

III

NUESTROS grandes historiadores de la filosofía en el siglo XIX, que determinaron la imagen actual de Sócrates, Platón y Aristóteles, no se conformaron con tal estado de cosas. Y lo mismo vale aún de muchos actuales. Uno se pregunta naturalmente: ¿por qué no veían ellos la situación real? ¿Por qué hablaban con tal naturalidad del "concepto" en Aristóteles, y aun ya en Sócrates y Platón, y sin embargo no hacían ningún esfuerzo para mostrar sus huellas? El material les era conocido y, en lo que se refiere a un esfuerzo metódicamente exacto para su interpretación, no ha faltado precisamente en ellos nada.

La respuesta es: todo dependía de los prejuicios filosóficos de su tiempo. Les era del todo imposible ver en *genus* y *species* otra cosa que conceptos, porque no suponían en absoluto un universal fuera del concepto. No cayeron nunca en la idea de que *genus* y *species* podrían también existir ahí donde los maestros de la Antigüedad, que pensaban ontológicamente, los encontraron en las cosas, en la vida, en el mundo real. Y si es que dieron cabida a tal idea, tuvo ésta que aparecerles como una explicación especulativa del mundo, en cierta forma como un retraslado de los conceptos al mundo real — así como se pretendió saberlo desde Hegel y como se lo imputó entonces en general al realismo de los universales de la Edad Media.¹⁵

En la forma más extraña influye esto en Carl Prantl, quien trata monográficamente la historia de la Lógica, pe-

¹⁵ La denominación "realismo del concepto" que se impuso entonces ofrece un testimonio plástico de esta equivocación. Un realismo de los 'conceptos' jamás se dio. Siempre se ha tratado sólo de la realidad de las *essentiae*. La *essentia*, sin embargo no era el concepto.

ro quien además penetra profundamente en la historia de la teoría del conocimiento y de la metafísica. Pero esto no se aplica menos a los otros: a August Brandis, Heinrich Ritter, Adolf Trendelenburg, Eduard Zeller, Hermann Bonitz, Max Heinze. Más aún, se podría continuar esta lista hasta Heinrich Maier y Julius Stenzel, sin que se cambiara el cuadro esencialmente.

De la mayor parte de estos intérpretes, por lo demás beneméritos, ha de decirse que, en relación a la tarea frente a la cual se hallaban, eran en general quizá demasiado poco filósofos y en exceso meros filólogos e historiadores. No sólo estaban hundidos en los prejuicios filosóficos de su tiempo, sino que además no tenían frente a ellos la libertad de pensar, exactamente como la adquiere de inmediato el especialista de la filosofía. Pues sólo para éste el concepto en cuanto tal puede ser un problema, sólo él, por consiguiente, podría adquirir una visión fundada de cuán lejos vieron este problema Sócrates y Aristóteles. Se tiene que poder pensar ontológica y lógicamente (es decir, en el enfoque de la Lógica), para reconocer de nuevo en el material que se ofrece históricamente los problemas del ser y los problemas de la forma mental. Los expositores mencionados no podían ni lo uno ni lo otro con claridad suficiente, pues pensaban en forma predominante como epistemólogos. Por ello no podían distinguir ni lo universal en la esencia de una cosa frente al concepto, ni el concepto frente a la representación universal y a la visión de lo universal.

La culpa de esto no estaba evidentemente en ellos mismos, sino en la tradición tan antigua y de hecho difícilmente derribable, en que se hallaban. Pues ya en las postrimerías de la Edad Media, concepto y esencia del ser habían sido completamente mezclados el uno con la otra. Y los pensadores prominentes de la Época Moderna no habían insistido, justo sobre ese punto, en claras distinciones. Descartes estaba, para ello, demasiado ocupado con el conocimiento y con el método. Leibniz y Wolff distinguieron de modo insuficiente entre concepto y cosa, piénsese al respecto en el principio de Leibniz *prædicatum inesse subjecto* —una proposición que sólo tiene sentido, si por “sujeto” se entiende en el juicio no el concepto, sino la cosa misma, mientras que por otra parte, sin embargo, ésta no puede presentarse en abso-

luto en el plano del juicio (es decir, en el reino del pensamiento)

Kant, a su vez, consideró fundamentalmente todo universal que no tiene la forma del juicio como un concepto. Por ello, para él las categorías podían ser sólo "conceptos", y por ello, con respecto al espacio y al tiempo, le bastó sólo el rechazo de la conceptualidad, a fin de probar que eran intuiciones. En Hegel, en cambio, el concepto era poco menos que todo, y esto porque lo universal era para él poco menos que todo.

Se comprende bien que en el trasfondo de una tradición semejante, era difícil tener claridad acerca del concepto en cuanto tal — es decir, como estructura específicamente lógica. A decir verdad, se tenía en los labios el término "concepto" a propósito de toda discusión, y aun se propendía en ese tiempo a hablar más de conceptos que de cosas, si se trataba de lo bello, del movimiento, del derecho, la investigación se desviaba, sin advertirlo, del problema de estos objetos al mero problema de sus "conceptos" — y por cierto sin percatarse de que con ello había sido desviada también la dirección del avance en cuanto a su contenido.¹⁶

Justo a pesar de tanto discurrir sobre el concepto, se sabía sin embargo acerca del concepto en cuanto tal sólo muy superficialmente. Si hubieran sabido con precisión lógica acerca de su esencia, se habrían muy bien guardado de disponer de él tan pródigamente. Ahora bien, una vez que se había llegado a poner por todas partes precipitadamente el concepto en lugar de la cosa, ¿qué quedaba más cerca que suponerlo también por todas partes en los antiguos, ahí donde ellos mismos trataron acerca de la esencia de una cosa, del *genus* y de la *species* y de otras cosas semejantes?

Ahora bien, frente a este deficiente saber acerca del concepto en los intérpretes, se suscita la cuestión aún más grave sobre cuánto supieron propiamente los antiguos mismos acerca del concepto. Esta cuestión no se resuelve con la comprobación aducida antes, de que falta aún el concepto del concepto. Porque sin duda se acercaron por diversos cami-

¹⁶ Esta clase de desplazamiento del problema florece todavía hoy, por ejemplo, en ciertas posiciones del positivismo, en las cuales apenas si se pregunta ya fundamentalmente por las cosas, y mucho menos por los conceptos correctamente formados.

nos al saber sobre el concepto, y precisamente por ello es tan tentador para los intérpretes atribuirles ese saber, pues sigue pareciendo siempre, en verdad, como si sólo faltara llamar por su nombre a lo que según la intención ellos tenían ante los ojos, para estar frente al concepto

Debe, por consiguiente, preguntarse ¿cuán lejos siguió Aristóteles la pista del concepto en cuanto tal, qué supo él acerca del concepto? Y asimismo ¿qué supieron antes de él Sócrates y Platón, y después de él Epicuro y Crisipo, acerca del concepto? Aquí no se trata, por consiguiente, ni de la teoría del concepto —todos están aún muy lejos de ella— ni tampoco de la formación de conceptos llevada a cabo realmente por ellos. Pues todos son ricos en una fructífera formación de conceptos mas esto lo fueron también los presocráticos, la formación de conceptos antecede al saber acerca del concepto, exactamente tanto como todo proceso metódico y todo hallazgo orientador del pensar filosófico antecede al saber acerca del método y al examen sobre él

Por razones de orden empecemos aquí con Sócrates ¿Qué supo, pues, Sócrates acerca del concepto? “Él buscó consecuentemente el *τί ἐστι*”, es decir, la esencia general de la cosa, y además “Dos cosas pueden atribuirse con razón a Sócrates: los argumentos conductores y el definir en general” Así dice Aristóteles ²⁷ Si se toma además la descripción de Platón en sus primeros diálogos, que ponen ante los ojos gráficamente este buscar “conductor” y este tender hacia la definición, se puede resumir lo esencial en pocos puntos 1) Sócrates supo que se da algo universal dentro de la multiplicidad de los casos singulares, 2) supo que en este universo se halla la esencia de lo singular (luego, sin duda, de todo ente), 3) vio que el hombre, partiendo de lo singular, puede descubrir y determinar lo universal, y 4) creyó que todo hombre tiene un saber escondido sobre lo universal, que se puede despertar mediante una correcta interrogación. Sobre esta creencia se basa su mayéutica.

De estos cuatro puntos, los dos primeros son de tipo ontológico y tienden, de acuerdo con la realidad, al *ἴδιος* como está contenido ónticamente en los casos. Los dos últimos puntos, por el contrario, son manifiestamente de tipo gnoseológico y

²⁷ *Metafísica M*, 1078b 23 27 29

conciernen a la búsqueda y hallazgo del universal y a las condiciones previas dadas para ello. Ahí hay una tesis lógica, sólo en cuanto que la definición de la cosa es procedimiento lógico, la conducción misma (*ἐπαγωγή*), por el contrario, está aún totalmente en el estadio de una *praxis* que prueba su eficacia, y sobre cómo a partir de ella debe "resultar" lo universal, no hay aún una palabra en Sócrates.

Todo esto se halla muy lejos del saber acerca del concepto. Sócrates tiene en verdad un saber sobre cómo se llega al concepto o, más correctamente, sabe sobre ciertos momentos del proceso laborioso para alcanzar el concepto, y por ello, a pesar de todas las deficiencias y lagunas de su técnica definitoria, es fructífero en la formación filosófica del concepto (especialmente en la ética). Pero, sobre qué clase de estructura es el concepto mismo, y sobre el hecho de que es, absolutamente, una estructura de especie peculiar, no tiene en absoluto ningún saber.

Y ¿cuál es la situación en Platón? Aquí se ha modificado mucho en el problema de lo universal. Lo universal ha sido proclamado en la forma del *εἶδος* (*idea*) y del *γένος* principio del ser, más aún, ahora tiene el valor del ente propiamente (*ὄντως ὄν*), y frente a él lo singular ha descendido a *φαινόμενον*. Pero el *εἶδος* no es el concepto, ni tampoco los "géneros supremos" (*μέγιστα γένη*) del Platón posterior son conceptos, sino géneros del ser.

Pero como en adelante todo el énfasis del problema del ser se pone sobre el descubrimiento y captación de las "ideas", Platón logra también evidentemente un paso considerable más cerca del problema del concepto, aun se puede decir que en este sentido supo más que Aristóteles acerca del concepto. Pues él es quien constantemente lanza la pregunta: ¿cómo llegamos a la concepción de lo universal, no obstante que los sentidos sólo nos muestran casos singulares y éstos presentan lo universal sólo imperfecta y en cierto modo confusamente?

La respuesta de Platón es sólo se lo puede captar intuitivamente. Puesto que en cuanto al contenido se halla en una cierta oposición a los casos singulares dados sensiblemente, por eso también se lo puede "contemplar" sólo en ausencia de éstos y en oposición a ellos, puramente en sí mismo. La ocasión para el contemplar se hallará en verdad siempre en los casos percibidos, pero de éstos hacia lo uni-

versal no se da ninguna conducción directa, tiene que establecerse aún un segundo conocimiento, autónomo y superior la contemplación de la idea. Este motivo de la contemplación en los diálogos platónicos es perfectamente conocido, pero lo importante ahí es que se trata de una "contemplación de conjunto" de lo disperso hacia la unidad, y por cierto con fundamento en un parentesco de los casos singulares entre sí ¹⁸

Esto se refiere, pues, en realidad al procedimiento de la formación del concepto, y se da un notable paso más allá de Sócrates, precisamente en cuanto lo que la "conducción" inductiva no realiza —el captar de lo universal como una unidad—, recibe una cierta aclaración gracias al establecimiento de la contemplación de conjunto. Mas, por otra parte, es de reflexionar también aquí que la formación del concepto no es el concepto mismo, sino un procedimiento que conduce a él. Tampoco se puede resolver el concepto mismo en un "contemplar", pues es una estructura de contenido y no puede consistir en la ejecución de un acto. Platón, sin embargo, no tuvo ante los ojos esa estructura de contenido en cuanto tal. Lo que capta la contemplación, según él, es más bien la idea misma, que como principio entitativo da base a las cosas.

Sin duda, en Platón la idea es empleada también de modo instrumental, como medio de conocimiento, y por cierto sirve después a aquel mismo acto de la contemplación de conjunto ¹⁹. Luego se presenta también en el alma. Esto juega un gran papel en la doctrina de la *ἀνάμνησις*; pues aquí las ideas, como contenido de un saber primitivo, son "llevadas hacia arriba", desde la profundidad del alma a la luz de la conciencia ²⁰. En qué forma concilia Platón esto con el carácter

¹⁸ Entre los numerosos pasajes que hablan de esta contemplación, sean destacados aquí estos dos: *Fedro*, 265 D: *εἰς μίαν τε ιδέαν συνορώντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα* [y viendo conjuntamente hacia una sola idea dirigir lo variadamente disperso]; y *República*, 537 C: *συνακτέον εἰς σύνοψιν οἰκειότητος ἀλλήλων* [ha de reducirse a una visión conjunta de la peculiaridad de unos y otros]

¹⁹ *Fedro*, 273 E: *μᾶ ἰδέα περιλαμβάνειν* [con una sola idea comprender]

²⁰ *Fedón*, 75 E: *ὁ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν ἂν εἴη* [lo que llamamos aprender sería hacer surgir una ciencia propia] — Cf también el pasaje paralelo en el *Menón*, 85 D

de las ideas como principios del ser, no está aquí en cuestión ²¹ Sin embargo, es suficientemente claro que las "ideas en el alma" no pueden ser conceptos. Porque antes de que sean "llevadas hacia arriba", no son conscientes ni accesibles al pensamiento, pero después son arquetipos o formas originarias concretamente contempladas y de ningún modo estructuras mentales determinadas definitivamente. Luego están en el alma de modo parecido a como existen afuera en el mundo real: aquí como allá son arquetipos, y por cierto ocultos al principio, y aquí como allá son objetivos direccionales de una tendencia o de un anhelo eterno. Pues así como el pensar no las capta puramente, así tampoco las cosas de allá afuera las alcanzan ópticamente.

El método de la *didiresis* se acerca un paso más hacia la verdadera formación del concepto. Aquí se alcanza el *eidos* desde el *genus* universalísimo a través de una reiterada dicotomía ²² Este método es puramente formal y sirve a la definición. En él la "contemplación" no juega ningún papel, y en su lugar ha entrado el aparato lógico. Y éste trabaja muy serenamente según el esquema de la sobre-elevación de *genus* y *species*. En contraste con la contemplación de las ideas, que procede siempre de los casos singulares y se eleva primero a la idea, este procedimiento procura captar el *eidos* desde el otro lado, desde el lado del universal superior. Y sin duda es formado ahí el concepto del *eidos* en función de la serie continuada de las *diaphorai*, exactamente como lo vimos en Aristóteles. Pero ni el *eidos* mismo ni su definición son idénticos al concepto. Y como en Aristóteles, así también en Platón la definición se aplica al *eidos*, y no al concepto en cuanto tal. En este proceso definitorio sin duda se forman fácticamente conceptos, pero el procedimiento no se aplica a ellos, sino a la captación de su objeto.

De nuevo Aristóteles da un paso adelante. Ya se dijo arriba qué papel tan central juega la definición en su *Metafísica*. En la medida en que extrae de la serie de las *diaphorai* la defi-

²¹ Más detalles sobre esto en "El problema del apriorismo en la filosofía platónica", *Memorias de Sesión de la Academia Prusiana de las Ciencias, clase de Historia de la Filosofía*, 1935, xv, Sección III. En este tomo [*Kleinere Schriften* II] p. 61.

²² Este método se halla ampliamente expuesto en el *Sofista*, así como en el *Político*; Cf. al respecto JULIUS STENZEL: *Número y figura en Platón y Aristóteles*, 2ª ed., 1933, pp. 10 y ss.

nición del *εἶδος*, desarrolla hasta el fin consecuentemente la *διαίρησις* [división] platónica. Con esto el método lógico de la formación del concepto llega ya a un cierto término. Pero el resultado lógico de la formación del concepto, el concepto mismo, no es reconocido como la estructura *sui generis* que es.

Si ahora, a pesar de esto, se quiere preguntar qué tanto supo Aristóteles acerca del concepto, no basta entonces comprobar que su perfeccionada técnica de la definición no lleva hasta el concepto del concepto, más bien tienen que mostrarse además las razones para ello. Éstas, sin embargo, se encuentran en la disposición de su lógica entera, es decir, se hallan en su concepción del juicio y del raciocinio.

En Aristóteles efectivamente empieza la conciencia filosófica de las estructuras lógicas. Pero no es aún enteramente una acabada conciencia de su peculiar especificación, y se limita por de pronto sólo al juicio y al raciocinio. Al concepto no se ha dedicado todavía una investigación particular, aunque por todas partes se toca su problema. Y esto tiene su razón muy precisa: tampoco el juicio y el raciocinio son todavía por largo tiempo lo que ahora nosotros entendemos por ellos. Tampoco son aquí las estructuras propias entendidas de modo estrictamente "lógico", todavía son entendidos esencialmente como formas o funciones del conocimiento. Porque lo que en ellos está siempre en juego es un mostrar y demostrar, un descubrir o hacer manifiesto al ente. Conviene exponer esto en primer lugar.

Como en Aristóteles el énfasis se pone sobre el raciocinio, tiene que empezarse con el raciocinio. ¿Qué es, pues, para él propiamente *συλλογισμός*? De acuerdo con el uso del lenguaje matemático esta palabra significa la adición o el sacar la cuenta. Algo de esta significación le queda en la lógica aristotélica. Raciocinio es el llevarse a efecto algo nuevo en cuanto al contenido en el pensamiento, a base de presuposiciones, en las que no estaba contenido y frente a las cuales se destaca como algo "diverso"²⁵. Así pues, en la rela-

²⁵ *Analitica priora* I, 25b 18: *συλλογισμός ἐστὶ λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερον τῶν κεμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι* [Silogismo es un razonamiento en el que puestas ciertas bases resulta necesariamente por ser tales algo diverso de lo establecido]. En esta definición el contrajuego de *ἕτερον* [diverso] y de *ἐξ ἀνάγκης* [necesariamente] expresa con claridad los dos momentos capitales del raciocinio: el no estar contenida la conclusión en las premisas y la rigurosidad de su deducción de ellas.

ción del conocimiento, raciocinio es el llevar a efecto una nueva comprensión a base de comprensiones previamente dadas. Esto se refleja claramente en el término *συμπέρασμα*, que designa la nueva comprensión el juicio en que ésta es expresada es lo "llevado a efecto conjuntamente"²⁴ La relación entre premisas y conclusión, por tanto, es vista aquí aún de modo diferente que en la lógica posterior, hecha más "formal" el énfasis se pone sobre el aspecto productivo de la conclusión, también se podría decir que sobre su carácter sintético. Por ello el peso en el silogismo recae no tanto sobre lo universal, del cual es deducido, como sobre el *terminus medius* (*τὸ μέσον*), por mediación del cual es deducido. Éste es el miembro unitivo entre las premisas, con base en el cual resulta de ellas un nuevo juicio (*ἕτερον*) y constituye el momento propiamente productivo del *συμπέρασμα*, el fundamento interno de la deducibilidad²⁵

Con frecuencia se ha indicado que la silogística de Aristóteles tiene un trasfondo ontológico. En la posición del *μέσον* puede verse esto fácilmente: el raciocinio sigue una relación entitativa, a saber, aquella misma jerarquía de los *genera*, sobre la cual se basa la serie de las "diferencias" y su término en el *εἶδος*. Dentro de este complejo el enlace se halla siempre en los miembros intermedios, gracias a ellos lo especial (lo individual) queda sujeto a los géneros superiores. A este orden del ser —y quiere decir a aquel que realiza la interna construcción de la substancia formal— el silogismo está entera y absolutamente ligado. Luego el papel del *μέσον* es ahí determinante, porque en la construcción de la multiplicidad de las formas, que domina al mundo real, es asimismo determinante.

Este trasfondo ontológico se confirma aún de otra manera.

²⁴ En la latinización de los términos aristotélicos esto no llega ya a expresarse palpablemente: *conclusio* es una mala traducción de *συμπέρασμα* [coproducción]. En ella se dejó escapar la imagen originaria del 'coproducir' (*συμπεραίνειν*). Sobre esta imagen, sin embargo se halla en Aristóteles el énfasis principal.

²⁵ *Analítica posteriora* II, 90a 6 y ss: *τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ᾧ αἰτιᾷ δὲ τοῦτο ζητεῖται* [pues en verdad el factor es el medio y en todos esto es lo que se busca]. Tiene uno que asegurarse, para cada raciocinio, de un sólido *terminus medius*. En la figura 1 se ve del modo más persuasivo que el momento propiamente probatorio (*τεκμήριον*) se halla en el *μέσον*: *Analítica priora* II, 70b 16.

El silogismo es la forma de la argumentación deductiva. En Aristóteles, sin embargo, la argumentación tiene también sentido diferente al de la lógica posterior. Pues la *ἀπόδειξις* es propiamente el “mostrar en función de algo diverso”, es decir, de lo universal. Así, de modo mediato, es ciertamente un demostrar. Pero lo originario ahí es, con todo, el mostrar la relación entitativa, en donde se halla la conclusión como un *ἀναγκαῖον* [algo necesario]. La nueva comprensión en virtud de otra comprensión se basa previamente en la dependencia óptica de lo especial respecto de lo más universal.

Por ello, la contrapartida de la *ἀπόδειξις* es la *ἐπαγωγή*, que aquí ya no es, como en Sócrates, una mera conducción del pensamiento en dirección a lo universal, sino que se mueve hacia arriba en un ascenso gradual desde la *αἴσθησις* [sensación] hasta la *ἐπιστήμη* [ciencia].²⁶ Para este ascenso la *ἀπόδειξις* constituye el descenso, y mientras la inducción corre opuestamente al orden natural del ser, la demostración descendente lo acompaña fiel a su paso por los grados. Pues lo “primero en sí” es lo universal, pero lo primero para nosotros y cono-cible en primer término es lo singular.²⁷

Ambas, la *ἀπόδειξις* y la *ἐπαγωγή*, son de la misma manera métodos de conocimiento y en modo alguno meras estructuras de un complejo lógico. Ambas penden de la misma sólida relación entitativa, del estar contenido (*ἐνυπόκειναι*) lo universal en lo singular, y ambas descubren esa relación entitativa. Mas justo porque la descubren, no nace primeramente en ellas, sino que existe antes que ellas y les sirve de base.

El mismo enraizamiento en el problema del ser y en el problema del conocer encontramos también en el análisis del juicio. El término aristotélico *ἀπόφανσις* no significa en absoluto, tomado exactamente, lo que los latinos llamaron *judicium*, su sentido no es el de una “sentencia” o de una

²⁶ Este ascenso llega a manifestarse muy unitariamente, si se ponen en relación los pasajes de los *Analítica posteriora* II, 100a 2 y ss., y los de la *Metafísica* A 98ob 28 y ss. En el primero se extiende desde la *αἴσθησις* [sensación] por sobre la *μνήμη* [memoria] hasta la *ἐμπειρία* [experiencia]; en el segundo sigue adelante, desde la *ἐμπειρία* hasta la *ἐπιστήμη* [ciencia] y la *τέχνη* [técnica]. Como resultado final del ascenso se menciona aquí la *ὑπόληψις*. Esto coincide exactamente con su carácter de suposición (mencionado arriba); pues el ascenso no ofrece en absoluto necesidad y certeza.

²⁷ *Analítica posteriora* I, 71b 34—72a 5; *Física* a. 184a 16 y ss., entre otros varios.

“decisión” que se pronuncia ²⁸ La imagen que aquí se halla en la base es totalmente diversa, se logra concebirla, si se entiende de manera activa el “mostrar” (*φαίνειν*) en la *ἀπόφανσις* Juzgar es un “manifestar” Y como el juicio es una estructura de dos miembros, en la que uno (el predicado) es “dicho” (*κατηγορεῖται*) de otro (el sujeto), es claro que aquí uno es mostrado como existente en otro o como “pertene-ciente a él” (*ὑπάρχον*)

La *ἀπόφανσις* es en pequeño estilo exactamente lo mismo que la *ἀπόδειξις* es en grande un estricto análogo de ésta, como quiera que ambas son señaladas como *λόγος*, ambas tienen el carácter del descubrir o del hacer manifiesto (*δηλοῦν*), ambas consisten en hacer visible al ente Sólo el nexa entitativo mismo, que ellas transforman, es diversa-mente grande y de diversa estructura La función en ambos casos no es propiamente lógica, sino una función del cono-cimiento y en cuanto tal relacionada con el nexa entitativo De ahí la paralela conmutación, peculiar a la *Análitica* entera, entre *κατηγορεῖσθαι* e *ὑπάρχειν* ninguna cosa es “afir-mada” en absoluto sino el “pertenecer” (o “no pertenecer”), y esto es propio del ser de la cosa El contenido del juicio es una disposición del ser, y su sentido un hacer visible la disposición del ser ²⁹

Tanto el juicio como el raciocinio son estructuras propias de la conciencia conocente, que se pueden concebir y des-cribir, pero no son concebidas como estructuras estricta-mente lógicas, o al menos no como exclusivamente lógicas Esto vale aún más del juicio que del raciocinio, pues la ana-lítica del raciocinio en Aristóteles es penetrante, y en la discu-sión de las formas particulares del raciocinio la investigación es impulsada de modo natural en primerísimo término hacia

²⁸ Esta imagen podría difícilmente haber surgido antes de la doctrina estoica de la *συγκατάθεσις* [aprobación]

²⁹ Obsérvese a este propósito la predilección de Aristóteles por describir el juicio mediante el corresponder Donde los lógicos latinos posteriores dicen : *A est C*, él dice las más de las veces *Γ ὑπάρχει τῷ Α* [*C* corresponde a *A*] La ambigüedad de la cópula, que posteriormente condujo a una dispu-ta muy infructuosa, es evitada con el sentido inequívocamente ontológico del *ὑπάρχειν* [corresponder] — Con esto coincide en forma muy precisa, el que también el principio de contradicción es introducido como ley del ser: *Μεταφυσικά* Γ, 1005b 11 22. También en éste lo que importa es *ὑπάρχειν* [corresponder] y *μη ὑπάρχειν* [no corresponder]

lo propiamente lógico. En la analítica del juicio, en cambio, Aristóteles no va más allá de determinaciones muy generales. Por ello la esencia del juicio queda mucho más *in suspensio*.

Esto tiene considerables consecuencias para la precisión del concepto o más bien para la permanencia imprecisa del concepto. Porque en Aristóteles el "juicio" no es todavía juicio en un sentido propiamente lógico, sino "mostración" de una relación entitativa y, por ello, el "concepto" en cuanto tal no madura aún. Cabalmente, se puede descubrir el concepto sólo en el plano del juicio, concebido como estrictamente lógico. Y ese plano lógico, que sin duda fue alcanzado por Aristóteles en la analítica del raciocinio, no fue mantenido en sus conexiones hacia la teoría del juicio.

Por esto, bajo el influjo de la silogística ampliamente delineada, si bien se llega todavía a un concepto del juicio —aunque no estrictamente lógico—, ya no, en cambio, a un eficaz concepto del concepto. Es más, como cabalmente se ha señalado, no se llega ni siquiera a un término inequívoco para el concepto. Tan sólo se llega a la determinación del *ὀρισμός*. Pero el *ὀρισμός* tiene la forma del juicio.

En la Stoa se cambian ciertamente varias cosas. La Lógica entera se vuelve en muchos aspectos más formal, se convierte en una teoría del *λεκτόν* [lo afirmado]. Sin embargo, es problemático que con esto se haya alcanzado la esfera propiamente lógica. Para ello vuelve aquí a importar demasiado la mera expresión formal. Gnoseológicamente el principio de la *κατάληψις* [concepción], retrocede ante la función del descubrir en el juicio. Únicamente la percepción es la "representación que concibe" de modo inmediato.³⁰ La *ἀπόδειξις*, en cambio, conserva su sentido cognoscitivo sólo porque detrás de ella está el reino del saber como un *σύστημα*,³¹ desde

³⁰ Sobre el concepto de la *κατάληψις* [concepción] y de la *φαντασία καταληπτική* [fantasía conceptora], cf. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, tomo II, fragmentos 56, 65, 75, 84, 107.

³¹ Sobre la *ἐπιστήμη* [ciencia] como *σύστημα ἐξ καταλήψεων* [sistema de concepciones] véase, en el lugar citado, fragmentos 93, 94, 96 entre otros varios. Obsérvese la *ἀναφορὰ ἐφ' ἓν τέλος* [reducción a un único fin] y el frecuentemente repetido *ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου* [infallible por efecto de la razón], fragmento 130. Es natural ver aquí una relación al *σύστημα φύσεως* [conjunto de la naturaleza], lo cual es objeto de la *ἐπιστήμη*. La tesis metafísica mediadora podría hallarse en la doctrina del *λόγος σπέρματικός* [razón germinal].

cuya totalidad el pensamiento complejamente formado recibe su "aprobación" (*συγκατάθεσις*)²²

Así por lo menos ocurre en Crisipo, en cuya doctrina la filosofía de la antigua Stoa alcanza ya su culminación. Aquí sobresalen en forma extraña dos expresiones que se han traducido por "concepto" *κοινὴ ἔννοια* y *πρόληψις*. Las significaciones literales exactas son "pensamiento común" y "antelación" (anticipación).

La *πρόληψις* juega en general en la filosofía post-aristotélica un amplio papel. También en Epicuro ocupa una posición central en la canónica. Todo aquello que va más allá de la percepción, todo pensamiento, toda opinión o concepción que rebasa lo dado es *πρόληψις*, luego de ningún modo sólo aquello que tiene pretensión de universalidad. Ya por esta razón no se puede tratar del concepto en cuanto tal. En la teoría de la *πρόληψις* de Epicuro el tema tampoco es, pues, en modo alguno su estructura lógica, sino exclusivamente su certificación o su confirmación. Los ejemplos muestran, por sobre eso, que siempre se trata en ella de aseveraciones o afirmaciones sobre objetos, pero no de algo cuya explicación lógica diera por resultado una definición. Según la forma lógica, por tanto, ésta pertenecería más bien al esquema del juicio que al del concepto.²³

Mucho más rigurosa es la concepción de la *πρόληψις* en la Stoa. También aquí predomina aún ciertamente el sentido gnoseológico de la "anticipación", pero el énfasis lógico se pone, no obstante, sobre su elaboración metódica. Esto viene a expresarse muy plásticamente en la relación hacia la *ἐννοια*. Se designa como *ἐννοια* en primer lugar todo "pensamiento", no importa de qué manera nazca. Se dan pensamientos que "nacen por un camino natural", pero se dan también algu-

²² El concepto de la *συγκατάθεσις* [aprobación] no se halla del todo fijo; sin embargo parece tener su sitio principal en la *ἐπιστήμη*. Enuncia un 'poner juntamente en el pensamiento a base del nexo lógico (coincidencia, sistema): en el lugar citado, fragmentos 90, 91, 97, 115, 121, 201.

²³ La *πρόληψις* de Epicuro es en primer lugar una *δόξα* (opinión); su verdad, según que se refiera a algo manifiesto (perceptible) o a algo escondido (*ἀδελον*) debe hallarse en la *ἐπιμαρτύρησις* [confirmación] directa o en la *οὐκ ἀντιμαρτύρησις* [no confirmación en contrario] indirecta: Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* VII, 211-214 (Usener, *Epicurea*, pp. 181 y s.) La flojedad del procedimiento de demostración testifica claramente que no se trata de formación de conceptos.

nos que son formados metódicamente con base en "disciplina y esfuerzo" Éstos tienen el carácter de la *έννοια* en sentido estricto o, según el término que se impuso posteriormente, de la *κοινή έννοια*, aquéllos, por el contrario, son meras *προλήψεις*²⁴

En un aspecto se aproxima aquí Crisipo realmente al concepto en cuanto tal ambas, *προλήψεις* y *έννοια*, tienen su lugar en el pensamiento (*νοεΐν, διάνοια*) Por tanto, se podría tal vez traducir la primera por "concepto empírico", la última quizá incluso por "concepto del entendimiento" Sin embargo, no se ha tocado ahí lo esencial del concepto ambas se hallan todavía demasiado cerca del reino de la representación (*φαντασία*), en todo caso, no están puestas en una visible oposición respecto de él, y en ambas no está en juego el sistema de los signos, característicos para el concepto en sentido lógico, sino el momento funcional de tipo gnoseológico En la *προλήψεις* está en juego el "concepto" del pensamiento, que consciente o inconscientemente se extiende más allá de la *έμπειρία* y después necesita de comprobación, en la *έννοια* en cambio, está en juego un "interiorizarse", un volver sobre sí, o un llegar a entender en la reflexión consciente y metódicamente dirigida En época posterior, sin duda, parecen ambas haberse redondeado más como técnica de la formación de conceptos, como quiera que las significaciones literales primarias de ambos términos palidieron cada vez más Un auténtico concepto del concepto, sin embargo, no ocurre en ambas

Parece que, mientras se consideró la formación mental de

²⁴ ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, tomo II Fragmento 83: *τῶν έννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δὲ δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας αὐταὶ μὲν οὖν έννοιαι καλοῦνται μόνον, ἐκείναι δὲ προλήψεις* [de los pensamientos unos se producen en verdad naturalmente según los modos dichos y sin intervención del arte, otros en cambio por obra de nuestras enseñanzas y cuidados: sólo éstos por cierto se llaman pensamientos aquéllos en cambio presunciones] En lo que se refiere al modo de nacimiento de las *έννοιαι* [pensamientos] por una parte se hace valer al efecto el ascenso aristotélico desde la *αἴσθησις* por sobre la *μνήμη* y la *έμπειρία*; pero por otra parte es aducida una serie de formas de enlace representativo por ejemplo: *κατὰ περίπτωσιν, καθ' ὁμοίότητα, κατ' ἀναλογίαν, κατὰ σύνθησιν κατ' ἐναντίωσιν* [por casualidad por similitud, por analogía, por composición, por oposición] entre otras varias: fragmento 87 En esto se reconoce fácilmente a los precursores de los tipos de asociación posteriores

lo universal predominantemente en su modo de aparecer y en su pretensión de verdad, tuvo que quedar escondido en ella el carácter lógico del concepto. Sólo con el retroceso del estilo de preguntar psicológico y gnoseológico pudo ese carácter llegar a la conciencia.