

# Del fenómeno a la esencia: la vía fenomenológica en Metafísica IV 6.

From phenomenon to essence. The  
phenomenological way in *Metaphysics* IV 6.

**Samuel Linares Pérez<sup>1</sup>**

Universidad de Murcia, España

Recibido 11 marzo 2024 • Aceptado 26 mayo 2024

## Resumen

En este trabajo interpretaremos un pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles, 1011a17-1011b, enmarcado en la defensa del Principio de No Contradicción y en la crítica de las posiciones relativistas que lo niegan. Nuestra lectura es que Aristóteles arguye que la adecuada descripción de “lo que aparece a alguien”, i.e., los fenómenos, conduce a la afirmación del Principio. Basándonos en la conexión del Principio con la *ousía* que proponen numerosos intérpretes, creemos que Aristóteles sugiere, aunque sin desarrollarla, una “vía fenomenológica” para alcanzar la *ousía* que guarda cierta similitud con la fenomenología del siglo XX.

*Palabras clave:* Aristóteles; Metafísica; Fenomenología; Husserl; Principio de No Contradicción.

## Abstract

In this paper we will interpret a passage from Aristotle's *Metaphysics*, 1011a17-1011b, framed in the defense of the Principle of Non-Contradiction and in the criticism of relativist positions that deny it. Our reading is that Aristotle argues that the adequate description of “what appears to someone,” i.e., phenomena, leads to the affirmation of the Principle. Based on the connection of the Principle with the *ousia* proposed by numerous interpreters, we believe that Aristotle suggests, although without developing it, a “phenomenological way” to achieve the *ousia* that bears some similarity to the phenomenology of the 20th century.

*Keywords:* Aristotle; Metaphysics; Phenomenology; Husserl; Principle of Non-Contradiction.

1. samuel.linaresp99@gmail.com

**La verdadera metafísica del ser nunca tuvo la fenomenología a que tenía derecho; la fenomenología moderna carece de la única metafísica que puede servirle de fundamento, y, al ser su fundamento, servirle de guía.  
Étienne Gilson. *El ser y la esencia***

## 1 • Introducción

Primero expondremos una interpretación de la *Metafísica* de Aristóteles según la cual la afirmación del Principio de no contradicción (PNC) implica, de algún modo, la sustancia y esencia. Después, interpretaremos *Met. IV, 6 1011a17-1011b* y propondremos que Aristóteles sugiere una “vía fenomenológica”, que parte de los *phainómena* sensibles para afirmar y defender el PNC, implicando éste la ousía. Reconstruiremos ese itinerario a partir de la teoría de la sensación y de la imaginación en sus textos e intérpretes. En el último punto comentaremos brevemente las similitudes de la fenomenología aristotélica y la fenomenología del siglo XX.

## 2 • Del PNC a la ousía

Proponemos una interpretación del libro IV de la *Metafísica* que supone, a su vez, una interpretación del pensamiento aristotélico. Debemos, pues, exponerla, siquiera brevemente. Ésta no es compartida por todos los especialistas. V.g., Aubenque, quien hace una lectura demasiado idealista de las relaciones entre la ontología y el PNC a través del discurso (Aubenque 1987 124, 128, 361), o Calvo, que considera que el PNC es una ley del ser y que está “ontológicamente sobrecargado” (Calvo 1988). Nosotros nos situamos junto a Inciarte, Berti, Alarcón o el profesor García Marqués; y especialmente de este último, que ha dedicado varios trabajos a mostrar cómo, en *Met. IV 1007a21*, Aristóteles afirma que la negación del PNC supone la negación de la sustancia (2019 28 y 2004). El PNC y la ousía están estrechamente relacionados, hasta el punto de que Alarcón afirma que la filosofía es la aclaración de lo mostrado

en el PNC (1999 274). Ciertamente, Aubenque también señala esta conexión (1987 126), aunque no aclara su profundidad ni se detiene en ella.

Expondremos esta relación usando como hilo conductor la obra de García Marqués (2019), por ser, creemos, la más sintética y relevante, acompañándola con los lugares de la *Metafísica* y la bibliografía pertinente. La cuestión es ésta: el PNC exige una ordenación categorial consistente en la distinción rigurosa entre un sujeto y sus accidentes. De entre una serie de determinaciones, el sujeto (*hypokéimenon*) se identificará con una, y con las otras no. A esto Inciarte llama “deducción trascendental” de las categorías, porque señala la *necesidad* de que haya un sujeto determinado (1993 291).

El primer paso y núcleo fundamental de la argumentación de Aristóteles es que todo nombre debe tener un significado, y un significado *uno* (1006b13). El nervio de la argumentación “elénquica” de Aristóteles en la defensa del PNC consiste, precisamente, en obligar al adversario a decir algo con significado, porque ello supondría que algo permanece siendo lo mismo aunque le atribuyamos predicados diferentes. No sólo está prohibido predicar, verbigracia, “no-hombre” de “hombre”, sino que el que las palabras signifiquen implica distinguir tipos de predicado, porque si “hombre” está al mismo nivel que “blanco” y “músico”, los tres términos serían intercambiables entre sí, y entonces todo sería todo y nada significaría nada (1006b15).

Después Aristóteles establece la importante distinción entre significar una cosa y significar *de* una cosa para constatar la inmediata exigencia del PNC como condición del discurso (1006b22). Es decir, para garantizar la vigencia del PNC, debemos admitir que hay términos que significan por sí y términos predicados de éstos. García Marqués apunta que esta distinción corresponde en el plano lógico a la del *De interpretatione* 2, 16b6-7 entre nombre y verbo, donde sería interesante traducir, en vez de “verbo”, “lo que se predica” (2019 83). Con esta distinción, pues, Aristóteles señala la necesidad de un sujeto distinto de sus predicados, pero esto no supone comprender al sujeto como *ousía*. Hay que saber si algo es contradictorio no en cuanto nombre, sino en cuanto a la realidad, lo cual conduce a la dimensión pragmática y ontológica, pues hasta ahora nos encontrábamos a nivel del discurso. Que haya un sujeto gramatical no es suficiente: debe haber un sujeto real como fundamento de la predicación, un *hypokéimenon éschaton*, sujeto último (García Marqués 2019 89; Inciarte 1993 299). Pero no puede

ser simplemente un *hypokéimenon* indeterminado sino algo determinado. Y Aristóteles llama ousía a lo que es uno y determinado (1037b27); luego tenemos que el sujeto debe ser *uno*, en el sentido de que debe poseer una determinación esencial con que se identifique (Inciarte 1993 294), y que tal sujeto será una ousía. Ahora bien, Alarcón (1999 274) y García Marqués (2019 36) comentan, frente a Aubenque (1987), Calvo (1988) o la lectura logicista y pragmatista de Dancy (1975), que el PNC no es un principio meramente lógico ni ontológico: es un principio del conocimiento. Consiguientemente, la Metafísica es una ontognoseología (García Marqués 2008 158); a lo que hay que añadir que es también una protología (Berti 2006 78). Pero la cuestión es que los principios cognitivos se aplican a todos los entes (1005a22-23), y por eso el PNC exige un sujeto real como correlato de la predicación. Por eso Calvo yerra concediéndole primacía al PNC en el plano real (1988 54), y el error de Aubenque conducente a su dificultad para establecer tanto la unidad de la metafísica como la conexión entre la ousía y las demás categorías (1987 179) viene por no haber comprendido adecuadamente la relación PNC-ousía. Inciarte lo explica claramente: por un lado, la unidad de la metafísica está, precisamente, en la relación PNC-ousía (1994 1); por otro, lo único existente es una ousía determinada accidentalmente, no los accidentes separados (1994 295; García Marqués 2019 174).

Como se ve, la idea de Aristóteles no es “deducir” la sustancia real a partir del PNC, como si se tratara de un argumento ontológico (la noción de sustancia implica su existencia). Se trata más bien, una vez establecidas las exigencias del PNC, de ver qué hay, entre las cosas reales, que pueda cumplirlas.

Ahora conviene aclarar la diferencia que asume Aristóteles entre investigación lógica e investigación física. Son dos investigaciones distintas, pero entrelazadas (García Marqués 2019 116): la lógica investiga la ousía como sujeto, y la física, como real. La investigación lógica conduce a la esencia, que es conceptual. La física, a la ousía como forma, y últimamente como acto pleno. Hasta ahora Aristóteles sólo ha alcanzado una esencia abstracta o nominal, pero a partir de *Met. IV 4*, afrontará el estudio de qué es la esencia real (*Ibid.* 2019 137). Para hallarla propone tres criterios que una cosa debe cumplir para considerarse ousía, que pueden llamarse trascendentales en el sentido que le da Carbonell: se trata de establecer “cuáles son las condiciones

para poder afirmar que algo sea sustancia” (2013 52). García Marqués los expone claramente (2019 139). Son: 1) ser separada o separable (*choristón*) (1017b23-25, 1042a26-29), lo que supone el tránsito de la *ousía*-sujeto a la esencia según él (2019 139); 2) ser por sí (*kath'auto*), (1029a14-28); y 3) tener una definición estricta (*horismós*) (1029b18-22).

Pues bien, “sujeto” se dice en cuatro sentidos: sustrato, forma, compuesto y universal (1018b34-1021a5). Obviando los argumentos dedicados a refutar la idea del universal-sustancia, restan tres candidatos: el sustrato, entendido como materia, la forma y el compuesto (1029a3-6). Ahora bien, descartamos inmediatamente la materia porque, aunque sea sujeto —sustrato— es indeterminada (1029a7-11), incumpliendo la principal exigencia del PNC. El compuesto, por su parte, puede ser *ousía* si la materia entra en su definición como parte (1035a17-33), pero como dirá Aristóteles luego, debemos priorizar las partes formales en la definición, porque en las cosas físicas la materia se concibe en función del todo (1035b10-11). Efectivamente, comentando 1037a24-30, García-Lorente afirma confirmarse ahí que la sustancia primera es la forma —aunque no separada— y lo que define al compuesto (2018 474), afirmación que junto a la tesis general de Carbonell (2013), la exposición de Oñate y Zubía (2001 150-151) o la demostración de Mier y Terán de que lo indefinible del compuesto es su materialidad, citando 1039b28-35 (1993 113), arrumban la interpretación tradicional que entiende la *ousía* primera como compuesto, que asoma todavía, p.ej., en Berti (2006 92) o Zubiri (2016 79). Consiguientemente, en el hombre, la definición real no sería “animal racional”, sino simplemente “racional” (Inciarte 1993 300), su forma de vida: su *forma*, *eidos* (1035b27-34). Más adelante, Aristóteles afirmará que la sustancia debe ser algo uno (1037b27); consiguientemente, la definición será también algo uno: éste es el criterio definitivo para saber que la definición expresa verdaderamente la esencia (Reale 2003 67; García Marqués 2019 153). Pero tal unidad sólo puede darse porque lo que realmente expresa la definición es la diferencia específica, el *eidos*, siendo el género algo sin realidad, abstracto. La *ousía* es el *eidos*, la especie (1038a5-26), lo cual exige una investigación empírica (García Marqués 2019 153).

Para terminar con esta breve exposición, debemos pasar todavía de la *ousía* como forma o *eidos* a la *ousía* como acto o ente-lequia. Ahora conviene considerar cómo interpretan la expresión *tò tí ên êinai* García Marqués y Cal-

vo, frente a Yebra (2018 37), Berti (2006 80) y Aubenque (1987 124): el “qué era ser” se orienta a la individualidad de cada sujeto, mientras que el *tí esti*, el “qué-es”, es la quiddidad, el universal. Aristóteles no podría haber dicho que la esencia es universal, porque, de serlo, no podría haber sido ousía. El “qué era ser” implica un dativo que lo convierte en “qué es ser *para* algo” (García Marqués 2016 59), luego debe ser individual. La esencia es la ousía en tanto que *universalizable*, su lado cognoscitivo, mientras que la quiddidad es un universal, un concepto o un predicado. Consiguientemente, la ousía en su sentido más fuerte no puede ser algo estático como la quiddidad, o la esencia, si se quiere traducir así el *tí esti*. Contrariamente, como remarcó Inciarte (1993 300), Aristóteles afirma que la ousía es actividad, acto, y lo que mejor se presenta como tal son las cosas naturales, y particularmente la vida (1043b28-23). Es en este libro VIII donde, dice García Marqués, se produce la transición de la ousía-forma a la ousía-acto (2019 220). Es un acto, empero, que tiene el fin en sí mismo, un acto “pleno” e intemporal, frente al que tiene duración temporal y que Aristóteles llama “movimiento” (1048b 6-27).

### 3 • La “vía fenomenológica” en *Met.* IV 6, 1011a17-1011b

#### 3 • 1 • El texto y sus intérpretes

Expuestos, aunque brevemente, los resultados de la investigación que presupone nuestra lectura, hablemos ahora de nuestro fragmento. Se encuentra en plena crítica contra el fenomenismo relativista de Protágoras, constituyendo una parte de la llamada discusión “elénquica” (Inciarte 1993 293) en defensa del PNC. Referente al texto, hay un primer apunte desde *Met.* IV 5 1010b14 *ad fin.*, cuya base teórica se encuentra en la teoría de la sensación en *De anima* II. Que no quepa error sensorial con los sensibles propios supone ya el PNC, pues ningún sentido se contradice sobre ellos.

**Pero lo dulce, tal cual es cuando se da, no ha cambiado en absoluto, sino que ‘el sentido’ siempre está en la verdad respecto de ello, y lo que será dulce es necesariamente tal. Pero esto lo**

**eliminan todos estos razonamientos, y como tampoco existe la ousía de ninguna cosa, del mismo modo tampoco existe nada necesariamente (1010b25-27)<sup>1</sup>.**

Es decir, Aristóteles arguye que el fenomenismo relativista, consistente en una determinada interpretación de los datos sensibles, elimina la ousía. Entramos ahora al pasaje donde se vislumbra nuestra tesis: que, entonces, la correcta interpretación de los fenómenos (de lo que aparece) no viola, sino que afirma el PNC, y con ello la ousía.

Nuestro texto comienza como tal en 1011a17. Como hemos dicho, es una crítica al relativismo de Protágoras, según el cual todo lo que aparece, y todo lo que aparece a alguien, todo *phainómenon*, es verdadero. Ahora bien, como Owen (1968) demostró, los *phainómena* no consisten únicamente en datos sensoriales, sino que incluyen también los *éndoxxa*, o, podríamos decir, las interpretaciones de esos datos, lo que relacionamos con la dualidad semántica que señala Calvo comentando *De an.* III 3 427b27: las palabras *phaínesthai* y *phantasía* significan tanto “lo que aparece” como “lo que aparece a alguien”, sentido éste que implica cierta toma de posición. Contra este relativismo, Aristóteles arguye que si no todo es relativo, no será tampoco verdadero todo *phainómenon* (1011a19). Pero para establecer precisamente que no son todos verdaderos, o que no lo son en el mismo sentido, habremos de describirlos o considerarlos tal como son:

**Y es que lo que aparece es algo que aparece a alguien<sup>2</sup>. Por consiguiente, quienes buscan <imponerse por> la fuerza en la discusión, han de poner cuidado en señalar que no existe todo lo que aparece, sino lo que aparece a quien aparece, y cuando aparece, y en la medida en que y como aparece (1011a17-24 énfasis mío).**

Luego describe fenómenos concretos en 1011a25:

**Es posible, en efecto, que la misma cosa parezca miel a la vista, pero no al gusto y puesto que son dos los ojos, que las cosas no**

<sup>1</sup> Utilizo la traducción de Tomás Calvo, pero dejo el término “ousía” sin traducir.

<sup>2</sup> En griego: *tò gàr phainómenon tiní esti phainómenon*.

**parezcan las mismas a la visión de uno y otro, si aquéllos son desiguales.**

La que hemos llamado “vía fenomenológica” está perfectamente caracterizada líneas más abajo, en 1011a30–1011b, lamentablemente marcada por un anacoluto, que Calvo, en su traducción, prefiere respetar, y que Yebra remeda. Dice así:

**Puesto que contra aquellos que afirman, por las razones ya expuestas, que lo que aparece es verdadero y que, por tanto, todas las cosas son por igual verdaderas y falsas —ya que no aparecen como idénticas para todos, ni tampoco como idénticas siempre para el mismo individuo, sino a menudo como contrarias al mismo tiempo (en efecto, el tacto dice que hay dos cosas al cruzar los dedos, pero la vista que una sola)— pero, sin embargo, no ocurre esto en ningún caso con la misma sensación respecto de lo mismo, en el mismo sentido y en el mismo momento y, por consiguiente, esto será verdadero (énfasis mío).**

Reale interpreta ambos fragmentos adecuadamente, aunque no extrae todas las conclusiones que extraeremos.

**Admitido, con el adversario, que todo sea relativo, sin embargo será necesario determinar los términos precisos en que tiene lugar la apariencia: cada apariencia es una apariencia para alguien, en un tiempo dado, en un lugar dado y de una manera dada. Ahora, una vez establecido esto, se encontrará que todas las pretendidas contradicciones de las percepciones sensibles desaparecen: el mismo sentido, en las mismas e idénticas condiciones, nunca suministra testimonios contradictorios (2009 871).**

Vemos, que, según Aristóteles, la adecuada descripción de “lo que aparece”, i.e., los *phainómena*, revela que éstos no se contradicen, y propone y realiza tal descripción. En el contexto del fragmento ello implica que ésta constituye la afirmación del PNC y su defensa. Reale, empero, no sugiere que

debido a la conexión entre el PNC y la ousía, aquél funge como un *medium quo* entre la descripción adecuada de los fenómenos y la ousía. Por eso hablamos de una “vía fenomenológica”, que ciertamente Aristóteles no desarrolla, y que guarda cierta semejanza con la fenomenología del siglo XX.

Los comentaristas, empero, omiten habitualmente el pasaje; v.g. Ross (1975 I 281), quien tampoco sugiere nada. Igualmente Calvo y Yebra se limitan a señalar el evidente anacoluto que desfigura el texto.

Comentario especial merece Kirwan (1993), porque traduce *phainómenon*, *pháinetai* y *pháínesthai* como *imagined*. Fundamentando su traducción (1993 105) alude al *Teeteto*, donde Platón, exponiendo las tesis de Protágoras, usa *dokein*. Según Kirwan, Aristóteles se refiere a lo mismo, pero usa *pháínesthai* por tener una gama semántica mayor. Además, afirma que *phantasia* no significa “apariencia”, sino “imaginación”. Schoefield (1995 258, 267), p.ej., critica esta traducción, pues arruina (*spoilt*) el pasaje. Efectivamente, aunque juzgamos adecuada la interpretación de Kirwan, pues afirma sobre nuestro pasaje, aunque brevemente, que Aristóteles dice que tomando “lo imaginado” como tal, no se sigue la violación del PNC (1993 114), es confusoria. Aristóteles claramente afirma que algo distinto del sujeto, i.e., un *phainómenon*, “se aparece”, no que sea “aparecido por” el sujeto, es decir, “imaginado” por él. Como mucho, manteniendo el sentido del texto y su traducción, deberíamos traducir algo así como “lo que se ofrece o se presenta en o como imagen a alguien”, porque una traducción posible para *phantasma* es “lo presentado” (Cappelletti 1980 115), aunque “apariencia” sea su sentido general (Frede 1995 280).

Otro texto paralelo, suerte de resumen del anterior, del que se concluye lo mismo, es *Met.* XI, 6 1063a 26–28<sup>3</sup>. Dice:

**En efecto, parece que atribuyen a la misma cosa los predicados contradictorios porque suponen que la cantidad no permanece idéntica en los cuerpos y que, por ello, la misma cosa es y no es de cuatro codos. Pero la ousía pertenece a lo cualitativo. Y ésta**

3 Preferimos no participar en la discusión sobre la autenticidad de este libro, resumida por Oñate y Zubía (2001 27), que Berti (2006 124) considera espurio, pues sea o no una interpretación posterior a la redacción de Aristóteles del texto paralelo en IV, para nuestros propósitos no añade nada nuevo.

### **es de naturaleza determinada, mientras que la cantidad es de naturaleza indeterminada.**

Aquí se interpretan los datos sensibles como algo cuantitativo que presumiblemente funge como predicado según la categoría de la cantidad, siendo la ousía otro tipo de predicado. La correcta interpretación de estos datos, pues, conduce a diferenciarlos de la ousía. Sobre el texto, Reale (2009 1211) se limita a reenviar a su comentario sobre IV 6, ya expuesto. El sentido de ambos textos aparece claro: el fenomenismo relativista de Protágoras imposibilita el PNC, y como dice en 1010b25-27, impide incluso que exista nada. Los sofistas obcecados en negarlo lo hacen “por el gusto de discutir” (1011b).

### **3 · 2 · Nuestra interpretación**

Ya hemos aclarado cómo entendemos este texto. Nuestra tesis es que Aristóteles sugiere, pero no desarrolla, una “vía fenomenológica”, cuyo objetivo es la afirmación y defensa del PNC y, ulteriormente, de la sustancia o esencia, de la ousía. Hay, pues, un camino que va, en la *Metafísica*, de los fenómenos a la esencia, incorporando una suerte de fenomenología como momento metodológico. Ahora debemos reconstruir esta vía. Podemos dividir tal camino, según el texto, en dos partes: la primera corresponde a “lo que aparece”, y la otra trata de su determinación, a saber, “a quien aparece, y cuando aparece, y en la medida en que y como aparece”, y que podemos resumir en el rótulo “como aparece”. Debemos, pues, investigar qué hay en el *corpus aristotelicum* que dé cuenta de 1) lo que aparece y 2) como aparece.

#### *3 · 2 · 1 · “Lo que aparece”*

“Lo que aparece” guarda en Aristóteles una importante conexión con la *phantasia* o imaginación, cuya teorización general está en *De an.* III, 3, y su aplicación en varios de los tratados de los *Parva naturalia* (Wedin 1988 1). Pero al establecer esta conexión dudamos, pues el texto de la *Metafísica* dice *phainómenon* y *phainetai*, y aunque leemos también *phainesthai*, no aparecen ni *phantasia* ni *phantasma*. Y, efectivamente, la conexión entre *phainómenon* y *phantasia* se ha problematizado en ocasiones, v.g., por Wedin (1988 64),

aunque insuficientemente. Contraria a la opinión de Wedin es Scheiter, quien considera que la *phantasia* sí explica las apariencias, los *phainómena* (2012 252, 265), o García del Castillo, quien afirma que el término *phantasia* “hace referencia a la visión, a lo que se muestra o aparece” (1995 30). En cualquier caso, la relación entre ambos términos irá clarificándose.

La teoría de la imaginación aparece en *De an.* III, 3. Wedin separa el texto en tres partes (1988 23), de las cuales sólo la última, 428b10-429a10 trataría de la que llama “teoría canónica de la imaginación”. En 429a1 leemos lo siguiente: “La imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto”, así como en 427b16-17 Aristóteles afirma que sin sensación no hay imaginación. También en 428b10-11: “la imaginación, por tanto, ni se identifica con ninguno de los tipos de conocimiento señalados ni es tampoco algo resultante de su combinación”, es decir, que, como tal, las imágenes de la imaginación no son ni verdaderas ni falsas (García del Castillo 1995 28), sino neutrales, al contrario que la opinión, siempre “obligada” por la verdad o falsedad, porque nadie creería lo que sabe falso. Asimismo, precisamente por necesitar la sensación, la imaginación es representación de lo ausente (Cappelletti 1980 115; Wedin 1988 24, 140), entiéndase, de lo sensible ausente, y consiguientemente origina una imagen en nosotros (*De an.* 428a2). Tenemos, entonces, tres rasgos que caracterizan la imaginación: 1) es dependiente de la sensación, 2) reproductiva y 3) neutral. Añadamos otro sumamente importante y ciertamente enigmático: que sin las imágenes no podemos pensar, que actualizan el intelecto.

Que la imaginación sea un “movimiento” de la sensación significa que supone una *alteración* del sentido por el sensible, que perdura aun cuando la afección del sentido ha cesado (García del Castillo 1995 21); por eso para imaginar no necesitamos la presencia del objeto, contrariamente como sucede con la sensación. La teoría de la sensación en Aristóteles puede resumirse así. Por un lado, los cuerpos portan formas sensibles que afectan a los órganos de los sentidos como un anillo sobre la cera (*De an.* 424a20), i.e., dejando sólo la forma sin la materia. Consiguientemente, la definición que al final da Aristóteles de sentido es la percepción de la forma sin la materia (424a 17-22). Scheiter revela cuán importante es la fisiología aristotélica para el análisis de la sensación: al percibir un objeto, su forma sensible altera el órgano “impresionándolo”, impresión que va, por la sangre, hasta el cora-

zón, siendo en este momento cuando puede decirse que percibimos el objeto sensible (2012 257). Y por otro lado, Aristóteles distingue cinco sentidos y tres tipos de sensibles: sensibles propios, comunes y por accidente (*De an.* II, 6). Los sensibles propios son los de cada sentido, v.g., de la vista es la luz; y es muy interesante que afirme que nunca yerran, o que lo hacen mínimamente (418a 10-15). Esto no significa que el sentido yerre sobre qué está percibiendo, sino que, si percibe su sensible propio, prácticamente nunca errará. El sensible por accidente, por su parte, “acompaña” al o “coincide” con el sensible propio (418a 20-24), y se identifica con la sustancia o ousía. La vista percibe propiamente el blanco, y accidentalmente la taza blanca. Y sobre éste Aristóteles afirma que la posibilidad de error es mayor que con el sensible propio. El sensible común, que es donde mayor error cabe esperar, no posee ningún órgano particular (418a20), pues consiste en la percepción de sensibles tales como la figura o el movimiento (Scheiter 2012 265).

Pues bien: las imágenes serán representaciones de los datos aportados por los sentidos en estos términos, pues la función de la imaginación, como dijimos, es reproducirlos. Sobre el carácter de las imágenes o *phantásmata* ha habido múltiples interpretaciones. Si se forman después o durante la sensación, si son objetivas (Bacca) o si son imágenes pictóricas al estilo del empirismo inglés (Schofield y Nussbaum). Ya está claro que suponen una mayor desmaterialización del objeto que la sensación (Cappelletti 1980 122; Bacca 1967 122). Que sean objetivas, tesis de Bacca, lo juzgamos insostenible. Según él, las imágenes o fenómenos “puros” son formas que actualizan la luz, acto de lo diáfano, cuyo ser consiste en un puro presentarse (1967 24, 30), siendo la fantasía la facultad encargada de percibir estos *phantásmata*, que pululan por el mundo y se aparecen en sueños, pues en el estado de vigilia estamos demasiado acostumbrados a la “fijeza” de las impresiones (1967 32). Pero esto ni Aristóteles lo sostuvo ni hubiera podido, por dos razones: 1) porque la doctrina de la materia propia impide que una forma actualice cualquier materia (*Met.* VIII 1044a 15-17); 2) porque que las imágenes se aparezcan más frecuente o libremente en el sueño lo explica con mayor coherencia y apoyo textual Frede (1995 287):

**(...) ya que no hay ninguna facultad propia en el alma que ‘mantenga el orden,’ las *phantasiai* pueden convertirse en meras apariencias que vagan dentro y fuera de nuestra conciencia,**

**que reaparezcan en sueños, o nos hagan delirar con fiebre. Por esa misma razón, Aristóteles no trata la *phantastiké* como una facultad separada del alma, sino que la considera como un fenómeno que sobreviene a la percepción sensorial.**

En este sentido, no hay ninguna razón para considerar las *phantasiai*, *phantásmata* o *phainómena* como objetivas, además de que, según nuestro pasaje de la *Metafísica*, Aristóteles aclara que su descripción adecuada supone fijarlas como son, a saber, *para alguien*. Sobre que la fantasía no sea una facultad, hablaremos enseguida.

Por otra parte, que la imaginación no forma imágenes en sentido pictórico, lo han demostrado con suficiencia Frede (1995 286) y Scheiter (2012 252). Pero además parece sugerirlo el mismo Aristóteles (*De an.* 429a 2-4): la *phantasia* se llama así porque el sentido principal es la vista, y su sensible propio, la luz; pero ésta es movimiento producido por la sensación, i.e., por cualquier sentido. Sobre el momento cuando se producen las imágenes, sigo a Scheiter (2012 269), que comentando *De an.* 428a2, afirma que

**Las impresiones que las formas sensibles hacen en los órganos sensoriales y que se almacenan en el órgano del sentido primario son impresiones reales que se forman a través de la percepción sensorial y son capaces de recordarse en otro momento.**

Pero explica también que el proceso en que imágenes y sensación se combinan e involucran, aunque sea contemporáneo, no tiene por qué ser consciente (2012 275). También es adecuada la interpretación de Engmann, según la cual parece necesario que haya una imaginación contemporánea a la percepción (1976 263).

Hemos visto en qué sentido las imágenes dependen de las impresiones sensibles y, en un aspecto, de qué son imágenes: de cualquier dato sensorial; y consiguientemente son relativas al sujeto. Entendemos, así, por qué Aristóteles adscribe los *phainómena* a los datos sensibles —la vista, en el fragmento— y los describe como siendo *para alguien*. Ahora debemos profundizar cómo son estas imágenes, y en qué sentido el intelecto no puede

pensar sin ellas. En otra sección veremos el tercer carácter de las imágenes, la neutralidad.

Este punto es muy importante. Vayamos a los *Analytica posteriora*, 100a3-9, donde leemos lo siguiente:

**Así pues, del sentido surge la memoria, como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia: pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia. De la experiencia o del universal todo que se ha remansado en el alma, ‘como’ lo uno cabe la pluralidad, que, como uno, se halla idéntico en todas aquellas cosas, ‘surge el’ principio del arte y de la ciencia, a saber: si se trata de la realización, ‘principio’ del arte, si de lo que es, ‘principio’ de la ciencia.**

Comentando este pasaje, Carbonell (2015 647) nota que parece haber un paso intermedio entre la memoria y la comprensión de los principios: la captación del universal entero que reposa en el alma. Primero habría un universal difuso, punto de partida de la investigación, con que nos vamos familiarizando, siendo provisional (2015 648):

**Para acumular observación hace 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 encuentren su sentido.**

La experiencia, pues, origina una universalización primitiva, que en *Met.* 981a5-7 Aristóteles llama *hypólepsis* (2015 649). La actividad que constituye tal universal, que es *provisional*, *vago* y paso intermedio entre la experiencia y el *nous*, es la imaginación (2015 650). Ésta tiene la capacidad activa de *construir una ficción* de la realidad como totalidad que da sentido (2015 652). “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 *hypólepsis*, ficticia pero autorizada” (2015 653), opinión solidaria de la de Owen: los *phainómena* son tanto datos

sensoriales como *éndoxa*, pero ahora vemos que éstos son *también imágenes*, y por eso ambos sentidos del término guardan unidad.

Según Carbonell, consiguientemente, la imaginación configura imágenes a partir de los datos sensibles que constituyen un universal que es, por así decirlo, alimento del *nous*, siendo el *medium* entre sensibilidad e intelecto. Acerca del rol cognitivo de las imágenes, Scheiter hace una lectura similar: analiza el mismo pasaje de *An. Post.* y afirma que cuando Aristóteles dice “memoria” realmente refiere a la fantasía, porque es la capacidad de preservar sensaciones (2012 262); pero, además, dice que llega un momento cuando las impresiones del objeto se combinan para formar una imagen única, y también que los rasgos particulares desaparecen de la imagen. P.ej., tenemos impresiones de dos árboles distintos, pero la imagen del “árbol” que constituye la imaginación y que es única, aunque provenga de la percepción, no la experimentamos. Este proceso implica que no podremos percibir árboles *antes* de haber formado su imagen unificada, pues antes de adquirirla sólo percibíamos sensibles propios (2012 263). Aquí probablemente sigan a Frede y Wedin. Frede dice que hay un hueco entre la percepción y la razón que la imaginación completa. En este sentido cumple dos roles: 1) sintetizar y retener los sensibles; 2) aplicar pensamiento a los objetos de la percepción (1995 283). Además, dice, Aristóteles parece sugerir que la sensación es individual, v.g. sólo de colores, pero la “visión panorámica” de una estantería sería una “fantasía”, una “síntesis que percibo ahora mismo y lo que he percibido hace un segundo, etc.” (1995 284, 287). Wedin dice cosas similares (1988 43). De las experiencias repetidas se constituye una forma (*logon*) que parece ser producto de la imaginación, un *phantásmata*.

Resumiendo, el carácter de los *phantásmata* o *phainómena* que constituye la imaginación es una imagen que unifica o sintetiza los datos sensibles y que, al menos en uno de sus usos, funge como *hypólepsis*, ficción imaginativa, *logos* o forma que supone el paso entre la experiencia, formada por la acumulación temporal de sensaciones, y el *nous*.

Veamos ahora brevemente el carácter de la *phantasia* como tal. Esta palabra parece designar al tiempo el producto y la “facultad” o capacidad. La mayoría de intérpretes coinciden en no considerarla una facultad, aunque la opinión de Wedin al negar que haya en Aristóteles nada parecido a “imaginar” (1988 55) es excesiva. Queda claro, desde nuestro pasaje, que

Aristóteles afirma que hay algo que se nos aparece como pura apariencia o imagen, y que podemos considerarla en cuanto tal. Aunque la imaginación no sea una facultad en el sentido en que lo son el intelecto o la sensación, sí es una “capacidad”, a veces pasiva, como en los ensueños, otras activa, como en su aspecto lúdico (García del Castillo 1995 30).

### 3 · 2 · 2 · “Como aparece”

Resta tratar el aspecto “neutral” de la imagen. Nuestra tesis es que a esto se refiere Aristóteles cuando dice “lo que aparece en la medida en que y como aparece”. Aristóteles establece claramente que la imaginación se distingue de la opinión, de la percepción y de su combinación (*De an.* 427b14). Pero “desemboca siempre en la verdad o el error, en la medida en que toda imagen necesariamente debe corresponder o no a una sensación verdadera” (Cappelletti 1980 120; cf. *De an.* 428b18-19). Concordamos con la interpretación de Calvo a *De an.* 428a1-5 y con García del Castillo (1995 28) sobre el carácter neutral de la imaginación; añadimos empero que la fantasía conduce al conocimiento sin serlo, como un “medio” que es provisional. Frente a la opinión, pues, la imaginación tiene libertad no para ser falsa, sino neutral (*De an.* 427b16-21).

La imagen hereda las propiedades de la sensación; consiguientemente habrá mayor certeza o adecuación con el objeto real cuando el sensible reproducido sea propio, menor cuando sea por accidente, y aun ínfima siendo común. Aun con todo, hay un sentido en que Aristóteles dice que la imaginación es casi siempre falsa: porque la verdad de la percepción se determina por la adecuación con el objeto percibido presente, y la imaginación precisamente representa lo ausente (*De an.* 428a12-15). Por otra parte, en el sentido anteriormente indicado en que la imaginación combina las impresiones de los sensibles propios formando imágenes, también puede ser verdadera o falsa, pues la combinación de diferentes colores lejanos puede parecernos un hombre, pero al acercarnos vemos que no lo es.

No obstante, cabe pensar que si consideramos la imagen como “lo que aparece en la medida en que y como aparece”, examinando su génesis pero sabiendo que *qua* imagen no refiere a nada, que es un *phantasma* pero no un

*eikón*, es efectivamente “neutra”, ni verdadera ni falsa. Interpretamos así *De memoria* 450b21-32:

**(...) de igual modo que la figura dibujada en un cuadro es una figura y una imagen —y aunque es una y la misma, es ambas cosas, pero la esencia no es la misma para ambas y es posible contemplarla con la mente como figura y como imagen—, así también es preciso considerar la imagen que hay en nosotros como tal imagen por sí misma, al tiempo que como imagen de otra cosa. De este modo, en la medida en que se la considere por sí misma, es un objeto de contemplación (*theórema*) o imagen (*phantasma*), pero en la medida en que se la considere como de otra cosa, es como una copia (*eikón*) y un recordatorio (énfasis mío).**

Así como 451a3-7:

**Una determinada imagen puede suscitar en nosotros el recuerdo de otra cosa vista u oída antes. En ese momento, la imagen deja de ser considerada por sí misma y pasa a ser considerada como el punto de partida para tratar de recordar lo que tal imagen ha suscitado (énfasis mío).**

En la propia definición que da Aristóteles de la memoria vemos posible considerar la imagen como tal: “Por tanto, queda dicho qué es la memoria y el recordar: la posesión de una imagen como una copia del objeto del que es imagen” (451a15).

Aunque no podemos detenernos en el análisis aristotélico de la memoria, la evidencia textual es clara: en *De memoria* Aristóteles nos da la clave para interpretar *Met.* 1011a17-1011b, pues afirma que una imagen puede considerarse “como lo que aparece y en la medida en que y como aparece”, rasgo que garantiza su neutralidad. Aunque Aristóteles llama *phantasma* a la imagen considerada como tal, que decimos que es neutra, y a la imagen sensorial, que será “casi siempre falsa”, hay que atender al contexto donde consideramos al *phantasma*. De nuevo, si lo consideramos como recuerdo, que es un *eikón*, será casi siempre falso. Pero si lo consideramos como ima-

gen, como *theórema*, no puede ser verdadero ni falso, pues no lo comparamos. Sobre esto son valiosas las observaciones de Wedin: “una parte del alma se dice que interpreta la imagen de una determinada manera, en el caso del pensamiento, y de otra, en el caso de la memoria. La interpretación es esencial porque la imagen es la misma en cada caso” (1988 139). Pero no hay que darle, pensamos, a *theórema* el sentido de “concepto”, pues Aristóteles parece referirse a un uso meramente contemplativo de la imagen —como mirando un cuadro—; además, que el *nous* no piense sin imágenes no significa que sean su “materia”, porque eso trivializaría las notas que da Aristóteles al inteligir (*De an.* 430a1-9) y al intelecto agente (*De an.* III 5).

### 3 · 3 · Recapitulación

Leyendo *Met.* 1011a17-1011b buscábamos, en el *corpus aristotelicum*, el sentido de las expresiones “lo que aparece” y “como aparece”. Hallamos que “lo que aparece” es una imagen constituida por una capacidad —no facultad— del alma, la imaginación, que combina las impresiones sensibles y forma una imagen, *phantasma*, que a veces es también *phainómenon* en el sentido apuntado por Carbonell (ficción imaginativa) y Owen (*éndoxon*). A su vez, Aristóteles mismo, en *De memoria*, da las claves para la consideración de esta imagen, en relación al recuerdo. Podemos considerarla como mera imagen, *theórema*, o como *eikón*, recuerdo.

Consiguientemente, la correcta descripción de la imagen como tal implica la afirmación del PNC, y sirve, en el contexto de *Metafísica* IV 6, para su defensa, porque las imágenes formadas a partir de las impresiones sensibles no son contradictorias consideradas *qua* imágenes, pues mientras los ojos dicen que una mesa, v.g., es una, los dedos que muchas, y el oído, pues no hace ruido, que nada, analizando detenidamente estos datos, reproduciéndolos imaginativamente, no como *eikónes*, copias, sino como *phantásmata*, discernimos que no vienen mezclados, ni refieren a objetos diferentes, que “no ocurre esto en ningún caso con la misma sensación respecto de *lo mismo*, en el mismo sentido y en el mismo momento” y, en suma, que “no todo lo que aparece es verdadero”, en el sentido de que cada fenómeno, contrariamente al sentir de Protágoras, no es un objeto diferente, sino una imagen formada a partir de una alteración en el órgano sensorial. Pero afirmar el PNC implica la

distinción categorial entre sujeto y predicado, la ousía-sujeto, la ousía-forma y la ousía-acto. En definitiva, parece que Aristóteles propone, sin desarrollar —desarrollo que hemos intentado efectuar pero ni mucho menos agotar— una “vía fenomenológica”, que parte de las imágenes consideradas como tal para afirmar el PNC, cuyas exigencias sólo cumplen la sustancia o esencia. Es una vía que va de los fenómenos a la esencia.

Este itinerario, empero, no corresponde a la epistemología “canónica” aristotélica. Aristóteles elaboró la conocida teoría del conocimiento sensible, ya señalada, según la cual de las formas sensibles el *nous* abstrae las inteligibles, los universales, y de donde extrae los principios de la ciencia. La “vía fenomenológica”, como decimos, Aristóteles se limitó a sugerirla; no es una teoría del conocimiento como tal, ni una mera ontología. Tiene el carácter de la *Metafísica* y del PNC: es una vía ontognoseológica, que, según vimos, obliga a considerar de igual modo los objetos y la estructura subjetiva a la que se aparecen.

## 4 • La “vía fenomenológica” y la Fenomenología

Si la Fenomenología es “ciencia de fenómenos” o “descripción de fenómenos” (Zirión 1987 285), claramente el proyecto metafísico aristotélico incluiría un momento fenomenológico a modo de método o “vía”, como vimos. Pero aun si la Fenomenología, obviando la disparidad de los fenomenólogos en cuanto a su definición o carácter (Gadamer 2016 71) se enfrenta a un cuerpo de problemas más o menos homogéneo, sea para resolverlos o disolverlos, tales como la reducción (Landgrebe 1968 116; San Martín 1986 12), la constitución (San Martín 22) o la intencionalidad (*Ibid* 223; Husserl 1993 198ss) también podemos afirmar que Aristóteles, si bien no se enfrentó a esos problemas, sí podría haberlo hecho.

Pese a su carácter paladinamente diverso, puede entenderse que Aristóteles realiza una reducción en nuestro pasaje: se ciñe a lo que y como aparece, lo “reconduce” y “cambia de perspectiva” (San Martín 1986 37) para hallar el origen de los fenómenos, y los considera en sí mismos, como exige la Fenomenología (*Ibid* 196). La “vía fenomenológica” es un momento previo a la *Metafísica* que efectúa la reducción y regresa a la donación fenoménica

(Gadamer 2016 75). Se remonta hasta las “multiplicidades constituyentes” (Landgrebe 1968 53), aunque no halle allí el binomio noesis-nóema, y guía la Metafísica (*Ibid* 125). La constitución, que en Husserl exige un análisis del tiempo (2002 59), consistente en un “movimiento de reconstrucción” que sigue a la reducción (Gadamer 2016 98), está también en Aristóteles, en la función sintética de la imaginación. La intencionalidad, empero, no aparece en nuestra reconstrucción de la “vía fenomenológica”, y mucho menos el apriori de correlación universal, ajeno al sentir aristotélico, porque para él, por usar la terminología de Zubiri, las cosas son “de suyo”; pero no podemos ni intentar analizar este punto. Consiguientemente, aventuramos que no puede entenderse la fenomenología aristotélica como “análisis intencional” (San Martín 1986 252), aun cuando los fenómenos sólo se den “a alguien”.

Pero la mayor distancia entre ambas fenomenologías está en su carácter, patente, v.g., en sus concepciones ontológicas. Para Aristóteles la esencia es, últimamente, una actividad *real*. Para Husserl, siguiendo a Zubiri (2016 26), es “sentido” constituido por la conciencia que constituye también las “ontologías regionales” (Husserl 1993 208-209). No necesitamos mayor comparación para constatar las diferencias; pero debe entenderse que *puede comparárselas*. Pues es Fenomenología el “conservadurismo” de Scheler, marcado por el rechazo al viraje trascendental de *Ideas* y reticente en su esencialismo (2001 103-104; Moreno 2000 18), o la ontología hermenéutica del análisis existencial de Heidegger (2001 48), que rechaza la reducción, o la desustancialización de la conciencia en la “fenomenología ontológica”, existencialista, de Sartre (1993 26), y también Levinas es fenomenólogo, aunque rechaza la intencionalidad como estructura de la conciencia (2002 52) y traspase el planteamiento existencialista-heideggeriano —y husserliano— en la noción de “rostro” (*Ibid* 75, 89). Consiguientemente, la “vía fenomenológica” será perfectamente Fenomenología; uno de los caminos, junto al cartesiano (San Martín 1986 39), que pudo proponer Husserl. La fenomenología husserliana exige *una* metafísica; la metafísica aristotélica, *otra* fenomenología.

## 5 • Conclusiones

La “vía fenomenológica” en *Met. IV*, 6 1011a17-1011b analiza los datos sensoriales como fenómenos, *phantasmatas* o imágenes y, a diferencia de la epistemología “canónica” aristotélica, se limita a describir la imagen *qua* imagen, hallando que no es contradictoria y afirmando, consiguientemente, el PNC. A la afirmación del PNC sigue como exigencia la determinación del significado en el plano discursivo, y la de un sujeto determinado esencialmente en el plano semántico y ontológico, y a esto a su vez sigue la deducción de la sustancia como acto pleno. Es una vía, por tanto, que va del fenómeno a la esencia y que requiere, para su comprensión, dar cuenta de la estructura del sujeto junto a la del objeto, de manera similar a la Fenomenología del siglo XX iniciada por Husserl. La Metafísica aristotélica es por tanto una protología que envuelve los principios del ser, y una ontognoseología, porque trata tanto del ser como de su conocimiento. A esto añadimos que tiene también como “momento metodológico” ingrediente una fenomenología, que no es la fenomenología trascendental husserliana, pero sí una fenomenología *sui generis*.

## 6 • Bibliografía

- Alarcón, Enrique. “El principio de contradicción y la estructura del ente en Aristóteles, *Acta philosophica* 8 (1999): 271-277.
- Annas, Julia. “Aristotle on the memory and the self”. *Essays on Aristotle’s De anima*. Ed. Martha Nussbaum y Amélie Roksenberg Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. 297-313.
- Aristóteles. *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, trad. Ernesto la Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1987.
- Aristóteles. *Tratados de lógica (órganon) II*, trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995.
- Aristóteles. *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2014.
- Aristóteles. *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2014.
- Aristóteles, *Metafísica*, ed. Valentín García Yebra. Barcelona: RBA, 2018.

- Aubenque, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1987.
- Berti, Enrico. *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*. Roma: Edizioni Università della Santa Croce, 2006.
- Calvo Martínez, Tomás. “El principio de no-contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico”, *Methexis I* (1988): 53-70.
- Cappelletti, Ángel. “La teoría aristotélica de la fantasía”, *Revista de filosofía de la universidad de Costa Rica* 48 (1980): 115-123.
- Carbonell Fernandez, Claudia Patricia. “La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? Eidos como sujeto y garante de identidad”. *Estudios de filosofía* 48 (2013): 49-72.
- Carbonell, Claudia. “Aristóteles imagina ‘lo que es’. Dialéctica y *phantasia* en el origen del conocimiento”, *Pensamiento* 71/267 (2015): 645-658.
- Dancy, Russell. *Sense and contradiction. A study in Aristotle*. Dordrecht: Reidel, 1975.
- Engmann, Joyce, “Imagination and Truth in Aristotle”, *Journal of Philosophy* 14/3 (1976): 259-265.
- Frede, Dorothea. “The cognitive role of *Phantasia* in Aristotle”. *Essays on Aristotle’s De anima*. Ed. Martha Nussbaum y Amélie Roksensberg Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. 280-297.
- Gadamer, Hans-Georg. *El movimiento fenomenológico*. Madrid: Síntesis, 2016.
- García Bacca, Juan David. *Gnoseología y ontología en Aristóteles*. Caracas: Universidad Central, 1967.
- García del Castillo, Pablo. “Aristóteles, De anima III, 3: Primera exploración por el territorio de la imaginación”, *Azafea* 3 (1995): 11-32.
- García-Lorente, José Antonio. “El estatuto de la forma en el libro Zeta de la Metafísica”. *Anuario filosófico* 51/3 (2018): 461-483.
- García Marqués, Alfonso. “Los que eso dicen destruyen totalmente la sustancia y lo que era ser”. *Las raíces de la cultura europea*. Ed. J. Solana Dueso y otros. Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza, 2004. 67-77.
- García Marqués, Alfonso. “Τὸ τί ἐν εἰναι, τὸ τί ἐστὶ, τὸ ὄν: su sentido y traducción”, *Convivium*, 29/30 (2016-17): 49-77.

- García Marqués, Alfonso. *Pensando el sujeto: Aristóteles y Quine*. Madrid: Dykinson, 2019.
- Kirwan, Christopher. *Aristotle's Metaphysics Books Γ, Δ, E*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Madrid: FCE, 2001.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos. Madrid: FCE, 1993.
- Husserl, Edmund. *Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002.
- Husserl, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro, 2009.
- Inciarte, Fernando. "La identidad del sujeto individual según Aristóteles", *Anuario filosófico* 26 (1993): 289-302.
- Inciarte, Fernando. "Die Einheit der Aristotelischen Metaphysik", *Philosophisches Jahrbuch* 101 (1994): 1-21.
- Landgrebe, Ludwig. *El camino de la fenomenología*. Buenos aires: Editorial Sudamericana, 1968.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Mier y Terán Sierra, Rocío. "La definición: acceso a la sustancia sensible en el pensamiento de Aristóteles", *Tópicos* 3 (1993): 111-115.
- Moreno, César. *Fenomenología y filosofía existencial. Volumen II. Entusiasmos y disidencias*. Madrid: Síntesis, 2000.
- Oñate y Zubía, Teresa. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid: Dykinson, 2001.
- Owen, G.E.L., "Tithénai ta phainómena". *Modern studies in philosophy. Aristotle*. Ed. J.M.E. Moravcsik. London: Palgrave Macmillan, 1968.
- Scheiter, Krisanna. "Images, appearances, and Phantasia in Aristotle". *Phronesis* 57 (2012): 251-278.
- Schofield, Malcolm. "Aristotle on the Imagination". *Essays on Aristotle's De anima*. Ed. Martha Nussbaum y Amélie Roksberg Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. 250-280.
- Reale, Giovanni. *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*. Barcelona: Herder, 2003.
- Reale, Giovanni. *Metafísica di Aristotele*. Milano: Bompiani, 2009.
- Ross, David. *Aristotle's Metaphysics*, 2 volúmenes. Oxford: Clarendon Press, 1975.

- Ruiz Fernández, José. *Sobre el sentido de la fenomenología*. Madrid: Síntesis, 2008.
- San Martín, Javier. *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED, 1986.
- Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Barcelona: Altaya, 1993.
- Scheler, Max. *Ética*. Madrid: Caparrós editores, 2001.
- Valdés Villanueva, Luis M. (ed.), *Aristóteles, Categorías, De Interpretatione. Porfirio, Isagoge*. Madrid: Tecnos, 2012.
- Wedin, Michael. *Mind and imagination in Aristotle*. New Haven & London: Yale University Press, 1988.
- Ziri6n, Antonio. "Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología". *Diánoia* 33 (1987): 283-299.
- Zubiri, Xavier. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza, 2016.