enuncia, siendo incapaz de equivocarse a no ser accidentalmente. Para la interpretación tradicional –Lambertus De Rijk (1952) y Paul Wilpert (1940), entre otros–, 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, que es verdadero cuando significa su objeto simple correspondiente, dando lugar a una verdad de carácter nominal.

Paolo Crivelli (2004) discute y considera insatisfactoria la interpretación tradicional porque le atribuye a Aristóteles dos concepciones desconectadas de la verdad: por un lado, la verdad nominal de lo simple –cuyo fundamento es la captación intelectual– y por otro la verdad proposicional de lo compuesto, basada en la relación de adecuación pensamiento–realidad. Para el autor, la verdad de lo simple consiste en un juicio o aserción (de carácter proposicional) que es verdadero si y solo si el objeto simple es verdadero. A diferencia de los ítems compuestos, para los simples “ser verdadero” no consiste en “ser compuestos” (ser una combinación predicativa que se contrasta con la realidad), sino meramente en “existir”. Puesto que los objetos simples (las esencias y las sustancias incorpóreas) existen siempre, los juicios y las afirmaciones sobre su existencia son siempre verdaderos. De acuerdo con Crivelli, la infalibilidad de las creencias y afirmaciones existenciales sobre los simples se funda en la escueta caracterización que Aristóteles hace de dichos ítems en *Metaph.* IX 10: (i) para ser verdadero, el juicio debe “tocar” o “entrar en contacto” con el objeto incompuesto. (ii) Puesto que los objetos simples existen eternamente, el juicio siempre alcanza o refiere a su objeto (siempre tiene un contenido de pensamiento), es decir, siempre es verdadero; (iii) lo contrario a tocar los simples es la ausencia de contacto o la ignorancia total del objeto (no se piensa en nada en absoluto). El intelecto no puede errar sobre las esencias, a no ser “por accidente”, es decir, en tanto son consideradas como sujetos a los cuales se le adjudica un predicado o predicados afirmados de un sujeto; en ambos casos, se incluye la esencia en una creencia predicativa falsa. Ahora bien, 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; no obstante, dista de conocer la esencia del objeto simple. Los juicios o afirmaciones existenciales verdaderos 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 pueden arribar a falsedades: el error accidental se encuentra asociado al carácter compuesto de las esencias. Crivelli señala, correctamente, que las esencias constituyen compuestos predicativos en los cuales el sujeto es el *definiendum* y el predicado el *definiens*. En este punto, Crivelli retoma parcialmente la interpretación de Ross (1948) sobre la explicación de error accidental, a saber, la unión predicativa de los ítems que integran las definiciones no es esencial sino accidental. Aunque considero acertada su posición, creo que debería (i) vincular su explicación del error accidental con los “elementos” que integran la definición (el género y la diferencia), (ii) esclarecer el carácter accidental de su unión en el error, y, por último, (iii) explicar qué clase de conocimiento predefinicional involucra el “toque” de los ítems simples antes de contar con un conocimiento temático de su esencia

Ante esta multiplicidad de problemas e interpretaciones debemos preguntarnos: ¿estamos en presencia de dos concepciones distintas de la verdad en el pensamiento aristotélico? ¿Debemos entender que la verdad de lo compuesto pertenece al ámbito del pensamiento (y del enunciado asertivo), mientras que la verdad de lo simple corresponde a la esencia de las cosas? En modo alguno, puesto que en ambos casos se pone siempre en evidencia la referencialidad de los pensamientos (simples o complejos) a sus objetos (esencias o estados de cosas). Mientras que en un caso la referencia del enunciado declarativo se establece mediante el juicio del intelecto, en el otro la referencia del término simple se establece mediante la captación intelectual.

Consideramos que, a partir de la conceptualización aristotélica de la categoría de “relativo”, podemos esclarecer el modo en que ambas concepciones se encuentran conectadas en una única teoría de la verdad. Esta hipótesis interpretativa encuentra arraigo en los textos donde Aristóteles afirma que el conocimiento cuenta como uno de los relativos, es decir, los capítulos donde define la categoría de relativo (*Cat. 7, Metaph. Δ 15*) y donde conceptualiza la prioridad natural de un relativo sobre otro (*Cat. 12, Metaph. Δ 15, De an. III 2*): así como el conocimiento es relativo y presupone lo cognoscible, y el enunciado declarativo es relativo y presupone un estado de cosas al

que refiere, lo mismo podría pensarse para el caso de lo simple. En esta línea, tanto la verdad de lo compuesto como la de lo simple se explicaría a partir de la estructura propia de los relativos: las afecciones del alma (complejas o simples), expresables en palabras, refieren necesariamente a un correlativo (estados de cosas y esencias). En otras palabras, la verdad entendida como correspondencia entre lo que se dice y un estado de cosas (*prágma*) y la verdad por captación directa del objeto no constituyen dos teorizaciones diferentes del ser como verdadero; podemos encontrar en el pensamiento aristotélico una concepción unitaria de la verdad que se funda en la estructura propia de los relativos “cognoscible-conocimiento”.

En la sección siguiente (2) realizaremos una presentación de la categoría aristotélica de “relativo”, tomando posición respecto de algunos problemas interpretativos que se suscitan en el planteo inicial de *Categorías* 7. A continuación (3), abordaremos el estatus peculiar del “conocimiento” y “lo cognoscible” dentro de la categoría en cuestión (*Cat.* 7 y 12). En la siguiente sección (4), expondremos las discrepancias entre el planteo inicial y la conceptualización posterior de *Metaph.* Δ 15, donde Aristóteles vuelve a reflexionar sobre la noción general de “relativo” y sobre el caso particular del “conocimiento” y “lo cognoscible”. Nuestra hipótesis es que se produce un cambio en la concepción de los relativos en el pensamiento maduro del Estagirita; para confirmar esta lectura analizamos diversos pasajes del corpus que evidencian un cambio más general en el pensamiento aristotélico. En las secciones posteriores, examinamos la verdad de lo compuesto (5) y la verdad de lo simple (6) a partir de la estructura propia de los relativos “el conocimiento”-“lo cognoscible”. Finalmente (7), realizaremos una síntesis del trayecto realizado y ofreceremos algunas conclusiones.

I 241

## 2. La noción de “relativos” en las Categorías

En el capítulo 7 del tratado *Categorías*, el Estagirita realiza, por primera vez, una aproximación sistemática a la noción de “relativo” e intenta definirlo, procurando distinguirlo de los otros *summa genera*<sup>1</sup> (principalmente la substancia, la cantidad, y la cualidad).

Para expresar el concepto abstracto de “relación”, Aristóteles utiliza expresiones que se construyen con un término que es acompañado por otro en caso genitivo o con la expresión técnica “*pròs ti*” seguida de un

---

<sup>1</sup> La expresión “*summa genera*” no es aristotélica sino boeciana. A partir del comentario de Boecio, los filósofos medievales llamaron *predicamenta* o *suprema rerum genera* a las categorías.

término en acusativo. Estas construcciones lingüísticas pueden traducirse como “cosas (que se dicen) con relación a (otra cosa)”, ya que en ambas se hace referencia al correlativo de la relación (no se denota principalmente la relación abstracta, sino las cosas relacionadas). Por ejemplo, en vez de hablar de la “esclavitud” o de la “igualdad”, el Estagirita habla de “esclavo” y de cosas “iguales”, e incluso de “doble” y “mitad”.<sup>2</sup>

De acuerdo con la conceptualización de los relativos que el Estagirita desarrolla en *Categorías*, la relación entre dos entidades no se explica por una tercera entidad de la que estas participen, sino por un par de accidentes que inhieren en cada una de ellas. En otras palabras, lo que establece la relación entre dos sustancias son sus accidentes que “apuntan” o “se hallan dispuestos” el uno hacia el otro:

Una montaña, por ejemplo, se denomina “grande” *en relación con* otra cosa (pues la montaña se dice “grande” respecto de algo), y lo similar se dice similar a algo, y los demás ítems se dicen, del mismo modo, en relación a algo. (*Cat.* 7, 6b8-11)<sup>3</sup>

242 | Un aspecto esencial de los relativos es su referencia hacia otra entidad (el correlativo) que debe incluirse en la relación para dotar al relativo de sentido. En otras palabras, se trata de predicados incompletos como “grande”, “similar”, “doble”, y otros<sup>4</sup>, que deben satisfacer su variable libre para completar su sentido. De este modo, la relación de semejanza entre “Sócrates” y “Calias” (en alguna cualidad), se explica por un par de accidentes: uno que inhieren en Sócrates y lo relaciona con Calias, y otro que inhieren en Calias y lo relaciona con Sócrates.

Todo relativo se dice por referencia a algún término con el cual se convierte [predica recíprocamente]; esclavo, por ejemplo, se dice esclavo de un amo, y

—

<sup>2</sup> Como señala Ackrill (1963: 98), aunque Aristóteles refiera al esclavo Calias o al número 5 como relativos, estos no son en sí mismos relativos, sino una sustancia y una cantidad. El individuo substancial Calias se denomina esclavo por tener una propiedad que lo relaciona con otro individuo (su amo); el número 5 tienen una determinada cantidad que coincide con la cantidad de otro número 5, situándolo en una relación de igualdad con este.

<sup>3</sup> Todas las traducciones de *Categorías* corresponden a Jorge Mittelman.

<sup>4</sup> Ackrill (1963: 99) señala que no todos los ejemplos que Aristóteles utiliza para ilustrar los relativos consisten en predicados incompletos. El ejemplo de “esclavo” es claro al respecto: se trata de un término que posee un sentido completo y no requiere de un correlativo que satisfaga su referencia incompleta. Tampoco los significados de los términos “condición”, “conocimiento” y “percepción” implican un correlativo necesario.

este se dice amo de un esclavo; “doble” se dice doble de una mitad, y la mitad es mitad de lo doble; lo “mayor” se dice mayor que lo menor, y esto último es menor que lo mayor. (*Cat.* 7, 6b28-32)

Los relativos se caracterizan por una relación lógica precisa que podemos denominar “reciprocidad predicativa”: todo relativo se predica conversamente respecto de su correlativo (y viceversa). Por ejemplo, si 5 es la mitad de 10, entonces 10 es el doble de 5; si Sócrates es el amo de Calias, entonces este es su esclavo. En otras palabras, los relativos constituyen el término inverso de su correlativo. En el plano ontológico, los relativos son ítems accidentales que se hallan dispuestos hacia otros accidentes contra los cuales adquieren su determinación específica, su ser relacional.

Hasta aquí Aristóteles ha empleado un criterio lingüístico para delimitar esta clase de accidentes (véase Morales 1994: 258): son relativos aquellas entidades que *se dicen de otro o con relación a otro* (*Cat.* 7 6a36-6b2, 6b6-8). Estos accidentes son significados por términos relativos, es decir, por predicados que, en su significado, implican la referencia a otros accidentes.

Desde la Antigüedad, los comentaristas han señalado la insuficiencia de esta primera “definición”, puesto que, si bien caracteriza a todos los relativos, también vale para ítems que no son relativos genuinos, a saber, las partes del cuerpo (las sustancias segundas).

Tanto en el caso de un relativo genuino (“doble”) como en el caso de una sustancia primera (“buey particular”), es lingüísticamente correcto hablar de “doble de una mitad” o “buey particular de alguien”, pero la referencia a otro ítem resulta esencial solo en el primer caso (*Cat.* 7, 8a13-27). No es preciso ser “de alguien” para ser “un buey particular” pero sí lo es para una mitad ser “mitad de” su doble. En el caso de algunas de las sustancias segundas, la cuestión se torna más espinosa, puesto que “mano” siempre es y se dice de alguien. En suma, la primera definición aristotélica falla porque conceptualiza las partes del cuerpo como sustancias segundas y como relativos.

Para enmendar los problemas señalados, el Estagirita formula una segunda definición de los relativos:

Por ende, si la definición de los relativos se ha expuesto hasta aquí de modo satisfactorio, resultará, o bien sumamente difícil, o bien imposible resolver la controversia afirmando que ninguna sustancia se cuenta entre los relativos. Pero si no se ha expuesto de modo suficiente la definición de relativo, sino que “son relativos” aquellos ítems para los cuales ser es lo mismo que “hallarse dispuesto de algún modo respecto de algo”, en tal caso quizá podría decirse algo para hacer frente a las cuestiones controvertidas. La primera definición que habíamos ofrecido acompaña a todos los relativos; sin embargo

esto –a saber: el que “aquello mismo que ellos son se diga de otro”– no es lo que define el ser un relativo para ellos. (*Cat.7, 8a27–35*)

Mientras que el criterio lingüístico caracteriza a los relativos como aquellos ítems que *se dicen de otro*, el nuevo criterio ontológico pasa a caracterizarlos como ítems que *son con relación a otro*. En otras palabras, mientras que en la primera definición se privilegia el “decirse de otro” (*secundum dici*), aquí se enfatiza el “hallarse dispuesto de algún modo en relación con algo” (*secundum esse*); es decir, se destaca cómo son las cosas y cómo se encuentran relacionadas.

Ahora bien, esta nueva definición de relativos no reemplaza a la anterior, sino que viene a complementarla como una especie de “segundo tamiz”: el primer tamiz es lingüístico, el segundo es ontológico (Fustenberg 2014: 11). Mientras que la primera caracterización se aplica a todos los relativos genuinos pero incluye también ítems ajenos a la categoría, la segunda caracterización es un tamiz más fino que logra identificar los verdaderos relativos. Podríamos llamar a unos “relativos esenciales” y a los otros “relativos accidentales” (Santa Cruz 2012: 17). La segunda definición de “relativos” no excluye a la primera sino que la precisa: un relativo es aquello cuyo ser no puede expresarse sin hacer referencia a algo diferente de él.

244 |

Podemos excluir a las partes del cuerpo de la categoría de relativo si tenemos en cuenta su condición de “parte de” un todo (el cuerpo): la mano, por ejemplo, presupone o incluye, tanto en su significado como en su ser, la referencia al cuerpo viviente –una mano separada del cuerpo es una mano “por homonimia”–. Por el contrario, en el caso de los relativos genuinos –como “doble”, “grande” e incluso “esclavo”– el conocimiento del correlativo de la relación no se incluye en el significado del término relativo. Por otro lado, mientras que la mano se da siempre en un cuerpo, con los relativos genuinos resulta imposible determinar *prima facie* en qué substrato inhiere y cuál es su correlativo –el relativo “grande”, por ejemplo, puede darse en un hombre o una montaña y puede tener como correlativo cualquier entidad–.

La segunda definición, además de excluir a las sustancias segundas, enfatiza la función ontológica que poseen los relativos esenciales: además de ser significados por términos relativos, los relativos genuinos consisten en aquellos ítems que efectivamente relacionan dos o más entidades. Las partes del cuerpo son incapaces de cumplir esta función, no relacionan nada sino que se encuentran ellas mismas en una relación. En otras palabras, mientras que la segunda definición de los relativos abarca solo aquellos ítems en virtud de los cuales las entidades se encuentran relacionadas, la primera definición engloba además a las entidades que se encuentran en una relación (*los relata*).



### 3. El caso especial del conocimiento en *Categorías 7 y 12*

En *Cat. 7*, 7b15–22 el Estagirita afirma que, en la mayoría de los casos, los relativos se dan simultáneamente por naturaleza y que se suprimen recíprocamente unos a otros. Basta con considerar algunos ejemplos: “doble” y “mitad” se dan al mismo tiempo y no hay “esclavo” sin un “amo”. No obstante, en el caso del conocimiento (y la sensación, 7b35–8a12), la implicación existencial recíproca parece no cumplirse porque uno de los relativos (el objeto cognoscible) es “anterior” a su correlativo (el conocimiento):

Con todo, no parece ser verdad de todos los relativos el que se den simultáneamente por naturaleza. En efecto, lo cognoscible parecería ser anterior al conocimiento, (1) ya que en la mayor parte de los casos obtenemos los conocimientos porque preexisten las cosas. (3) Pues en contadas ocasiones (o en ninguna) podría observarse que el conocimiento se genere al mismo tiempo que lo cognoscible. (2) Además, cuando lo cognoscible es suprimido, este suprime consigo el conocimiento, (4) mientras que el conocimiento no suprime consigo lo cognoscible. En efecto, (1 y 2) si no existe lo cognoscible, tampoco existe el conocimiento –pues en tal caso será saber de nada–, (4) mientras que si el conocimiento no existe, nada impide que lo cognoscible exista [...] (5) Por lo demás, una vez suprimido el ser animado, no hay conocimiento, pero muchos de los objetos cognoscibles pueden existir. (*Cat. 7*, 7b22–35)

I 245

En este pasaje Aristóteles enumera hasta cinco razones que demuestran la “prioridad natural” de lo cognoscible sobre el conocimiento: (1) los objetos cognoscibles son causa de nuestros conocimientos. De ello se sigue que (2) si no existiesen (o si desapareciesen), no habría conocimiento de nada y, por lo tanto, no habría conocimiento. (3) El conocimiento no se genera al mismo tiempo que lo cognoscible ni (4) tampoco lo suprime cuando desaparece. Por último, (5) señala que, con la desaparición del animal cognoscente, los objetos siguen existiendo pero el conocimiento desaparece.

En *Cat. 12*, el Estagirita conceptualiza hasta cinco sentidos de “anterioridad”, entre los que se encuentra el modo preciso en que lo cognoscible es anterior al conocimiento:

En efecto, de entre los ítems que se convierten según la consecuencia en el ser, razonablemente se llamará “anterior por naturaleza” a aquel que de una u otra manera sea causa, para el otro, de su ser. Ahora bien, es evidente que

hay algunos casos de este tipo. Pues el hecho de que hay un hombre se convierte, según la consecuencia en el ser, con el enunciado verdadero acerca de ese hecho, ya que, si hay un hombre, es verdadero el enunciado por el que declaramos que hay un hombre. Y sin duda vale también la conversa –pues si el enunciado por el que declaramos que hay un hombre es verdadero, entonces hay un hombre–. Sin embargo, el enunciado verdadero de ninguna manera es causa de que exista la cosa (a la cual él se refiere), mientras que la cosa parece ser en cierto modo causa de que el enunciado sea verdadero, puesto que, por existir o no la cosa, el enunciado se dice verdadero o falso. (*Cat.* 12, 14b11-22)

Podemos realizar una serie de observaciones importantes respecto de este pasaje. (i) En primer lugar, todos los relativos (incluso lo cognoscible y el conocimiento) se encuentran entre los ítems que “se convierten según la consecuencia en el ser”, es decir, entre aquellos ítems que se implican recíprocamente en su existencia. (ii) Ahora bien, entre estos relativos se da una relación peculiar de “anterioridad”: en tanto causa, el objeto cognoscible es anterior al conocimiento. (iii) El ejemplo que formula el Estagirita tiene por finalidad mostrar que la relación de implicación existencial recíproca entre dichos ítems es compatible con la prioridad de uno de los relativos sobre el otro: si es verdad que hay un hombre, entonces es verdad el enunciado declarativo “hay un hombre” y viceversa; no obstante, la reciprocidad existencial entre estado de cosas y enunciado declarativo se cumple únicamente en virtud de la prioridad causal del primero sobre el segundo. (iv) Por último, es importante notar que el ejemplo que el Estagirita formula para ilustrar la relación entre el objeto cognoscible y el conocimiento es el mismo que emplea para exponer su teoría de la verdad como correspondencia<sup>5</sup>: la verdad de los enunciados declarativos depende de que reflejen un estado de cosas efectivo, mientras que su falsedad depende de la inadecuación entre el lenguaje y los hechos. En este ejemplo se puede ver con claridad el *realismo* aristotélico: en la realidad extramental existen entidades que presentan determinada configuración (substratos y accidentes); nuestros juicios cognitivos y sus respectivos enunciados declarativos se encuentran dirigidos hacia dicha realidad y dependen de esta para ser verdaderos o falsos.

246 |

---

<sup>5</sup> *De int.* 16a9-14; *Metaph.* VI 4, 1027b 18-31, IX 10 1051b1-17, V 29 1024b11-21; *De an.* III 6, 430a26-b.

#### 4. ¿Cambio de paradigma en *Metafísica* Δ 15?

La caracterización de los relativos que Aristóteles desarrolla en *Categorías* no se ajusta cabalmente al caso del conocimiento, que es reconceptualizado en *Metaph.* Δ 15. Allí, el Estagirita afirma que lo cognoscible no es un relativo porque se diga con relación al conocimiento, sino porque el conocimiento se dice con relación a él (1021a29-32). Esta afirmación contradice un principio fundamental de *Categorías*, a saber, que todos los relativos, si son expuestos correctamente, se dicen por referencia a algún correlativo (*Cat.* 7a22-3):

Ciertamente, todas las cosas que se dice que son relativas, bien numéricamente bien según la potencia, son relativas porque lo que precisamente son se dice que lo son de otra cosa, eso mismo que son, y no porque otra cosa sea relativa a ellas. Lo mensurable, lo cognoscible y lo pensable, por el contrario, se dice que son relativos porque otra cosa se dice que es relativa a ellos. (*Metaph.* Δ15, 1021a26-30)

El Estagirita caracteriza a los relativos en dos subgrupos; en el primero se encuentran los relativos numéricos y los relativos según la potencia, que se adecuan perfectamente al modelo de *Categorías*: son relativos porque su ser se dice en relación con otra cosa. Entre los relativos numéricos encontramos dos clases diferentes de ejemplos; por un lado, se encuentran “doble” respecto de “mitad”, “triple” respecto de “tercio”, y “lo que excede” respecto de “lo excedido”. En estos ejemplos, los relativos resultan de una comparación que toma como patrón de medida la cantidad (definida o indefinida): mientras que “doble” sobrepasa a “mitad” por un número definido, “lo que excede” sobrepasa a “lo excedido” por un tamaño indefinido. Ahora bien, Aristóteles no emplea el término “unidad” únicamente en el sentido estrecho de unidad cuantitativa, sino también como “patrón de comparación” (ya sea en una cualidad o en una esencia). Es por ello que incluye en este subgrupo los ejemplos de “lo igual” (unidad en la cantidad), “lo semejante” (unidad en la cualidad) y “lo mismo” (unidad en la esencia). Para ejemplificar los relativos según la potencia, Aristóteles menciona “lo que es capaz de calentar” respecto de “lo que es capaz de ser calentado”, “lo que está cortando” respecto de “lo que está siendo cortado”, “lo que hizo” respecto de “lo que fue hecho”, y “lo que hará” respecto de “lo que será hecho”. En este caso, a uno de los relativos (A) le corresponde la potencia activa (actúa sobre el correlativo B), mientras que al otro (B), le corresponde la potencia pasiva (recibe la acción de su correlativo A). En otras palabras, un ítem se cuenta en esta clase de relativos si es, fue o será capaz de actuar en otra cosa.

I 247

En el segundo subgrupo se encuentran “lo mensurable”, “lo cognoscible” y “lo pensable” que, contrariamente, son relativos porque *otra cosa* se dice que es relativa a ellos. Este segundo sentido de relativo es nuevo en la *Metafísica* e indica que, en el plano ontológico, la relación cognoscitiva no involucra la inherencia de un par de accidentes relativos en dos (o más) substancias sino un único accidente que inhiere en uno solo de los *relata* (el objeto conocido).

Aunque este sentido de “relativo” sea irreductible al sentido original, debemos preguntarnos si ambos son compatibles o si tienen algún fundamento en común. En *Cat. 7* el Estagirita señala que el conocimiento no puede existir si no hay objetos cognoscibles, mientras que estos existen aunque nadie los conozca (7b15-35). La prioridad de lo cognoscible frente al conocimiento se explica por una *anterioridad causal* que es desarrollada conceptualmente por el Estagirita en varios tratados. En *De anima* y *De sensu*, Aristóteles desarrolla una fundamentación de la prioridad de lo perceptible frente a la percepción que podemos resumir en los siguientes puntos: (i) los objetos perceptibles son la causa externa de la percepción (*De an.* II 5, 417b19-21, 417b25-27, III 5, 424b6, I 8, 420a17-18; *De sensu* III, 439b12, IV, 441b19-21, V, 442b27-443a2); (ii) los objetos de percepción existen previamente a ser percibidos; (iii) percibir consiste en sufrir una afección (*De an.* II 1, 424a1-2); todas las cosas son movidas y afectadas por un agente en acto que es capaz de moverlas (*De an.* II 5, 417a17-18); (iv) la parte sensitiva del alma aprehende la forma de los objetos perceptibles despojada de materia (*De an.* III 8, 431b24-432a1). De acuerdo con esta concepción, la percepción es esencialmente un relativo, mientras que los objetos de percepción (colores, olores, sabores, etc.), en virtud de su existencia independiente, no lo son estrictamente.<sup>6</sup>

Ahora bien, en *Metaph. Δ. 15* el Estagirita realiza un paralelismo entre la relación pensamiento-objeto pensado y percepción-objeto percibido y emplea un ejemplo de la segunda relación para iluminar la primera:

Lo mensurable, lo cognoscible y lo pensable, por el contrario se dice que son relativos porque *otra cosa* se dice que es relativa a ellos. En efecto, “pensable” significa que hay pensamiento de ello, pero el pensamiento no es relativo a aquello de lo que es pensamiento (pues en tal caso se repetirá dos veces lo mismo); de modo semejante, la visión es también visión de algo, pero no de aquello de lo que es visión (aunque es verdadero, ciertamente, así dicho), sino

---

<sup>6</sup> Como señalamos en la sección 3, Aristóteles realiza un paralelismo en *Categorías* entre el conocimiento y lo cognoscible (*Cat.* 7b22-35 y 7b35-8a12).

que es relativa al color o a cualquier otra cosa semejante; con aquella formulación viene a decir dos veces lo mismo: que es visión de lo que es visión. (*Metaph.* Δ 15, 1021a29-b2)<sup>7</sup>

En este pasaje Aristóteles aborda el segundo subgrupo de relativos y contrapone sus *relata*: (i) por un lado, se encuentran “lo mesurable” (lo que es medido), “lo cognoscible” (el objeto de conocimiento), “lo pensable” (el objeto de pensamiento) y “lo percibido” (el objeto de percepción) y, por otro (ii), la medida, el conocimiento, el pensamiento, y la percepción. La contraposición tiene por finalidad mostrar que el objeto (medido, conocido, pensado, o percibido) tiene una naturaleza propia e independiente de su relación con el otro *relatum*. El ejemplo de la percepción sensible es claro: no decimos que la visión tiene por objeto lo visible sino el color; la naturaleza y existencia del objeto colorido no se agota ni reduce a su relación con la facultad sensitiva (es decir, el color no se reduce a ser *objeto de* sensación); por el contrario, la existencia y el contenido de la visión sí dependen del objeto colorido percibido. En otras palabras, la sensación, el pensamiento, y el conocimiento se adecúan a la realidad (es decir, a sus respectivos objetos); la realidad no depende de nuestras facultades cognitivas. Aristóteles expone aquí escuetamente que el modo en que sensación, pensamiento y conocimiento son relativos a sus objetos es diferente al modo en que estos son relativos a aquellos. Esta diferencia en el modo de ser relativos se refleja en el modo en que hablamos sobre los términos de la relación: decimos que el pensamiento y la sensación son relativos a sus objetos pero que estos no son relativos a aquellos; por el contrario, lo pensable y lo perceptible se cuentan entre los ítems relativos porque pensamiento y sensación son relativos a ellos. En suma, encontramos aquí una asimetría en el ser relativo de los *relata* y en su modo de enunciación.

I 249

En este punto debemos preguntarnos: ¿qué clase de asimetría se encuentra presupuesta en *Metaph.* Δ 15? ¿Acaso se trata de una asimetría que tiene por fundamento la anterioridad causal de los objetos cognoscibles (*Cat.* 7 y 12)? Para responder este interrogante, debemos tener en cuenta que Aristóteles esboza una concepción alternativa de la prioridad de lo sensible sobre la sensación: en *Metaph.* Γ 5, 1010b30-1011a2 el Estagirita afirma que lo sensible no es independiente de la sensación y de los animales capaces de percibir; por otro lado, en *De Anima* reelabora su concepción de la prioridad causal con la introducción de las nociones de acto y potencia (*De*

---

<sup>7</sup> Traducción de Calvo Martínez, ligeramente modificada.

an. III 2, 426a15-26): desde la perspectiva del acto, la percepción y el objeto perceptible actualizan sus potencialidades (ver y ser visto) en simultáneo; la ocurrencia *actual* de lo perceptible depende esencialmente de los eventos perceptivos (de visión, gusto, etc.). Desde el punto de vista de la *actualidad* de la percepción y de lo perceptible, no hay asimetría alguna entre ambos relativos: el objeto sensible no precede ni constituye la causa externa de la sensación; por ende, no es independiente de aquel. Por otro lado, el objeto de percepción es descrito como un proceso que se desarrolla en el sujeto perceptor (*De sensu* 446b21-26), es decir una afección del individuo (*Metaph.* Γ 5, 1010b30-1011a2); este proceso es *simultáneo* a la aparición en acto del objeto sensible.

Desde la perspectiva de la potencia, en cambio, los objetos perceptibles sobreviven a los distintos eventos perceptivos: las cualidades sensibles, en tanto objetos *potenciales* de percepción, deben considerarse independientes de la sensación y las causas potenciales de las percepciones en acto.<sup>8</sup>

Ahora bien, lo expuesto para el caso de lo perceptible y la percepción vale también, en virtud del paralelismo de las facultades y los objetos que realiza el Estagirita, para el caso de lo cognoscible y el conocimiento:

[...] si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto —siendo impassible— ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. (*De an.* III 4, 429a13-18)<sup>9</sup>

250 |

Al igual que la facultad sensitiva, el intelecto depende de sus objetos, debe ser afectado por estos para recibir las formas inteligibles. El intelecto es impassible, es capaz de recibir la forma y es, por ello mismo, potencialmente como ella. La recepción de las formas sensibles por parte del pensamiento

—

<sup>8</sup> Retomamos aquí el planteo de Gottlieb (1993: 106); la autora señala que los dos sentidos de “relativo” expuestos en *Metaph.* Δ 15 (“x es relativo por decirse con relación a” y “x es relativo porque otra cosa es relativa a él”) se corresponden con dos de los sentidos de “potencia” descritos en Δ 12: “potente o capaz se dirá: en un sentido, de lo que posee un principio de movimiento o del cambio que se da en otro, o bien en lo mismo que es cambiado, pero en tanto que otro [...] en otro sentido, si hay otra cosa que posea una potencia tal sobre ello” (1019a33-b2). En esta línea, lo sensible es un relativo porque es potencialmente cognoscible por el conocimiento, mientras que este es un relativo porque tiene la potencia de conocer los objetos sensibles.

<sup>9</sup> Todas las traducciones de *De anima* corresponden a Tomás Calvo Martínez.

es análoga a la recepción de las formas sensibles por parte de la sensación; ambas facultades cognoscitivas son en potencia las formas hasta que no son actualizadas por sus respectivos objetos. Desde el punto de vista de la potencia, el intelecto tiene *potencialmente* las formas inteligibles: “lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito” (*De an.* 429b31–430a2). En otras palabras, las facultades sensitiva e intelectual constituyen potencialidades receptoras que se actualizan cuando reciben sus formas correspondientes. Sin embargo, el paralelismo o la analogía entre la sensación y el intelecto tiene ciertas limitaciones: (i) la intelección no recibe, como la sensación, las formas sensibles, sino las formas puras despojadas de todo rastro de sensibilidad; (ii) mientras que las formas sensibles son captadas a partir de la influencia de los objetos sensibles, los objetos inteligibles “se dan” en las formas sensibles (*De an.* 432a3–6); (iii) la facultad intelectual presupone la actividad de la facultad sensitiva (*De an.* III 8, 432a7–8); (iv) la imposibilidad de una y otra facultad es notoriamente diferente: mientras que la facultad sensible depende de un órgano corpóreo para recibir el influjo del objeto externo (*De an.* 429b4–5), la facultad intelectual no posee ningún órgano corpóreo ni se mezcla con el cuerpo (*De an.* 429a24–26); (v) la dependencia de un órgano corpóreo impone limitaciones a la facultad sensitiva, puesto que, tras recibir un sensible demasiado intenso o fuerte, se limita el modo en que percibe; por el contrario, cuando el intelecto capta un inteligible intenso, aumenta su capacidad receptora.

I 251

Por otro lado, las formas inteligibles se encuentran *en potencia* en los objetos sensibles hasta que las facultades las captan (*De an.* 430a7):

Recapitulando ahora ya la doctrina que hemos expuesto en torno al alma, digamos una vez más que el alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible. Veamos de qué modo es esto así. *El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo con sus objetos, es decir, en tanto que están en potencia tienen como correlato sus objetos en potencia, y en tanto que están en acto, sus objetos en acto.* 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 (*De an.* III 8, 431b20–432a).

Aristóteles señala que las facultades cognitivas se corresponden con sus objetos: puesto que estos pueden estar en potencia o en acto, el intelecto y la sensación son potencialmente o actualmente las formas inteligibles y

sensibles. Por un lado, en tanto *capacidades* o *disposiciones*, las facultades se corresponden con su objeto en potencia; por el otro, en tanto *uso* de esas capacidades, se corresponden con sus objetos en acto. En otras palabras, desde el punto de vista del acto, la actualidad del intelecto y su objeto es simultánea: a diferencia de la forma inteligible en potencia, la forma inteligible en acto no es independiente del intelecto, sino que depende de la actividad intelectual.

De acuerdo con la reelaboración de la prioridad causal desarrollada en *De Anima*, lo cognoscible (las formas inteligibles) y el conocimiento (la actividad del intelecto) son correlativos que en acto son simultáneos pero que en potencia son asimétricos en virtud de la prioridad causal del objeto sobre la facultad. En otras palabras, desde la perspectiva del acto, lo cognoscible y el conocimiento mantienen una relación simétrica porque su existencia es simultánea e interdependiente; desde la perspectiva de la potencia, en cambio, objeto y conocimiento mantienen una relación asimétrica cuyo fundamento es la prioridad causal del primer relativo sobre el segundo. Esta concepción de la relación cognitiva constituye una modificación notable del planteo original de *Categorías*, lo que nos conduce a afirmar que el nuevo sentido de relativo introducido en *Metaph.* Δ 15 no es equivalente al desarrollado en *Cat.* 7 y 12, pero tampoco es incompatible con él.

252 |

### **5. El conocimiento y la verdad como relativos: el caso de lo compuesto**

Tal como señalamos en la sección 2, en *Cat.* 12 el Estagirita ejemplifica la anterioridad del objeto cognoscible sobre el conocimiento a partir de la relación que mantienen los ámbitos de la realidad y del enunciado declarativo (14b11-22). En la predicación –la combinación en el intelecto de un sujeto con un predicado– hay implícita una direccionalidad del enunciado hacia un estado de cosas que constituye el polo objetivo contra el cual se determina su adecuación y, por ende, su verdad o falsedad:

Ahora bien, si ciertas cosas están siempre unidas y no pueden separarse, mientras que otras están siempre separadas y no pueden darse unidas, y en fin, otras pueden darse de estos dos modos contrarios, “ser” consiste en darse unido y en ser uno, mientras que “no ser” consiste en no darse unido, sino en ser una pluralidad. Y respecto de las cosas que tienen esta doble posibilidad, la misma opinión y el mismo enunciado vienen a ser verdadero y falso, es decir, puede a veces decir la verdad y a veces, una falsedad. Por el contrario, respecto de las cosas que no pueden ser de otro modo que como son, el



mismo enunciado no viene a ser a veces verdadero y a veces falso, sino que por siempre es verdadero y falso. (*Metaph.* Θ 10 1051b9-17)

Aquí el Estagirita afirma que la verdad o falsedad de nuestros juicios, así como su contingencia o su necesidad, dependen únicamente de cómo es la realidad: la combinación realizada por el intelecto será una verdad contingente si expresa una unidad contingente en la realidad; por el contrario, será una verdad necesaria si expresa una unidad necesaria en la realidad.

De acuerdo con la concepción aristotélica, el enunciado declarativo y los estados de cosas constituyen relativos que guardan una relación de *simultaneidad* y *asimetría* que tiene por fundamento la direccionalidad del pensamiento-lenguaje hacia una realidad independiente. En otras palabras, enunciados y juicios predicativos son relativos porque se hallan dispuestos hacia la realidad (*Cat.* 7 y 12); por el contrario, los estados de cosas se cuentan entre los relativos en la medida en que el pensamiento y el lenguaje son relativas a ellos (*Metaph.* Δ 15). La correspondencia entre el enunciado declarativo y los estados de cosas implica, por un lado, *simultaneidad*: ambos relativos, en el caso en que haya adecuación, se implican recíprocamente en su existencia; por otro lado, implica *asimetría*: los estados de cosas son *anteriores* a nuestros juicios y enunciados (verdaderos). Tal anterioridad debe entenderse siempre en un sentido *potencial*; enunciado verdadero y estado de cosas son *en acto* simultáneos, mientras que enunciado falso y estados de cosas no son *en acto* simultáneos.

I 253

Resulta evidente que el discurso falso muestra la anterioridad fundamental de la realidad: si afirmo “Sócrates es blanco” pero *en acto* no inhiere el accidente “blanco” en la substancia “Sócrates”, habré realizado un juicio falso porque se ha producido una *inadecuación* entre los planos lógico-lingüístico y ontológico. En otras palabras, la falta de correspondencia entre el enunciado y la realidad patentiza la anterioridad de una realidad que, en tanto polo objetivo, determina la falsedad del juicio. El enunciado “Sócrates es blanco”, por ser contingente, puede ser *en potencia* tanto verdadero como falso, hasta no ser cotejado con la realidad. Por el contrario, el enunciado “la diagonal es conmensurable” es siempre falso (en potencia y en acto), puesto que no necesitamos cotejar la realidad para establecer su valor de verdad. Ahora bien, en uno y otro caso, siempre hay presupuesta la referencia a un estado de cosas (contingente o necesario) anterior e independiente.

A partir de lo expuesto con anterioridad, podemos afirmar que la teoría aristotélica de la verdad –entendida como adecuación– presupone la estructura ontológica propia de los relativos “conocimiento”- “lo cognoscible”.

## 6. El conocimiento y la verdad como relativos: el caso de lo simple

A diferencia de la verdad de lo compuesto, ligada a la actividad *judicativa* del intelecto, la verdad de lo simple (*haplâ*), indivisible (*adiáreton*), e incompuesto (*asýntheta*) se caracteriza por la ausencia de partes que entren en composición:

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”. (2) 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. (3) 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), 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; (4) y todas ellas son en acto, no en potencia, ya que, de no ser así, se generarían y destruirían, pero *lo que es mismo*<sup>10</sup> [la forma] ni se genera ni destruye, pues tendría que generarse a partir de otra cosa. (‘3) 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 intelectiva. (*Metaph.* Θ 10, 1051b17-1052a4)<sup>11</sup>

254 |

En este importante pasaje Aristóteles contrapone dos actividades del intelecto, la composición *judicativa* (1) y la *captación* (3), junto con sus respectivos objetos, los estados de cosas (1) y las esencias (4).<sup>12</sup> A su vez, (2)

---

<sup>10</sup> Con la expresión “*τὸ ὄν αὐτό*” se refiere a la forma que no se genera ni destruye.

<sup>11</sup> Traducción de Calvo Martínez, ligeramente modificada.

<sup>12</sup> Por cuestiones de extensión, centraré mi exposición en el problema de la naturaleza de los objetos simples, relegando en un segundo plano el problema de la naturaleza de la *captación* intelectual. Para la interpretación tradicional, Aristóteles sostuvo algún tipo de *intuicionismo* intelectual instantáneo, véanse Ross (1986: 300) y Movia (1979: 385). Recientemente, Berti (1996) ha propuesto que la *intellección* de los indivisibles abarca un período de tiempo durante el cual el intelecto no piensa otra cosa, es decir, un acto unitario que consiste en una sola *intellección* que no posee otro objeto. Por su parte, Viano y Romeyer Dherbey (1996: 143), señalan que con el verbo “tocar”, Aristóteles realiza una analogía entre la *intellección* y

traza la prioridad ontológica de los objetos (compuestos o simples) frente a su actividad intelectual correspondiente: el ser compuesto impone una verdad predicativa (por correspondencia), mientras que el ser simple e indivisible impone una verdad no predicativa a través de la captación intelectual. Respecto del primer caso, Aristóteles es explícito: “no es que tú eres blanco porque opinemos en verdad que lo eres, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, al decirlo, estamos en la verdad” (*Metaph.* Θ 1051b6-9). La composición o unión presente en la realidad determina la verdad (o falsedad) de nuestros enunciados, que presentan una determinada unión o composición en el juicio. (3) Por el contrario, en el caso del ser simple, no hay posibilidad de error o falsedad porque se trata de un ser indivisible (sin partes) que no admite predicación alguna:

La intelección de los indivisibles tiene lugar en aquellos objetos acerca de los cuales no cabe el error. En cuanto a los objetos en que cabe tanto el error como la verdad, tiene lugar ya una composición de conceptos que viene a constituir como una unidad. (*De an.* III 6, 430a26-28).

En otras palabras, la estructura misma de lo simple, en virtud de su ser incompuesto, excluye la posibilidad de la falsedad al excluir la predicación; (3) en lugar de hablar de falsedad o error, Aristóteles llama “ignorancia” a la falla de captación del objeto simple.<sup>13</sup>

I 255

Ahora bien, ¿en qué consisten esta clase de objetos simples, indivisibles e incompuestos? En nuestro pasaje de *Metaph.* Θ 10 el Estagirita realiza

—

la percepción. El sentido de la analogía estribaría en que así como el tacto es el que tiene mayor cercanía con su objeto, así el objeto simple de intelección es el más cercano al intelecto.

<sup>13</sup> En el pasaje de *Metaph.* citado, Aristóteles llama “ignorancia” a la falla de intelección y la compara con una suerte de “ceguera parcial”: no es que el intelecto carezca por completo de la capacidad de entender, sino que, en una ocasión concreta, ha fallado en la captación del simple. Es por ello que el Estagirita sostiene que sobre esta clase de objetos no cabe el error o la falsedad: o se da la captación (verdad) o no se da (ignorancia). No obstante, señala escuetamente que no cabe falsedad o error “a no ser accidentalmente”. El texto dista de ser claro: ¿qué quiere decir que el error puede producirse “accidentalmente”? Alejandro de Afrodisia (*In Aristot. Metaph. comm.* 600, 16-17) identifica el error accidental con la falla de captación, mientras que, para Tomás de Aquino (*In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*), el error consiste en aplicar la definición de algo a otra cosa que no le corresponde. Por su parte, Ross (1948: 277) señala que, aunque no cabe el error respecto del término considerado como término simple, 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.

una fugaz caracterización, limitándose a afirmar que ('3) se trata de esencias *en acto*. Resulta imprescindible, para complementar dicha caracterización, recurrir a algunos pasajes del tratamiento paralelo que Aristóteles realiza en *De anima*:

Al igual que la afirmación, la enunciación predica algo de un sujeto y siempre es verdadera o falsa. No ocurre lo mismo, sin embargo, con todo tipo de intelección, sino que cuando se entiende qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto. Pero así como la visión es verdadera cuando se trata del sensible propio pero no siempre es verdadera cuando se trata de si lo blanco es un hombre o no, así también sucede en relación con los objetos separados de la materia. (*De an.* III 6, 430b26-30).

Realizando un paralelismo entre las facultades sensitiva e intelectual, el Estagirita afirma que el intelecto tiene una función análoga a la sensación: a través de la intelección o captación intelectual, el intelecto aprehende su objeto (las esencias). No obstante, Aristóteles se cuida de señalar que la intelección funciona como la visión del sensible *por accidente*: a veces capta su objeto y a veces no. Respecto del objeto del intelecto, en este pasaje solo se dice que se encuentra *separado* de la materia; unas líneas después Aristóteles afirma:

256 |

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).

Los objetos simples, indivisibles e incompuestos consisten en las formas inteligibles que, al tener una presencia inmaterial en el intelecto cognoscente, se encuentran *separadas* de las substancias sensibles. En otras palabras, entendemos que las formas son separadas en tanto se encuentran despojadas de materia en el intelecto. En este pasaje, no obstante, se describen únicamente dos clases de objetos inteligibles: las formas de las entidades sensibles y las abstracciones matemáticas; ambas clases de objetos se caracterizan por existir *en potencia* en las formas sensibles (extraídas de las

substancias sensibles), pudiendo existir *en acto* únicamente en el intelecto. Por el contrario, las formas inteligibles de las entidades suprasensibles, por carecer de materia, existen y son cognoscibles *en acto*.

La caracterización de los objetos simples como formas inteligibles es congruente con la fugaz descripción de *Metaph.* Θ 10: las esencias se encuentran siempre *en acto*, puesto que no se generan ni corrompen. La actualidad de las formas es central en el planteo aristotélico: los objetos inteligibles son *en acto* en la medida en que están en el intelecto, es decir, en la medida en que son pensados por el intelecto. La actualidad de las formas inteligibles y el intelecto es simultánea: cuando el intelecto realiza la actividad de inteligir, capta su objeto *en acto* y este existe *en acto*. Aristóteles conceptualiza dos distintos grados de actualidad y, correlativamente, dos formas de actualización: (i) el pasaje de la potencia al acto primero, y (ii) el pasaje del acto primero al acto segundo. En el primer caso, un individuo tiene la potencia de aprender *x*; cuando aprende *x*, se produce el pasaje de la ignorancia al conocimiento, es decir, actualiza su potencialidad de conocer. En el segundo caso, la actualización consiste en ejercitar el conocimiento, es decir, en poner *en acto* (segundo) el conocimiento que se posee como disposición (acto primero). Estas distinciones se aplican a la facultad intelectiva y a sus objetos: el intelecto es potencialmente la(s) forma(s) inteligible(s) antes de aprehenderlas; correlativamente, las formas inteligibles se encuentran *en potencia* en las formas sensibles. El intelecto actualiza su potencialidad de conocer cuando aprehende su objeto y correlativamente, la forma inteligible deviene *en acto* (primero). Ahora bien, cada vez que la facultad intelectiva *piensa* en las formas, intelecto y formas inteligibles alcanzan un mayor grado de actualidad, es decir, pasan del acto primero al acto segundo.

I 257

La potencialidad del intelecto y de las formas sensibles es también simultánea correlativamente: cuando el intelecto no realiza su actividad, las formas inteligibles se encuentran *en potencia* en las formas sensibles. En otras palabras, cuando el intelecto no capta o no ha captado aún los objetos inteligibles, decimos que es *en potencia* las formas inteligibles; estas, por su parte, al no ser captadas por el intelecto, se encuentran en un estado de potencialidad.

Teniendo en cuenta que la sensación implica un carácter relacional entre la percepción y lo percibido, debemos afirmar, en virtud del paralelismo de las facultades, que la captación intelectual implica también dos relativos: el conocimiento (que se da en el intelecto) y lo cognoscible (las formas inteligibles). La actualidad y potencialidad de la facultad intelectiva se corresponde siempre con la actualidad y potencialidad de sus objetos de conocimiento.

## 7. Conclusiones

En las secciones 2 y 3 presentamos y analizamos la concepción inicial de los relativos que el Estagirita desarrolla en *Categorías*, incluyendo el caso especial del “conocimiento” y “lo cognoscible”. A partir del examen de la primera definición de relativos concluimos que, si bien muestra algunos rasgos estructurales de esta clase de accidentes, debe ser desechada porque falla en la delimitación conceptual de esta categoría al incluir ítems ajenos a ella, a saber, las substancias segundas. Por lo tanto, concluimos que algunos de los rasgos estructurales de los relativos son: (a) ser significados por términos relacionales; (b) implicar la referencia hacia un correlativo (y, por ende, una relación correlativa); (c) admitir la “reciprocidad predicativa”; (d) ser accidentes que, en virtud de hallarse dispuestos unos a otros, relacionan dos (o más) substancias.

La segunda definición formulada por Aristóteles tiene por finalidad superar las falencias de la primera: entre los relativos no se cuentan las entidades que se dicen con relación a otro, sino las entidades que *son* en relación con otro. En otras palabras, (e) un relativo es aquello cuyo ser no puede expresarse sin hacer referencia a algo diferente.

258 | En el caso peculiar del “conocimiento” y “lo cognoscible” (2), señalamos que estos relativos se caracterizan por una implicación existencial simultánea compatible con la prioridad de un relativo sobre el otro: el objeto, en tanto causa, es anterior al conocimiento que da lugar. Dicha *anterioridad causal* es conceptualizada por el Estagirita en su primer modelo explicativo de la relación entre la percepción y lo percibido, pero la extiende a la relación entre el enunciado declarativo y el estado de cosas al que refiere.

En la cuarta sección, señalamos que la relación entre “el conocimiento” y “lo cognoscible”, tal como es conceptualizada en *Metaph. Δ 15*, implica una asimetría en su modo de enunciación que refleja y presupone la anterioridad causal del objeto frente al conocimiento. A la par, nos encargamos de mostrar que la concepción de la prioridad causal que está allí de trasfondo no coincide con la presupuesta en *Categorías*; con la introducción de las nociones de “acto” y “potencia”, el Estagirita realiza una notable modificación de su concepción inicial de la percepción: el objeto *en acto* es simultáneo y dependiente de la percepción (en acto); pero *en potencia* es anterior e independiente de aquella.

A partir de las distinciones entre facultades y objetos –potenciales y actuales–, reconstruimos el paralelismo que Aristóteles traza entre la sensación y el intelecto (y sus respectivos objetos) en su nueva concepción de la prioridad causal entre relativos. Tanto en el caso de la sensación como en el del intelecto, una afección –proveniente del objeto– debe tener lugar para

que se actualice la potencialidad de conocer de dichas facultades. Por otro lado, las facultades son correlativas a sus objetos en sus estados de actualidad y potencialidad.

En las últimas secciones, mostramos que la estructura relacional propia de los relativos se aplica para el caso de la verdad por correspondencia (5) y para el caso de la verdad por captación intelectual (6). De acuerdo con la estructura de los relativos, *en acto*, lo cognoscible es simultáneo y dependiente del conocimiento; *en potencia*, los objetos son anteriores e independientes de la facultad cognitiva. Al analizar las condiciones de verdad del enunciado declarativo, mostramos que la verdad de las proposiciones compuestas por el juicio (Sujeto + verbo + predicado) presupone una estructura relacional: nuestro pensamiento y nuestro lenguaje se encuentran dirigidos hacia la realidad independiente que oficia de polo objetivo contra el cual se contrastan y adquieren su valor de verdad. La composición realizada en el intelecto se determina como verdadera si reproduce una composición anterior presente en la realidad; por el contrario, si no reproduce el estado de cosas efectivo, es falsa. Desde el punto de vista del acto, los objetos y los estados de cosas son simultáneos con las proposiciones verdaderas; no obstante, desde el punto de vista de la potencia, estos son anteriores e independientes de aquellas, puesto que constituyen la condición de posibilidad de su verdad. Puesto que las proposiciones falsas no se adecúan a un estado de cosas efectivo, no son en acto simultáneas con la realidad y patentizan la anterioridad de esta.

I 259

En suma, los objetos y los estados de cosas se identifican con el relativo “lo cognoscible”, mientras que el juicio y el enunciado declarativos se identifican con “el conocimiento”. Los estados de cosas –en virtud de su anterioridad e independencia de nuestros enunciados y juicios– no son relativos por hallarse dispuestos hacia estos, más bien son relativos porque el lenguaje y el pensamiento son relativos a ellos; la direccionalidad de las proposiciones, en cambio, implica que se hallen dispuestas hacia la realidad.

La captación intelectual, por su parte, comporta también una estructura relacional entre ítems relativos: la actualidad y la potencialidad de la facultad intelectual se correlaciona con la actualidad y la potencialidad de las formas inteligibles; cuando el intelecto se encuentra en acto inteliendo, las formas se encuentran en acto en el intelecto. Cuando el intelecto no se encuentra inteliendo o aún no ha inteligido, se encuentra en potencia en relación con su objeto, que también se encuentra en un estado de potencialidad (en las formas sensibles o en el intelecto en tanto disposición). La actualización de la facultad y del objeto es simultánea: para que el intelecto se actualice debe aprehender la forma, mientras que esta debe ser captada por el intelecto para pasar de la potencialidad a la actualidad.

La relación entre el intelecto y las esencias es también asimétrica: si bien las formas –en tanto objetos inteligibles– no existen *en acto* con independencia del intelecto, sí existen independientemente de aquel *en potencia* en las formas sensibles provistas por la sensación. Ahora bien, las formas sensibles provienen, a su vez, de la captación sensorial de las entidades sensibles (compuestos de materia y forma); el fundamento último de la forma inteligible es, entonces, la forma real presente en las entidades compuestas (que no se genera ni corrompe y preexiste al compuesto individual). Por su parte, el intelecto en acto no guarda dependencia alguna con las formas en acto; tampoco depende, cuando se encuentra en estado de potencialidad, de las formas en potencia. No obstante, el intelecto en acto sí depende de las formas en potencia, puesto que estas se consideran la causa de la intelección, es decir, de la actualización del intelecto.

En conclusión, hemos intentado mostrar que la verdad por correspondencia y la verdad por captación intelectual no constituyen dos teorizaciones diferentes del ser “como verdadero”; por el contrario, Aristóteles tiene una concepción unitaria de la verdad que se funda en la estructura propia de los relativos “lo cognoscible”–“el conocimiento”. La diferencia entre la verdad de lo compuesto y de lo simple se explica por diferentes actividades del intelecto (juicio y aprehensión) que se correlacionan con diferentes objetos (estados de cosas y formas inteligibles). En otras palabras, lo que explica la diferencia en las modalidades de la verdad son los objetos con los que el intelecto opera. No obstante, en ambos casos, el intelecto consiste en un relativo que se halla dispuesto hacia sus objetos, mientras que estos constituyen relativos por la disposición de la facultad intelectual hacia ellos. La relación del intelecto con sus objetos es la misma en ambos casos: los estados de cosas y las formas inteligibles son (en potencia) anteriores e independientes de la actividad intelectual, la cual depende de sus objetos para actualizarse.

Algunos estudiosos han contrapuesto la verdad predicativa a la captación intelectual por entender que en esta última Aristóteles introduce una verdad ontológica (o preproposicional): a través de la intuición intelectual captamos la verdad presente en las cosas mismas. Esta “verdad” es anterior al discurso (prefigura la verdad del discurso en las cosas mismas) y es anterior a la oposición verdadero–falso. Ahora bien, la captación intelectual –al igual que el juicio– presupone la relación entre dos ítems relativos: el intelecto y la forma inteligible. En el caso del juicio, lo que es cualificado como verdadero (o falso) es la composición (o división) que tiene lugar en el pensamiento por adecuarse (o no) a las cosas. En sí mismas, las cosas no son ni verdaderas ni falsas, constituyen el polo objetivo contra el cual se comparan las composiciones y divisiones del pensamiento. Debido a que la verdad es una



propiedad del discurso y del pensamiento, debe excluirse como objeto de estudio de la filosofía primera (*Metaph.* E 4).

En el caso de la captación intelectual, lo que es cualificado como verdadero no es el objeto inteligible en sí mismo, sino el estado de la facultad intelectual: (i) si aprehende la forma, el intelecto está en la verdad; (ii) si no la capta, se encuentra en la ignorancia; y (iii) si la capta accidentalmente, se encuentra en una suerte de error. La cualificación del intelecto dependerá, entonces, de la relación que mantenga con las formas inteligibles.

En suma, para Aristóteles no puede haber una “verdad ontológica” porque el predicado “verdadero” no cualifica las cosas que son en sentido primordial (las categorías y la *ousía*), sino los estados del intelecto, tanto cuando realiza juicios como cuando aprehende las esencias.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ackrill, J.** (ed.) (1963), *Aristotle: Categories*, translation and commentary by J. Ackrill (Oxford: Clarendon Press).
- Alejandro de Afrodisias**, *In Aristoteles Metaphysica Commentaria*, edición de M. Hayduck (Berlín, Reimer, vol. 1 en la serie “Commentaria in Aristotelem graeca”, ed. Academia de Berlín, 1981).
- Aristóteles**, *Categorías: Sobre la Interpretación*, traducción y comentario de Jorge Mitelman (Buenos Aires: Losada, 2009).
- Aristóteles**, *Metaphysics Books G, D and E*, traducción y comentario de C. Kirwan (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Aristóteles**, *Metafísica*, traducción y comentario de T. Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994).
- Aristóteles**, *Acerca del Alma*, traducción y comentario de T. Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1978).
- Aubenque, P.** (1981), *El problema del ser en Aristóteles* (Madrid: Taurus, 1981).
- Brentano, F.** (2007), *Sobre los múltiples sentidos del ente según Aristóteles*, (Madrid: Encuentro).
- Berti, E.** (1996), “Reconsiderations sur l’intellection de «indivisibles» selon Aristote, *De anima* III 6”, en Viano y Roemeyer Dherbey (1996: 391-404).
- Crivelli, P.** (2004), *Aristotle on Truth* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Fustenberg, C.** (2014), “Los relativos en las *Categorías* de Aristóteles”, *Eikasía*, 60: 199-222.
- Gottlieb, P. L.** (1993), “Aristotle versus Protagoras on Relatives and the Objects of Perception”, *Studies in Ancient Philosophy*, 38: 101-119.
- Halper, E.** (1989), *One and Many in Aristotle’s Metaphysics: The Central Books*, Columbus, Ohio University Press.

- Mansion, S.** (1961) (comp.), *Aristote et les problèmes de méthode: Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1<sup>er</sup> septembre* (Louvain: Nauwelaerts).
- Mignucci, M.** (1986), “Aristotle’s Definition of Relatives in *Cat. 7*”, *Phronesis*, 31: 101-127.
- Morales, F.** (1994), “Relational Attributes in Aristotle”, *Phronesis*, 39: 255-274.
- Moreau, J.** (1961), “Aristote et la vérité antéprédicative”, en Mansion (1961 : 21-33).
- Movia, G.** (ed.) (1979), *Aristotele: L’Anima*, traducción, introducción y comentario de G. Movia (Napoli: Loffredo, 1979).
- Pearson, G.** (2005), “Aristotle on Being-as-Truth”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 28: 201-231.
- Rijk, L. de** (1952), *The Place of the Categories of Being in Aristotle’s Philosophy*, Assen, Van Gorcum.
- Ross, W. D.** (ed.) (1948), *Aristotle’s Metaphysics*, text and commentary by W. D. Ross (Oxford: Oxford University Press).
- Ross, W. D.** (ed.) (1986), *Aristotelis: De anima* (Oxford: Clarendon Press, 1986).
- Santa Cruz, M. I.** (2012), “Sobre la categoría de relativos en Platón y Aristóteles”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 38: 5-30.
- Tomás de Aquino**, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, edición de M. R. Cathala (Turín: Marietti, 1977).
- Tugendhat, E.** (1998), “El concepto de verdad en Aristóteles”, en *Ser, Verdad y Acción. Ensayos Filosóficos* (Barcelona: Gedisa: 165-175).
- Viano, C. y Romeyer Dherbey, G.** (1996) (comps.), *Corps et âme: Sur le De anima d’Aristote* (Paris: Vrin).
- Vigo, A.** (2006), *Estudios Aristotélicos* (Pamplona: Universidad de Navarra).
- Wilpert, Paul** (1940), “Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff”, *Philosophical Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 53: 3-16

Recibido: 01-2017; aceptado: 06-2017