

# ARISTÓTELES IMAGINA 'LO QUE ES'. DIALÉCTICA Y *PHANTASIA* EN EL ORIGEN DEL CONOCIMIENTO\*

CLAUDIA CARBONELL  
Universidad de La Sabana

RESUMEN: Este artículo busca explorar el rendimiento cognoscitivo que tiene la imaginación [*φαντασία*] en la construcción del punto de partida de las explicaciones científicas. Indicaré cómo la *φαντασία* sirve de engranaje en la construcción del todo significativo que permite la emergencia del horizonte conceptual de las teorías científicas. Para ello, me referiré en primer lugar a la doctrina tradicional del conocimiento de los principios en *Segundos Analíticos* II, 19. En segundo lugar, comentaré *De Anima* 402b16-403a2, el texto sobre el que pivota mi interpretación. A modo de conclusión, sugeriré algunas coincidencias que presenta el papel de la imaginación en el conocimiento de los principios en sede teórica en relación con el que también ella juega en la configuración del fin último de la vida humana.

PALABRAS CLAVE: imaginación, primeros principios, teorías científicas, hipolépsis, Aristóteles.

### *Aristotle Imagines Being. Dialectics and Phantasia in the Origin of Knowledge*

ABSTRACT: This paper seeks to explore the cognitive performance of imagination [*φαντασία*] in building the starting point of scientific explanations. I wish to indicate how *φαντασία* plays a role in the construction of meaningful wholes which allow the emergence of conceptual horizons for scientific theories. With this in mind, I turn first to the traditional doctrine of the knowledge of principles in *Posterior Analytics* II, 19. Secondly, I will discuss *De Anima* 402b16-403a2, a text which I believe sheds light on this issue. In conclusion, I point out some overlaps between the role of imagination in understanding theoretical principles and the role it plays in shaping the ultimate goal of human life.

KEY WORDS: imagination, first principles, scientific theories, hipolépsis, Aristotle.

#### 1. EL PUNTO DE PARTIDA EN SEGUNDOS ANALÍTICOS II, 19

Son múltiples las aporías que se presentan en la doctrina aristotélica respecto del conocimiento de los principios. Las explicaciones de Aristóteles sobre cómo aparece el conocimiento de lo necesario a partir de la percepción, resultan fascinantes, aunque también frustrantes en ocasiones. ¿Cómo se construye el edificio de la ciencia? De acuerdo con la doctrina expuesta a lo largo de los *Segundos Analíticos*, el método fundamental de la ciencia es la demostración, que avanza desde premisas que son verdaderas, primeras, inmediatas, mejor conocidas, y anteriores hacia conclusiones<sup>1</sup> que hacen inteligibles las causas de la naturaleza.

---

\* Este artículo es producto del proyecto de investigación «Raíces greco-latinas de la filosofía contemporánea» (Universidad de La Sabana), actualmente en ejecución.

Según toda la doctrina de *Segundos Analíticos*, el conocimiento científico se mueve en el ámbito de los universales y supone la capacidad de explicar demostrativamente los hechos<sup>2</sup>. Resulta cuando menos inquietante que el conocimiento de los principios de los que pende toda la explicación, y que han de ser necesarios y universales, partan de la percepción, que se ocupa de lo particular y contingente.

Ahora bien, no todo conocimiento es demostrativo: la demostración parte de primeros principios que son, ellos mismos, indemostrables<sup>3</sup>. Si para Aristóteles, los principios de las ciencias no se pueden conocer por demostración, entonces, ¿está todo el edificio de la ciencia construido sobre lo que de alguna manera es incognoscible? La primera línea de los *Segundos Analíticos* afirma sin ambages: «Toda enseñanza y todo aprendizaje racional parten de un conocimiento previo [ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως]»<sup>4</sup>. ¿De dónde surge y cómo es ese conocimiento previo? Aristóteles rechaza que tal conocimiento sea innato, y postula más bien una cierta capacidad natural para discriminarlos [δύναμιν σύμφυτον κριτικήν]<sup>5</sup>. Pretende con ello apartarse de dos posibles peligros: un innatismo de corte platónico o un escepticismo respecto de los principios que lleve a afirmar una circularidad total del conocimiento.

En el último capítulo de los *Segundos Analíticos* (II, 19) se describe el proceso mediante el cual, a partir de la percepción, pasando por la memoria y la experiencia, se llega a la captación de esos primeros principios<sup>6</sup>.

Afirma Aristóteles:

Sobre los principios [περὶ δὲ τῶν ἀρχῶν], cómo llegan a sernos familiares [πῶς τε γίνονται γνώριμοι] y cuál es el estado que los conoce [τίς ἢ γνώριζουσα ἔξις], quedará claro después de examinar las dificultades preliminares<sup>7</sup>.

El texto sigue el esquema propuesto: 1) de 99b20 a b32 se establecen las dificultades; 2) de 99b32-100b5 se afronta la primera pregunta: cómo llegan a ser conocidos los principios; y 3) se concluye (100b5-17) respondiendo a la segunda cuestión, esto es, cuál es el estado o disposición [ἔξις] en la que nos encontramos cuando los conocemos.

La respuesta de Aristóteles se puede resumir, en un sentido amplio, de la siguiente manera: los principios (el punto de partida) se conocen por inducción [ἐπαγωγή] y el estado o disposición [ἔξις] que los conoce es el νοῦς. Las discusiones sobre el pasaje son innumerables y han oscilado tradicionalmente entre adscribir a Aristóteles una postura de corte racionalista o un empirismo radical. De acuerdo con la versión racionalista, la inducción es una actividad demasiado débil para adscribirle la responsabilidad de la captación de los primeros principios. Por ello, la inducción es necesaria pero no suficiente para alcanzar la comprensión de esos primeros principios y haría falta la

<sup>1</sup> Cf. *APo.* 71b20-23.

<sup>2</sup> Para una buena exposición de las bases del razonamiento científico en la demostración, además de los comentarios clásicos, cf. McKirahan R., *Principles and Proofs, Aristotle's Theory of Demonstrative Science*. Princeton University Press, Princeton, 1992.

<sup>3</sup> Cf. *APo.* 71b28; 99b 20-23. Cf. también 72b5-15 donde se rechaza la posibilidad de un progreso al infinito en la demostración.

<sup>4</sup> *APo.* 71a1-2.

<sup>5</sup> *APo.* 99b35.

<sup>6</sup> Recientemente se ha editado un número especial de *Apeiron* en el que se recoge parte de la discusión más reciente sobre la interpretación de este capítulo. Cf. Leshner, J.H. (ed.) *From Inquiry to Demonstrative Knowledge: New Essays on Aristotle's Posterior Analytics*, Academic Printing and Publishing, Kelowna, 2010.

<sup>7</sup> *APo.* 99b17-19. Las traducciones del griego son mías.

conurrencia de la actividad del νοῦς en su captación. La postura radicalmente empirista<sup>8</sup> consiste en afirmar que la inducción es suficiente para llegar a los primeros principios y que el νοῦς es más bien el estado final, el resultado de la inducción, pero no participa activamente en ella<sup>9</sup>.

Ese conocimiento previo es descrito por Aristóteles como una cierta capacidad [τινα δύναμιν] que no es tan exacta como los estados posteriores de conocimiento, pero que tiene ya un papel discriminativo. En este punto el Estagirita se refiere a la capacidad discriminativa innata de los animales, a la que llama percepción [δύναμιν σύμφυτον κριτικὴν, ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν]<sup>10</sup>.

En la explicación del proceso, Aristóteles establece una secuencia de estados del alma previos al conocimiento de los principios. Dice el texto:

De la percepción surge la memoria, como decimos, y de la memoria, cuando ocurre frecuentemente en conexión con lo mismo, surge la experiencia, pues muchas memorias forman una sola experiencia. Y de la experiencia, o del universal como un todo que ha llegado a reposar en el alma [ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ] —el uno junto a muchos, lo que sea que es uno respecto de todas esas cosas—, surge un principio de la técnica o la ciencia. De la técnica si trata de lo que llega a ser, o de la ciencia si trata de lo que es<sup>11</sup>.

El texto establece la percepción, la memoria y la experiencia como estados previos a la captación del principio de la ciencia o de la técnica. Ahora bien, entre la memoria y la comprensión de los principios, el texto parece sugerir un estado intermedio: la captación del universal entero [παντὸς καθόλου] que reposa en el alma.

La cuestión exegética del pasaje depende de cómo se traduzca la conjunción ἢ. Caben tres posibilidades: hacer una lectura disyuntiva (los principios de la ciencia vienen de la experiencia o de un universal en el alma); b) explicativa: los principios provienen de la experiencia, esto es, del universal en el alma; o bien c) progresiva: provienen de la experiencia, o mejor, del universal en el alma. La primera opción contradiría el proceder aristotélico de buscar explicaciones omnicomprendivas de los fenómenos, y dejaría sin explicar realmente el proceso. La segunda posibilidad es la comúnmente adoptada por los comentaristas<sup>12</sup>. Ahora bien, dicha interpretación encuentra la dificultad de que, según Aristóteles, la experiencia se mantiene en el nivel de los particulares. Si bien toma algunos caracteres de universalidad, no es ella universal<sup>13</sup>. Queda entonces la posibilidad de ver la captación de ese universal entero o total como un estado intermedio entre la experiencia y el conocimiento científico.

Este «todo universal» es caracterizado como «el uno junto a muchos, lo que sea que es uno en todas esas cosas»<sup>14</sup>. Aristóteles parece estar refiriéndose a cierto tipo de

<sup>8</sup> Cf. en especial Barnes, J., *Aristotle: Posterior Analytics*, Clarendon Press, Oxford, 1993 (2. ed.).

<sup>9</sup> BRONSTEIN, D. ha sostenido que el objetivo del capítulo no es preguntarse por el proceso por el que conocemos los principios, sino cuál es el origen (el estado anterior) a nuestro conocimiento de ellos. Considero que ambas preguntas están conectadas, y si bien la respuesta de Aristóteles puede apuntar más al objetivo que le propone Bronstein, sin embargo hay también indicaciones en el texto de lo primero. Cf. BRONSTEIN, D., «The Origin and Aim of Posterior Analytics II.19,» *Phronesis* 57, 2012, pp. 29-62.

<sup>10</sup> *APo.* 99b30-5.

<sup>11</sup> *APo.* 100a3-9. Una explicación similar se encuentra en el primer libro de la *Metafísica* (980a21-981a12).

<sup>12</sup> Cf. entre otros ROSS y BARNES.

<sup>13</sup> Cf. *Met.* 981a5-7.

<sup>14</sup> *APo.* 100a7-8.

unidad aún difusa. Una especie de universal preliminar, aún confuso y vago<sup>15</sup>, que queda establecido como el punto de partida del conocimiento científico o técnico<sup>16</sup>. Más adelante el mismo texto se referirá a ese primer universal como una unidad indiferenciada [ἀδιαφόρων]<sup>17</sup>, del que procedería ya un universal sin partes [ἀμερῆ]. Ese primer universal, indiferenciado, es visto como un todo y es el punto de partida de la investigación. Si bien la explicación aristotélica en este pasaje sobre cómo se forman estos universales es esquemática y está mediada por la figura de los soldados en retirada en la batalla, queda claro que la unificación es progresiva y que se avanza de universal en universal. En resumidas cuentas, el texto de *Segundos Analíticos* II, 19 no da el salto de la experiencia (entendida como experiencia del particular) a los principios sin más. Es posible reconocer en el texto un paso intermedio. Al principio del capítulo, Aristóteles se pregunta cómo llegan los principios a resultar reconocibles, a hacerse familiares [γνώριμοι] para nosotros<sup>18</sup>. Se trata de un proceso de paulatina familiarización y reconocimiento del todo que llamamos universal y que sirve como punto de partida en la investigación. Ahora bien, el universal así construido es un universal provisional, una condición necesaria para emprender la argumentación científica. Estaríamos pues, ante el punto de partida de la investigación.

Esta comprensión del punto de partida de la investigación científica resulta acorde con el planteamiento de *Tópicos*, que suele en ocasiones verse en contraposición con el de *Segundos Analíticos*, y que da origen a una lógica de la incertidumbre y de la probabilidad cualitativa más que de la verificación empírica. Según Aristóteles, la dialéctica es el ejercicio mental (previo a toda ciencia) que permite conocer los principios. Los argumentos dialécticos son el método usual de sus trabajos más filosóficos y su uso más alto es el que permite acceder a los principios, esto es, hacer filosofía. El Estagirita no tiene dificultades en reconocer que cada ciencia está ciega respecto de sus principios: desde la estructura interna a cada disciplina no se puede acceder a sus principios. Para ello, es necesario discurrir en torno a ellos, a través, a partir de, cosas plausibles. Y esto es lo propio de la dialéctica: ella abre los caminos a todos los métodos<sup>19</sup>. Si la filosofía versa principalmente sobre los principios, ella es metódicamente, dialéctica<sup>20</sup>. Como mostré, a mi juicio concluyentemente, Owen, los φαινόμενα que dan origen a la ciencia incluyen tanto la colección de datos o hechos [ιστορία<sup>21</sup>], como las opiniones [ἔνδοξα]<sup>22</sup>.

Ahora bien, en el uso que Aristóteles hace de los φαινόμενα al inicio de toda investigación, estos dos sentidos no están desligados, sino que se exigen mutuamente. Suele pensarse que el punto de partida depende del tipo de investigación del que se trate<sup>23</sup>:

<sup>15</sup> En *Phys.* I, 1, 184a24 y ss. Aristóteles afirma que el todo es más conocido a la percepción y que el universal es un tipo de todo. Cf. BRONSTEIN, D., «Comments on Gregory Salmieri, Aisthêsis, Empeiria, and the Advent of Universals in Posterior Analytics II 19», p. 191 y BOLTON, R. 'Aristotle's Method in Natural Science: Physics I' in L. Judson, ed., *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Clarendon Press, Oxford, 1991.

<sup>16</sup> En otro lugar afirma Aristóteles, que el aprendizaje consiste en ir de esos universales confusos a los particulares (*Phys.* 184a23-24)

<sup>17</sup> Cf. *APo.* 100a16. La traducción de τὰ ἀδιαφόρα como *infimae species* resulta, cuanto menos, confuso. Tampoco creo que pueda traducirse sin más como individuo. En cualquier de estos casos, supone ya una interpretación que el pasaje no está dando.

<sup>18</sup> Cf. *APo.* 99b18.

<sup>19</sup> *Top.* 101b3-4.

<sup>20</sup> Cf. OWEN, G.E.L. «Dialectic and Eristic in the Forms», p. 105; MOREAU, J., «Aristote et la dialectique platonicienne» en OWEN, G.E.L., *Aristotle on Dialectics*, Oxford, Clarendon Press, 1968. p. 88-89.

<sup>21</sup> Cf. *APr.* 46a20-21)

<sup>22</sup> Cf. OWEN, G.E.L. «Logic and metaphysics in some early works of Aristotle» en OWEN, G.E.L., *Logic, Science and Dialectic*, London, 1986.

<sup>23</sup> Irwin defiende que la dialéctica y el método empírico son dos métodos distintos, contra la opinión de Owen. Cf. IRWIN, T., *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 29 y ss.

la acumulación [ιστορία] de datos sería adecuada para las llamadas ciencias empíricas, mientras que las opiniones de los expertos, así como las que transmite el lenguaje ordinario [ἔνδοξα] serviría de punto inicial de las investigaciones éticas o políticas. Esta distinción resulta artificial en Aristóteles, donde hay un continuo ir y venir, tanto en sede de lo que nosotros llamamos ciencia empírica como en los saberes sociales o prácticos, entre las opiniones y los hechos observables. Para acumular observación hace ya falta algún tipo de unidad: una opinión, una ficción imaginativa, que permita observar adecuadamente los fenómenos. La percepción ciega de datos no es discriminativa, sino que exige una cierta configuración previa, una cierta unidad provisional en la que las observaciones particulares encuentren sentido.

Aquello que es «más conocido para nosotros» y que está en el origen de toda investigación, ha de ser elaborado como un todo significativo. A esto se refiere Aristóteles en los *Primeros Analíticos* con el término ὑπόληψις παράδοξος<sup>24</sup> (su definición de tesis o problema científico): una conjetura paradójica. Tal conjetura se constituye como una colección de fenómenos, vistos bajo cierta unidad, que sirve de preludeo para elaborar una teoría. Puede hablarse entonces, de un conocimiento previo al discurrir científico que no va de hechos a causas, sino de hechos a configuraciones más universales de esos hechos, a conjeturas paradójicas. Se trata de la pre-historia de toda ciencia, que tiene formalmente como método a la dialéctica. Como punto de partida de toda investigación, es preciso hacer explícito el todo del fenómeno como preparación para las demostraciones consiguientes. Pero esto no consiste principalmente en describir los hechos brutos, sino que exige intrínsecamente una cierta totalidad de significación, en la que esos datos tengan sentido, incluso para determinar qué datos pueden entrar dentro de la observación. Llegar a conocer los principios científicos tiene dos partes: adquirir los conceptos universales y organizarlos en un sistema deductivo. Ahora bien, el ejercicio de la investigación no es lineal, ni esos dos estadios son consecutivos. Puede hablarse de una cierta circularidad en la investigación científica, que va de lo universal indeterminado a la observación de lo particular y, de allí, a la configuración cada vez más clara del objeto mismo de la ciencia. Para Aristoteles, una teoría es preferible a otra si da cuenta mejor de los hechos observables<sup>25</sup>: no sólo no debe contradecir las apariencias, sino explicarlas del mejor modo posible y permitir que encajen nuevos hechos observables.

El texto de *Segundos Analíticos* II, 19 describe una función activa en la construcción de ese universal preliminar o de esa totalidad de significación que da origen a la ciencia y a la técnica. Puede hablarse, por tanto, de una función constructiva de la dialéctica<sup>26</sup>.

En un texto del inicio de la *Metafísica*, que suele considerarse en cierta medida paralelo al que se está atendiendo, también se hace referencia al surgimiento del arte y de la ciencia a partir de la percepción y la experiencia. Allí se lee: «el arte llega a ser cuando, de un juego de nociones relativas a una experiencia [ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐνοημάτων], surge una conjetura [ὑπόληψις] universal sobre aquello mismo»<sup>27</sup>. La experiencia da origen a una generalización o universalización primitiva, anterior a la universalidad estricta del νοῦς, que se llama aquí conjetura. El término ὑπόληψις si bien puede traducirse por aprehensión, conlleva de ordinario el significado de asumir, suponer, conjeturar. Como

<sup>24</sup> Cf. *A.Pr.* An 46a17-22.

<sup>25</sup> Cf. *De Coel.* 306a7-17.

<sup>26</sup> Junto a la *pars destruens*, había una *pars construens* en dicho método. Cf. a este respecto WIELAND, W., «Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik», *Kant-Studien*, 52, 1960-61, pp. 206-219; AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.

<sup>27</sup> *Metaph.* I, 1, 981a5-7.

tal, puede ser verdadera o falsa<sup>28</sup>. Esta aprehensión del universal es caracterizada como ὑπόληψις también en el *De Anima*<sup>29</sup>, y es distinta del νοῦς<sup>30</sup>.

Cabe preguntarse qué capacidad, facultad o estado se corresponde con ese paso intermedio entre la experiencia y el νοῦς. Si bien es cierto que el término φαντασία no aparece en el texto de *Segundos Analíticos*, sin embargo sí hay reminiscencias en el vocabulario del tratamiento de la imaginación en otros lugares<sup>31</sup>. Por lo demás, tal interpretación hace en cierta medida comprensible la afirmación de 100a16-17: «mientras se percibe el particular, sin embargo, la percepción es del universal» [καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἢ δ' αἰσθησις τοῦ καθόλου]. Esta percepción no puede ser la percepción propia de la sensibilidad, compartida con otros animales, puesto que se habla ya de una percepción del universal y la percepción en sentido estricto es sólo del singular<sup>32</sup>.

Si bien la captación de dicho universal corresponde a las facultades inferiores al entendimiento y proviene de la percepción sensorial, no se identifica con ella. Aristóteles añade, además, que este proceso se corresponde con el modo de ser del alma humana<sup>33</sup>. La estructura somática humana no comparece desligada en ningún caso de la racionalidad. Esto es, en el caso del hombre sus facultades inferiores ya son de alguna manera racionales, no en el sentido restringido de que obedezcan absolutamente a las leyes lógicas, sino en el sentido más amplio de estar todas ellas atravesada por la racionalidad.

Son dos los motivos que me llevan a interpretar esa actividad en términos de imaginación<sup>34</sup>. Uno, es el ya mencionado de la necesidad de caracterizar ese estado intermedio entre experiencia y νοῦς como un estado activo, constructivo, podríamos decir. El segundo es que, si se quiere evitar un círculo vicioso en la investigación (que Aristóteles mismo rechaza<sup>35</sup>), la actividad que construye ese primer universal debe guardar alguna relación con la verdad y la falsedad.

En este contexto, sugiero interpretar una indicación sobre el método dialéctico que se encuentra en *De Anima* y que, a mi juicio, arroja luz sobre esta cuestión.

## 2. ΦΑΝΤΑΣΙΑ EN *DE ANIMA* 402b16-403a2

En el inicio del tratado *De Anima*, Aristóteles, siguiendo su método habitual, considera en un contexto dialéctico las dificultades para fijar el objeto de estudio. En este caso, la definición del alma. El texto en cuestión (402b16-403a2) hace unas precisiones que son válidas como reflexión sobre el punto inicial de toda investigación. Estamos ante

<sup>28</sup> Cf. *De An.* 428b2-3.

<sup>29</sup> Cf. *De An.* 434a17.

<sup>30</sup> Cf. *De An.* 427b16-17.

<sup>31</sup> SALMIERI, G. ha propuesto conectar la discusión de este texto con *De Anima* III, para mostrar cómo Aristóteles utiliza αἰσθησις en un sentido amplio que refiere al contenido imaginativo o a la imaginación misma. SALMIERI, G. «Αἰσθησις, Ἐμπειρία, and the Advent of Universals in *Posterior Analytics* II 19» en Leshner, J. H. (ed.) *From Inquiry to Demonstrative Knowledge: New Essays on Aristotle's Posterior Analytics*. Special issue of *Apeiron*, Academic Printing and Publishing, Kelowna, 2010, pp. 155-185.

<sup>32</sup> *Et. Nic.* 1142a26-29 introduce también dos modos de entender la percepción.

<sup>33</sup> Cf. *APo.* 100a 13-14.

<sup>34</sup> WEDIN, M. W. ha argumentado, en continuidad con la interpretación canónica, que la imaginación no puede considerarse una facultad en sentido completo, sino que tiene un rol representacionista que sirve a las facultades en sentido estricto. WEDIN, M. V. *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven: Yale University Press, 1988.

<sup>35</sup> *APo.* 72b26-73a20.

un objeto típico del conocimiento científico: se refiere a un principio (el del animal)<sup>36</sup>, que, como todo principio, no puede ser demostrado, a lo que se le añade la dificultad de que se trata de un tema sobre el que es difícil tener una creencia previa<sup>37</sup>. Si en toda investigación hay que hacer explícito el todo del fenómeno como preparación, para poder determinar a partir de allí cuáles de esas afirmaciones son principios, en este caso particular no vale tomar una creencia o convicción previa cualquiera como punto de partida, porque sobre ella no hay acuerdo.

En este contexto, Aristóteles da indicaciones sobre cómo debe construirse una explicación, al menos inicialmente, que dé cuenta adecuadamente del fenómeno. El texto hace explícita la preocupación aristotélica de que la ciencia debe partir de una descripción correcta y metódica de ese saber previo. Y, lo que a mí parecer resulta máximamente interesante, que esa descripción ocurre según la imaginación.

Veamos el texto:

Parece, sin embargo, que tener un conocimiento de lo que algo es [τὸ τί ἐστὶ] es útil para conocer las causas de los accidentes de la sustancia (así como en las matemáticas saber lo que es la recta, la curva, la línea, la superficie es útil para reconocer a cuántos ángulos rectos equivalen los ángulos de un triángulo), también, a la inversa, los accidentes contribuyen de manera notable a nuestro conocimiento de lo que algo es [τὰ συμβεβηκότα συμβάλλεται μέγα μέρος πρὸς τὸ εἰδέναι τὸ τί ἐστὶν]. Pues cuando somos capaces de dar cuenta, a través de la imaginación, de dichos accidentes (de todos o de la mayoría) entonces podemos dar cuenta mejor, aquí y ahora, de la sustancia [ἐπειδὴν γὰρ ἔχωμεν ἀποδοῖναι κατὰ τὴν φαντασίαν περὶ τῶν συμβεβηκότων, ἢ πάντων ἢ τῶν πλείστων, τότε καὶ περὶ τῆς οὐσίας ἔξομεν λέγειν κάλλιστα]. Porque el punto de partida de toda demostración es lo que algo es. Y toda definición a través de la cual no conocemos los accidentes, o no los representemos fácilmente [εἰκόσαι περὶ αὐτῶν εὐμαρές], claramente ha sido planteada dialécticamente y es vacía»<sup>38</sup>.

De acuerdo con lo que afirma este pasaje, la explicación de la sustancia y de los accidentes se asisten mutuamente<sup>39</sup>. Es preciso conocer lo que la sustancia es para conocer adecuadamente los accidentes y, en sentido contrario, el conocimiento de los accidentes concurre en nuestro conocimiento de lo que la cosa es. Si una definición no permitiera conocer adecuadamente las propiedades de la sustancia, entonces no sería una buena definición. Según Tomás de Aquino, esta circularidad en el conocimiento de la sustancia y sus propiedades se debe a que los principios esenciales de las cosas son desconocidos para nosotros [*principia essentialia rerum sunt nobis ignota*]<sup>40</sup>.

Cuando todos o casi todos los accidentes pueden ser explicados, entonces hemos definido bien. Cuando, en cambio, las definiciones de un tema no iluminan sus accidentes ni facilitan conjeturas o representaciones adecuadas [εἰκόσαι] sobre ellos, la explicación es superflua y vacía, y no tiene valor científico. Estas afirmaciones servirán más adelante como criterio para desechar algunas definiciones de alma, porque no contribuyen al conocimiento de sus actividades y pasiones<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> De Anima, 402a6-7.

<sup>37</sup> 402a10-11.

<sup>38</sup> De Anima I, 1 402b16-403a2.

<sup>39</sup> Cf. POLANSKY, R., *Aristotle's De Anima*, Cambridge University Press, New York, 2007, pp 48-49.

<sup>40</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sentencia De Anima I*, 1, n. 15.

<sup>41</sup> En un pasaje posterior, 409b14-18, Aristóteles utiliza como prueba de que la definición de la esencia del alma como número y movimiento no resulta adecuada el hecho de que no contribuya a explicar las afecciones y funciones, percepciones, placeres, etc. del alma. Se trata de una definición vacía y dialéctica.

Se trata de un texto que versa sobre la lógica de la ciencia como instrumento de descubrimiento, no como ciencia demostrativa. Según Hicks, Aristóteles estaría introduciendo aquí un nuevo método<sup>42</sup>. Si bien es verdad que conocemos los accidentes antes de la definición de la esencia, no los reconocemos como tal hasta que no se ha definido la esencia. Aristóteles señala la posibilidad de que tengamos que proceder indirectamente *a posteriore*, razonando del efecto a la causa, para luego razonar de la causa al efecto. Lo que el texto nos enseña fundamentalmente sobre el método de la ciencia es que éste no es lineal<sup>43</sup>. Ahora bien, el problema que está considerando aquí Aristóteles es el de la posible circularidad de toda investigación, en consonancia con lo que ya aparecería en los pasajes considerados de los *Segundos Analíticos*, por lo que no se trataría propiamente de una nueva propuesta metódica. En toda ciencia los principios deben ayudar a entender lo que se sigue de él, y a la vez, lo que se sigue de ello ha de confirmar los principios. El razonamiento científico es, en esa medida, circular. Por una parte, porque se confirma la capacidad exploratoria de los principios, pero también porque el mismo método confirma el carácter, adecuado o no, de los principios como principios.

Ahora bien, quiero dirigir la atención al papel que Aristóteles atribuye en este texto a la imaginación en la preparación del objeto de estudio, del objeto de la ciencia. Se trata de la primera aparición del término *φαντασία* en el *De Anima*. De acuerdo con Bonitz, el verbo en voz media *φαίνεσθαι* da origen a un doble significado: puede referirse a aquello mismo que se aparece, en cuanto es percibido, o a la acción que da origen a dicha percepción. En el primer caso estaríamos hablando simplemente de una apariencia, una simple presentación a la mente, esto es, un sentido pasivo de apariencias, no ante un sentido técnico del término *φαντασία*<sup>44</sup>. Si bien el texto mismo no favorece una lectura sobre otra, considero, contra esa interpretación que es la más extendida, que el contexto del pasaje no justificaría la inclusión del término *φαντασία* si éste no añadiera algo a lo obvio de los accidentes, que es que son apariencias. Por lo demás, el verbo que rige la oración sugiere un acto cognitivo, racional, de dar cuenta de algo de una determinada manera, esto es, de dar cuenta de los accidentes según una actividad determinada, imaginativa, en este caso.

En cualquier caso, el empleo en este contexto del término *φαντασία* sugiere un amplio espectro para esta noción. Es posible, sin apartarse aún del primer sentido señalado por Bonitz, entender aquí las apariencias [*φαντασία*] como *ἔνδοξα*<sup>45</sup>. Ahora bien, a mi juicio, una interpretación del pasaje en términos de *φαντασία* en sentido activo y no sólo en cuanto *ἔνδοξα*, permite captar mejor el objetivo general del texto, que describe el papel creativo del sujeto que investiga y que ha de dar cuenta de la sustancia y de sus propiedades.

Esa capacidad activa de la imaginación añade el carácter constructivo a la circularidad señalada. Para poder avanzar, hay que ir construyendo (imaginativamente) una cierta ficción de lo real como totalidad. Esto es, sólo con esas totalidades necesarias, aunque provisionales, puede entonces darse la comprensión de sentido, que las palabras

<sup>42</sup> HICKS R.D., *Aristotle's De Anima*, Cambridge University Press, Cambridge, 1907, pp. 190-192.

<sup>43</sup> Aunque la ciencia sea conocimiento de causas (*Apo.* I, 2, 71b9-16), ello no implica la linealidad, como muestra este texto mismo.

<sup>44</sup> Hicks sigue también esa lectura e insta a no confundirlo con el sentido técnico. Siguiendo esta línea, Tomás Calvo traduce: «si somos capaces de dar razón acerca de las propiedades —ya acerca de todas ya acerca de la mayoría— tal como aparecen, seremos capaces también en tal caso de pronunciarlos con notable exactitud acerca de la entidad» (Aristóteles, *Acerca del Alma*, trad. de Tomás Calvo, Gredos, 1994, 402b21-23).

<sup>45</sup> Cf. POLANSKY, op. cit., p. 49.



y las cosas —los accidentes a los que se refiere el texto— se entiendan «en el sentido de», esto es, resulten comprensibles. Hasta que los accidentes no se deduzcan de la definición, no se conozcan como propiedades necesarias de la sustancia —esto es, no se conozcan estrictamente como accidentes pertenecientes a la sustancia— son sólo hechos brutos e incomprensibles.

El papel constructor de «totalidad» únicamente puede jugarlo algo unitario: la imagen generalizada que puede proveer la imaginación, y que podemos llamar una suerte de conjetura o ὑπόληψις, ficticia pero autorizada —esto es, reconocida como tal—.

En líneas generales, mi interpretación está en consonancia general con la tesis avanzada por Trendelenburg<sup>46</sup> sobre la imaginación como un movimiento constructivo, que sirve de condición de posibilidad para la percepción. Comparto su distinción entre dos tipos de fantasía: uno correspondiente a un movimiento reproductivo o figurativo (*abbildende Bewegung*), y otro de orden prefigurativo (*vorbildende Bewegung*). En Aristóteles hay trazos de ese segundo uso activo, creativo, proyectivo de la imaginación, donde ésta anticipa las operaciones cognitivas del intelecto, como son los textos que estoy comentando. En el texto comentado del *De Anima*, los datos sensoriales —las propiedades o accidentes— se proyectan de acuerdo a una forma, esto es, a la sustancia.

Ahora bien, ha de tratarse de un sentido de imaginación en conexión con la racionalidad. En otras ocasiones en las que Aristóteles tiene que dar cuenta de un componente más fuerte de racionalidad, con capacidad de unificar percepciones, acude también a la idea de imaginación. En sede práctica, para dar cuenta de este componente más fuerte de racionalidad, aparece un elemento, que suele pasar inadvertido en la literatura y en general en la teoría aristotélica, y es la referencia a la imaginación racional [φαντασία λογιστική]. Las razones de esta poca atención tienen que ver, fundamentalmente, con la escasa base textual, que se limita a tres pasajes<sup>47</sup>.

Si bien este término aparece sólo en discusiones de filosofía práctica, sin embargo, puede resultar iluminador para el pasaje del *De Anima*. Se trata de una modalidad peculiar de la φαντασία que se da exclusivamente en los seres racionales, y que permite hablar de un sentido de imaginación que remite a su carácter constructivo e interpretativo, no sólo representativo, y nos sitúa también en el espacio de la verdad y la falsedad.

En el lugar clásico del *Corpus* en el que Aristóteles afronta sistemáticamente la cuestión de la imaginación (*De Anima* III, 3) se la describe como un cierto tipo de movimiento [κίνησις τις] que a) resulta de la percepción y no se puede dar sin ella; b) ocurre sólo en seres que perciben, c) se da en relación con aquello de lo que hay percepción; d) es responsable, en los seres que la poseen, de muchas de sus acciones y pasiones; e) debe poder explicar las apariencias<sup>48</sup> y f) *puede* ser verdadero o falso [ἡ κίνησις [...] ἐνδεχομένη [...] εἶναι καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ]<sup>49</sup>.

Dicha imaginación incluye dentro de sus características el que puede ser verdadera o falsa. En sintonía con esto, se dice en otro lugar que la φαντασία es «una de aquellas

<sup>46</sup> Cf. TRENDELENBURG, F., *Logische Untersuchungen*, Olms, Hildesheim 1964 y *Aristotelis De Anima Libri Tres*, 1877.

<sup>47</sup> Cf. *De An.* 433b29-30; 434a7 y *De Motu* 702a19. Para ampliar esta noción, cf. mi texto «Phantasia logistikē en la configuración del deseo en Aristóteles» en *Ideas y Valores*, LXII/152, 2013, pp. 133-158.

<sup>48</sup> Sobre la capacidad de la *phantasia* de dar cuenta de las apariencias, cf. NUSSBAUM, M., *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton, 1978, essay 5.

<sup>49</sup> Cf. *De An.* 428b11-17. Si bien no comparto la interpretación funcionalista de Wedin, considero que su lectura del texto es esclarecedora. Cf. WEDIN, M. *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven: Yale University Press, 1988, pp. 23-63.

potencias o hábitos, por medio de los cuales discernimos y hacemos (nos situamos ante la) verdad o falsedad»<sup>50</sup>, esto es, «puede acertar o no acertar»<sup>51</sup>.

Aristóteles defiende la conexión con la verdad y la falsedad sobre la base de que la imaginación puede dar origen al error. Según el *De Anima*<sup>52</sup>, la posibilidad de error que introduce la imaginación se explica por tres motivos: si bien el alma no se equivoca de ordinario respecto de la percepción de las propiedades sensibles, sí puede equivocarse en la percepción de que tales cualidades son accidentales, esto es, puede equivocarse en la afirmación que hace el juicio de que algo es tal cosa o tal otra. Según el ejemplo de Aristóteles, no nos equivocaremos respecto de si algo es blanco, pero si es posible equivocarse sobre si lo blanco es tal cosa o tal otra. En segundo lugar, puede darse equivocación también en la percepción de los sensibles comunes, que acompañan *per accidens* a la misma percepción. Por último, la equivocación puede surgir porque el objeto imaginado esté ausente, y de manera especial, si está lejos. En los primeros dos casos, aparece claramente la equivocación ligada a la capacidad de unir y separar que tiene el *lóγος*, es decir, a la función judicativa o predicativa de la razón. En el último, la posibilidad de error remite al carácter indeterminado de lo ausente, que es el objeto propio de la imaginación. En todos los casos, la imaginación y su situarse ante la verdad y la falsedad, su posibilidad de acertar y de errar, está indefectiblemente unida tanto a la capacidad racional en cuanto que ella es la responsable de enlazar los accidentes o propiedades con la sustancia, esto es, de hacer juicios. La imaginación puede equivocarse porque, al construir esas totalidades de significación de las que se hablaba antes, tiene ya una cierta función judicativa. De acuerdo con Aristóteles, no es posible equivocarse respecto de la percepción, sino sólo respecto de aquello en lo que hay *lóγος*<sup>53</sup>. La posibilidad de acertar y de errar está indefectiblemente unida a la capacidad racional.

Para referirse a aquello respecto de lo cual hay *lóγος* (que son ciencia, opinión, prudencia y sus contrarios), Aristóteles dice que son formas de *ὑπόληψις*<sup>54</sup>, esto es, de suposición o conjetura. Por tanto, el término *ὑπόληψις* resulta sumamente adecuado para referirse genéricamente a aquellos hábitos y acciones que ponen al hombre en relación con la verdad y con la falsedad. El conocimiento —teórico y práctico, puesto que las especies atañen igualmente a ambos ámbitos— tiene en su inicio mucho de conjetura: lo que se presenta a consideración aún no es claro al entendimiento. Se trata de ese estadio previo, de ese primer universal confuso y abigarrado que está en el origen de toda ciencia al que se hacía referencia en el primer epígrafe.

Ahora, respecto de la relación entre imaginación y suposición, dice Aristóteles que «la imaginación es distinta de la sensación y del razonamiento; no se da sin percepción, y sin imaginación no hay suposición»<sup>55</sup>. Y en otro lugar añade: sin imaginación no hay opinión<sup>56</sup> (una de las formas de suposición). Pareciera con ello que la imaginación es en parte responsable de la opinión universal que constituye el inicio del razonamiento teórico. No puede identificarse sin más con la opinión, pero no hay opinión sin ella: la imaginación juega un papel de interfase o nexo entre la dialéctica y el razonamiento científico propiamente dicho. Para que pueda comenzar el razonamiento deductivo, hace falta la configuración de una imagen en cierta medida unitaria del principio —sus-

<sup>50</sup> *De An.* 428a3-4.

<sup>51</sup> *De An.* 433a27.

<sup>52</sup> Cf. *De An.* 428b17-30.

<sup>53</sup> Cf. *De An.* 427b12-13.

<sup>54</sup> Cf. *De An.* 427b24-25.

<sup>55</sup> *De An.* 427b14-16.

<sup>56</sup> *De An.* 434a10-12.

tancia y accidentes, aquello que es y sus propiedades—, esto es, una cierta representación global o totalidad significativa del objeto de la ciencia.

La imaginación es la facultad que puede construir esa imagen unitaria, porque en virtud de ella es posible forjar una imagen particular a partir de datos múltiples [ἐν ἐκ πλείονων φαντασμάτων ποιεῖν]<sup>57</sup>. Dicha imaginación no sólo presenta, sino que construye o forja (no hay que olvidar que el verbo utilizado es ποιεῖν) esa imagen. Esa articulación unitaria es necesaria para poder describir adecuadamente los accidentes de la sustancia y para poder conocerla como tal. Esto es, para que los accidentes, las particularidades del aquí y del ahora de la sustancia, encuentren sentido en un cierto orden representativo. El alma, de acuerdo con su misma esencia como dice el Estagirita, «conjetura» sobre esa totalidad.

Según Aristóteles la imaginación es aquella facultad que trae al presente lo ausente. El objeto de la ciencia —los principios como punto de partida— pertenece a esas realidades ausentes. En este caso, una perfecta explicación y descripción del objeto de una ciencia determinada sería más bien la conclusión, el fin deseado de la averiguación científica. Sin embargo, es preciso una configuración inicial, una tesis o conjetura, que permita disparar la investigación y avanzar en ella. En este caso, tal tesis o conjetura inicial funciona como lo ausente: no comparece en el ejercicio de la ciencia de modo completo y concluyente, pero en cuanto totalidad significativa permite avanzar demostrativamente hacia el conocimiento. En el origen de la ciencia, está lo que no es claro y determinado<sup>58</sup>. La oscuridad del objeto del saber depende tanto de él mismo —en cuanto contingente y no plenamente determinado—, como del sujeto que conoce, que no acaba de configurar completamente su propio objeto. En la lapidaria formulación del Aquinate citada más arriba, los principios de las cosas nos son desconocidos.

Ahora bien, ese objeto que en las etapas iniciales del razonamiento científico aparece como complejo, contingente, indeterminado y oscuro, comparece también necesitado de unidad. La realidad que se propone como ὑπόληψις tiene mucho de ficción precisamente porque está inacabada, ausente de ella misma. Y por ello requiere el concurso de la imaginación, de la conjetura imaginativa, que permita esa ficción de totalidad necesaria a la misma ciencia. Toda ὑπόληψις es, en esa medida, una ficción dialéctica, que permite remontarse hacia los principios que posibilitan el mismo conocimiento. He hablado aquí de construir —creativamente— esa ὑπόληψις para avanzar hacia los principios. En el ámbito teórico o metafísico, estaría diciendo que el pensamiento también construye provisionalmente totalidades (en el caso aristotélico, la sustancia) para avanzar en la comprensión. Y que ese conocimiento inicial necesita del concurso de la imaginación.

### 3. A MODO DE CONCLUSIÓN

De acuerdo con el texto del *De Anima* al que me he estado refiriendo, el conocimiento de las propiedades accidentales, de las diversas modificaciones y apariciones de un fenómeno, favorece de manera eficaz a la comprensión unitaria de aquello que pretendemos conocer. Pero Aristóteles no dice sólo conocimiento, sino que habla de dar cuenta según la imaginación, es decir, de describir las modificaciones y las alteraciones

<sup>57</sup> *De. An.* 434a10.

<sup>58</sup> En ese sentido, más cercano al objeto de la acción, lo posible, y no lo necesario. Cf. *Et. Nic.* 1112b8-9.

por las que pasa la sustancia imaginativamente. Con ello, según Aristóteles, estaríamos dando cuenta con notable exactitud, en el aquí y el ahora, de la realidad en cuestión.

Si puede decirse, en relación con lo humano, que dar cuenta de los diversos motivos, circunstancias y deseos y de su articulación unitaria —aunque necesariamente temporal— permite de alguna manera también pronunciarse sobre aquello que cada hombre es, quizá pueda decirse también que dar cuenta de las circunstancias, historias, razones, etc. (es decir, accidentes) de la sustancia, es dar cuenta ya de la sustancia misma. Como ocurre en sede práctica, una dialéctica de los principios como ésta se regiría más por un *lógos* de la incertidumbre y de la probabilidad, de la apuesta, que de la verificación empírica o de la evidencia. ¿Poco aristotélico? No olvidemos que se trata del mismo filósofo que, en disputa con Empédocles, para quien todos los fenómenos son verdaderos [*παντα τα φαινόμενα είναι αληθή*], afirmaba que el hombre permanecía más tiempo en la mentira, en el error, que en la verdad<sup>59</sup>.

Es posible el error y el engaño no sólo respecto de las argumentaciones lógicas, sino respecto de la misma configuración del todo significativo, esto es, de la teoría o *ὑπόληψις*. Esta posibilidad de errar radicalmente se explica mejor desde la *φαντασία*, que se contraponen al intelecto y a la ciencia precisamente porque estos dos aciertan siempre, mientras que la imaginación admite la posibilidad de equivocarse.

Según Aristoteles, hay una disposición inicial requerida para hacer ciencia y tiene que ver con la inteligencia, aunque se desarrolla en el ejercicio intelectual. No dice Aristóteles por qué se da esto en unos y no en otros, sino que parece remitirse también a una cierta disposición del alma<sup>60</sup>. Esto recuerda lo que suele afirmar, también en sede práctica, de que no a todos se le aparece el bien de la misma manera, sino que la captación del fin de la vida humana depende de los distintos modos de ser, esto es, del carácter<sup>61</sup>. Esta virtud del carácter remite a la capacidad de juzgar de acuerdo a una sola medida (la imaginación racional o deliberativa en sede práctica), que permite comprender y estructurar los deseos y las acciones en referencia a un fin, que es anticipado como representación total de la propia vida y que comparece en toda acción humana.

Así como en sede práctica se necesita de un esquema más amplio para tomar decisiones concretas, es decir, la construcción de un todo significativo, así también en sede teórica se necesita de una *ὑπόληψις* unitaria para poder explicar lo que algo es en relación con los datos observables, con sus propiedades (y reconocer éstas adecuadamente articuladas en el todo significativo, esto es, como accidentes de la sustancia). Pero, así como en sede práctica Aristóteles remite al carácter, en sede teórica remite a ciertas disposiciones del sujeto cognoscente. Queda esto apuntado como punto de partida, como conjeturas plausibles, para futuras investigaciones.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

##### Obras de Aristóteles

*Acercas del alma*, trad. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978.

*Tratados de lógica (Órganon)*, vol. I y II. trad. de M. Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982-1988.

*Metafísica*, trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

<sup>59</sup> Cf. *De An.* 427a20ss.

<sup>60</sup> Cf. *APo.* 10-15 y 100a13-14.

<sup>61</sup> Cf. *Et. Nic.* 1114a32-b3. Ahora bien, cada cual es responsable de su percepción del bien, porque es responsable de su carácter. cf. también *Et. Nic.* 1142a2-3 y 16-17).

- Metafísica*, ed. y trad. de V. García-Yebra, Gredos, Madrid, 1970.
- BARNES, J. *Aristotle: Posterior Analytics*, Oxford: Clarendon Press, Oxford, 1993 (2. ed.).
- BYWATER, I. *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Clarendon Press, Oxford, 1894 (1970) (Tomado del *Thesaurus Linguae Graecae* TLG: stephanus.tlg.uci.edu.)
- HICKS, R. D., *Aristotle's De Anima*. With traslation, introduction and notes, Cambridge University Press, Cambridge, 1907.
- MORAUX, P., *Aristote. Du ciel*. Paris: Les Belles Lettres, Paris, 1965 (Tomado del *Thesaurus Linguae Graecae* TLG: stephanus.tlg.uci.edu.).
- NUSSBAUM, M., *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton, 1978.
- POLANSKY, R., *Aristotle's De Anima*, Cambridge University Press, New York, 2007.
- ROSS, W. D., *Aristotle. De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1961 (Tomado del *Thesaurus Linguae Graecae* TLG: stephanus.tlg.uci.edu.)
- ROSS, W. D., *Aristotelis analytica priora et posteriora*. Oxford: Clarendon Press, Oxford, 1964 (Tomado del *Thesaurus Linguae Graecae* TLG: stephanus.tlg.uci.edu.)
- ROSS, W.D., *Aristotle's Metaphysics*, 2 vols., Clarendon Press, Oxford, 1924 (Tomado del *Thesaurus Linguae Graecae* TLG: stephanus.tlg.uci.edu.)
- ROSS, W.D., *Aristotelis topica et sophistici elenchi*, Clarendon Press, Oxford, 1958 (Tomado del *Thesaurus Linguae Graecae* TLG: stephanus.tlg.uci.edu.)
- TRENDELENBURG, F., *Aristotelis De Anima Libri Tres*, Nabu, New York, 2010.

### Bibliografía secundaria

- AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.
- BERTI, E. (ed.) *Aristotle on Science. The Posterior Analytics. Proceedings of the eight symposium aristotelicum held in Padua 1978*, Editrice Antenore, Padova, 1981.
- BRONSTEIN, D., «The Origin and Aim of Posterior Analytics II. 19,» *Phronesis* 57, 2012, pp. 29-62.
- BOLTON, R., «Aristotle's Method in Natural Science: Physics I» en *Aristotle's Physics: A Collection of Essays* (ed. L. Judson), Clarendon Press, Oxford, 1991.
- CARBONELL, C., «Phantasia logistikē en la configuración del deseo en Aristóteles» en *Ideas y Valores*, LXII/152, 2013, pp. 133-158.
- FREDE, M., «Aristotle's Rationalism» en *Rationality in Greek Thought* (ed. M. Frede and G. Striker), Clarendon Press, Oxford, 1996.
- IRWIN, T., *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- KOSMAN, L. A. «Understanding, Explanation, and Insight in Aristotle's Posterior Analytics» en *Exegesis and Argument* (Ed. Lee, Mourelatos & Rorty). Assen: Van Gorcum, 1973, pp. 374-392.
- LEBLOND, J. M., *Logique et Méthode chez Aristote*, Vrin, Paris, 1996.
- LESHER, J. H. (ed.) *From Inquiry to Demonstrative Knowledge: New Essays on Aristotle's Posterior Analytics. Special issue of Apeiron*, Academic Printing and Publishing, Kelowna, 2010.
- MANSION, S. (ed.) *Aristote et les problèmes de Méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum*. Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1961.
- MCKIRAHAN, R., *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton University Press, Princeton 1992.
- OWEN, G. E. L. «Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle» en Düring & Owen (eds.): *Almquist and Wiksell*, 1960, Göteborg, pp. 163- 190; reproducido en: Owen, G.E.L., *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. M. Nussbaum, Ithaca, 1986.
- OWEN, G. E. L., Τιθέναι τὰ φαινόμενα, en Mansion, S. (ed.) *Aristote et les problèmes de méthode*. Publications Universitaires de Louvain, Paris, 1961, pp 83-103.
- SALMIERI, G., «Aisthēsis, Empeiria, and the Advent of Universals in Posterior Analytics II 19» en Lesher, J. H. (ed.) *From Inquiry to Demonstrative Knowledge: New Essays on Aristotle's Posterior Analytics. Special issue of Apeiron*, Academic Printing and Publishing, Kelowna, 2010, pp. 155-185.

- SCHEITER, K., "Images, Appearances, and Phantasia in Aristotle», *Phronesis*, 57, 2012, pp. 251-278.
- TOMÁS DE AQUINO, *Sentencia libri De Anima, Textum Taurini 1959 editum ac automato traslatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcon atque instruxit* (<http://www.corpusthomicum.org/can1.html>).
- TRENDELENBURG, F., *Logische Untersuchungen*, Olms, Hildesheim, 1964.
- WEDIN, MICHAEL V., *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- WIELAND, W., "Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik», *Kant-Studien*, 52, 1960-61, pp. 206-219.

Universidad de la Sabana (Bogotá)  
claudia.carbonell@unisabana.edu.co

CLAUDIA CARBONELL

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2013]