

# UNA REFORMULACIÓN DE LA ALTERACIÓN: *DE ANIMA*, II, 5

PATRICIA MOYA CAÑAS  
Instituto de Filosofía  
Universidad de los Andes

## RESUMEN

En el artículo se analiza principalmente *De anima*, II, 5 para exponer la comprensión aristotélica del conocimiento como acto. La originalidad de la propuesta aristotélica se hace manifiesta en la contraposición de esta doctrina con la de la mayor parte de los filósofos presocráticos que suscriben una visión más bien materialista del conocimiento. La doctrina de la potencia y el acto le permite al Estagirita explicar el conocimiento en términos de una realización o actualización. El complemento de ciertos textos clave de la *Metafísica* hace posible evidenciar la novedad y sutileza del planteamiento aristotélico.

Palabras clave: Aristóteles, conocimiento, acto, alteración perfectiva, coactualidad cognoscitiva.

## ABSTRACT

This paper analyses primarily *De anima* II, 5 to illustrate the Aristotelian understanding of knowledge as an act. The originality of Aristotle's proposal is evidenced in the contrast of his doctrine with those of the majority of the pre-Socratic philosophers who had a rather materialistic conception of knowledge. The doctrine of power and act allows Aristotle to explain knowledge in terms of an actualization or realization. With the addition of some key texts of *Metaphysics* the novelty and subtlety of his proposal may be evidenced.

Keywords: Aristotle, knowledge, act, perfective change, cognitive actualization.

Uno de los grandes aportes que Aristóteles ha hecho a la filosofía es su comprensión del conocimiento como acto. Este, sin embargo, no siempre se reconoce, atribuyéndole, por el contrario, un realismo ingenuo en el que el conocimiento se concibe como una réplica mental del mundo externo, causada por la recepción pasiva de cualidades sensibles o formas intelectuales.<sup>1</sup>

Un texto clave para la comprensión de esta doctrina aristotélica es el capítulo 5 del libro II del *De anima*, en el que Aristóteles se ocupa de establecer el sentido en que se han de aplicar a la percepción términos como «potencia», «pasión» y «alteración». La importancia del texto se puede apreciar desde, al menos, tres perspectivas que son las que orientarán el desarrollo de este artículo. En primer lugar, por la clara oposición que presenta el texto a la postura que podríamos calificar de materialista y que Aristóteles atribuye a la mayoría de los presocráticos. En segundo lugar, por la manera como articula la potencia y el acto con el fin de mostrar la plena actualidad del conocimiento en su ejercicio. Y, en tercer lugar, por el nuevo sentido que otorga al término «alteración». En la última sección del artículo me serviré principalmente de textos de la *Metafísica* que se refieren al acto para explicar que el conocimiento es considerado por Aristóteles como acto perfecto, *práxis téleia*.

Cabe advertir que aunque el texto alude más directamente a la senso-percepción, las conclusiones a las que llega Aristóteles son perfectamente aplicables al conocimiento intelectual, porque son las propiedades que le convienen a todo tipo de conocimiento, o al conocimiento considerado en sí mismo.

## 1. Oposición a una explicación materialista del conocimiento

El comienzo del texto ya señalado anuncia una interpretación original por parte de Aristóteles de cómo ha de entenderse el término «alteración» aplicado a la percepción: «parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración» (*alloiōsis tis*),<sup>2</sup> pues aunque es evidente que el conocimiento implica un cambio en el sujeto que lo realiza, no parece tratarse de un cambio en el sentido ordinario del término, esto es, una mutación entre cualidades contrarias.<sup>3</sup> Pero para poder atender adecuadamente a esta cuestión, parece necesario analizar

1. A modo de ejemplo cito un texto que refleja este enfoque en sus explicaciones del conocimiento en Aristóteles. «La noción de conocimiento, según el realismo ingenuo, cabría exponerla sumariamente de la siguiente manera: el conocimiento es la “reproducción” del objeto por la asimilación a él del sujeto. [...] Con ello, de acuerdo con el aristotelismo, el alma, al conocer, se va haciendo todas las cosas que va conociendo porque recibe las formas de ellas y se asimila a ellas», Rábade, S., *Teoría del conocimiento*, Madrid, Akal, 1998, 2.<sup>a</sup> ed., p. 40.

2. Aristóteles, *De anima*, II, 5, 416b 34. Sigo la traducción de Calvo Martínez, T., Madrid, Gredos, 1988.

3. Cf. Aristóteles, *Física*, v, 2, 226a 25-30; 226b 1ss.

previamente la teoría que explica el conocimiento como una afección entre elementos semejantes: «Hay quienes añaden que lo semejante padece bajo el influjo de lo semejante».<sup>4</sup>

### 1.1. La teoría del conocimiento de lo semejante por lo semejante

Guthrie explica que la teoría de que lo semejante se conoce por lo semejante era sostenida como una doctrina seriamente filosófica (e incluso fisiológica) en el siglo v.<sup>5</sup> Se encuentran antecedentes claros en dos filósofos presocráticos, Empédocles y Demócrito, quienes con algunas variaciones sostienen esta teoría cognoscitiva.

La explicación que da Empédocles sobre el mundo físico le sirve de base o fundamento para su concepción del conocimiento humano. Según este filósofo presocrático, la naturaleza o el mundo físico está compuesto de cuatro elementos o «raíces» que son los elementos básicos y mutuamente irreductibles a partir de los que se constituyen todos los demás seres. Los elementos se entremezclan, penetrándose mutuamente.<sup>6</sup> Los elementos son el agua, la tierra, el aire y fuego, que se combinan en proporciones variadas dando origen a los diversos cuerpos. Sobre estos principios actúan combinándolos o disgregándolos dos causas eficientes: la Amistad y el Odio. Teniendo presente esta teoría, Empédocles explica que la percepción se realiza por la emanación o efluvios que surgen de un cuerpo y son recibidos o se adaptan a los «poros» en el cuerpo del que percibe.<sup>7</sup>

Se conoce, por información de Teofrasto, que Demócrito suministró gran cantidad de detalles a la teoría de la sensación defendida por Leucipo, el más representativo de los atomistas. En términos generales, la sensación para los atomistas es un cambio en nuestros cuerpos, producido por el impacto de áto-

4. Aristóteles, *De anima*, II, 5 416b 34-35.

5. Cf. Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, vol. I, versión española de Medina González, A., Madrid, Gredos, 1991, pp. 204-205.

6. Cf. Kirk, G.S., Raven, J.E., y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, versión española de García Fernández, J., Madrid, Gredos, 2.<sup>a</sup> ed. ampliada, 1987, pp. 487 y 414.

7. Cf. Teofrasto, *De Sensu* 7 (DK 31 A 86). Citado en Kirk, G.S., Raven, J.E., y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, op. cit., p. 438. Otro texto que recoge con bastante amplitud la teoría de Empédocles es *Menón*, 76 c. Aristóteles por su parte expone la teoría empedocleana en *Acerca de la generación y de la corrupción*, I, 8, 324b 25-32: «Algunos filósofos son de la opinión de que cada cosa sufre una pasión cuando el agente último y más propio penetra en ella a través de ciertos poros, y afirman que de esta manera vemos oímos y percibimos las demás sensaciones. Asimismo, agregan que vemos a través del aire, del agua y de otros cuerpos diáfanos, porque éstos poseen poros invisibles por su pequeñez, pero abundantes y dispuestos en hileras, y tanto más poros tienen más diáfanos son». Sigo la traducción de La Croce, E., y Bernabé Pajares, A., Madrid, Gredos, 1987. Hay otras alusiones a la teoría de Empédocles en este capítulo 8 del libro I.

mos provenientes del exterior. Todo acto de sensación implica un contacto físico real, directo, por lo que toda sensación es una especie de tacto o tiene la forma de tacto. La sensación es la consecuencia de un contacto ejercido por una determinada configuración de átomos sobre el cuerpo; el cuerpo experimenta una modificación y juzga respecto a una determinada cualidad sensible.<sup>8</sup> Las sensaciones se determinan solamente por la composición atómica de los datos sensibles; sin embargo, dada la relatividad de las sensaciones, Demócrito nos dice que también hay que tomar en cuenta la interacción con el organismo del sujeto que percibe. Aquello que les parece dulce a unos, a otros les parece amargo, pues los mismos objetos producen a veces efectos contrarios y objetos diferentes el mismo efecto.<sup>9</sup> Demócrito con su atomismo se diferencia de Empédocles en que postula una instancia intermedia entre el objeto y el sentido, de tal manera que no se trata solo de efluvios o emanaciones por parte del objeto sensible, sino de cierta «impresión» en el sujeto que siente causada por el tipo de átomo.<sup>10</sup> Aristóteles hace notar que también esta teoría de Demócrito se basa en la semejanza entre el objeto sensible y los órganos sensitivos. A diferencia de los otros filósofos presocráticos, que más bien explicaban los fenómenos por efecto de la contrariedad, Demócrito se basa en la semejanza.<sup>11</sup>

El materialismo de estos filósofos presocráticos no hace una excepción con el pensamiento. Al igual que la sensación, este debe depender de un mecanismo físico:

Leucipo y Demócrito dicen que las sensaciones y los pensamientos (*noé-seis*) son alteraciones del cuerpo. Leucipo, Demócrito y Epicuro dicen que la sensación y el pensamiento surgen por el impacto de imágenes procedentes del exterior. Nadie tiene ninguno de los dos sin el impacto de una imagen.<sup>12</sup>

El pensamiento, para Demócrito, es exactamente paralelo a la sensación, pues surge de una perturbación o alteración de los átomos del alma por complejos procedentes del exterior. El órgano del pensamiento es una concentración de átomos anímicos en una determinada parte del cuerpo. Si conoce cosas que los sentidos no conocen es porque es susceptible de ser estimulado por com-

---

8. Cf. *Los filósofos presocráticos*, vol. III, traducción y notas de Santa Cruz de Prunes, M.I., y Cordero, N.L., Madrid, Gredos, 2001, p. 178.

9. Cf. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, op. cit., vol. II, pp. 145-146.

10. Cf. *Los filósofos presocráticos*, vol. II, introducción, traducción y notas de Cordero, N.L., Olivieri, F.J., La Croce, E., y Eggens Lan, C., Madrid, Gredos, 1985, pp. 184-185.

11. Cf. Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, I, 7, 323b 10-15.

12. Leucipo, DK 67 A 30, citado en Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, op. cit., vol. II, p. 458.

plejos que son demasiado sutiles para afectar a los órganos sensitivos, pero que se reducen finalmente a elementos corpóreos.<sup>13</sup> Aristóteles en el *De anima* se refiere a esta comprensión material del pensamiento y la sensación: «Y es que todos ellos suponen que el inteligir –al igual que percibir sensiblemente– es algo corporal y que se percibe y piensa lo semejante con lo semejantes, como ya hemos explicado al comienzo de este estudio».<sup>14</sup>

La misma crítica a esta reducción de la realidad a las cosas sensibles la leemos en la *Metafísica*. Refiriéndose a los filósofos anteriores a Platón dice: «Por lo demás, la causa de que estos llegaran a tal opinión fue que investigaban acerca de las cosas que son, pero suponían que las realidades sensibles son las únicas que son».<sup>15</sup> Desde la perspectiva de un sistema más sofisticado como es el aristotélico parece ser que, excepto Parménides y Anaxágoras, todos los presocráticos dieron una explicación del conocimiento en términos materialistas.

## 1.2. Crítica de Aristóteles a la teoría del conocimiento de lo semejante por lo semejante

Aunque Aristóteles reconoce en la doctrina de Empédocles y Demócrito el esfuerzo por garantizar la identificación del alma con las cosas que conoce, advierte que esta teoría presenta muchas dificultades.<sup>16</sup>

En el texto que estamos comentando –libro II, capítulo 5– Aristóteles plantea dos objeciones a la teoría del conocimiento de lo semejante por lo semejante que apuntan a la idea de que según esta teoría los órganos de los sentidos tendrían los mismos elementos que los objetos de la sensación, estableciéndose una simetría entre el órgano y el objeto sensible.<sup>17</sup> La primera objeción es que de darse esta simetría los órganos sensibles tendrían que conocerse a sí mismos, porque, supuestamente, están compuestos de los mismos elementos de los objetos sensibles que explican la percepción. La segunda objeción señala que no sería necesario, en tal caso, la presencia del objeto sensible para que se diera la percepción, pues los órganos poseerían los elementos por sí mismos, sin la presencia del objeto. Ambos supuestos son evidentemente falsos, porque la expe-

13. Cf. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, II, op. cit., pp. 459-460.

14. Aristóteles, *De anima*, III, 3, 427a 27-30.

15. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 5, 1010a 1. Se sigue la traducción de Calvo Martínez, T., Madrid, Gredos, 2007.

16. «Establecen, pues, que el alma conoce lo semejante con lo semejante (y afirman a continuación que el alma está constituida a partir de los elementos) como si con ello quedara garantizado que el alma se identifica con todas las cosas», *De anima*, I, 5, 409b 27-28. Todo este capítulo 5 lo dedica a la refutación de que el alma esté constituida por elementos y que el conocimiento consista en el reconocimiento por parte del alma de los elementos que son semejantes entre el alma y las cosas.

17. Cf. Aristóteles, *De anima*, II, 5, 417a 1-10; 17-22.

riencia que tenemos de la percepción nos muestra que no se realizan estas condiciones.<sup>18</sup>

Es necesario esclarecer dos aspectos solamente enunciados hasta ahora: la necesidad de la afección para que se realice la percepción y qué es propiamente percibir. Se advierte que la identificación entre el que percibe y lo percibido no se explica sin más por la afección o inmutación del objeto perceptible, aunque esta es una condición necesaria para dicha identificación. Veamos primero por qué es necesaria la afección. La percepción es un conocimiento que está ligado a las funciones corpóreas a diferencia del conocimiento intelectual. Por eso solo es posible percibir si los órganos de los sentidos son afectados por la cualidad sensible correspondiente (olor, sabor, color, etc.), de tal manera que, actualizados por dichas cualidades, sean capaces de realizar su operación propia. Pero no basta la acción causal del objeto sensible externo para explicar la percepción, pues solo ciertos seres vivos pueden percibir, es decir, pueden responder a esta acción causal con una operación que les es propia, con la actualización de una capacidad.

El error que subyace a la teoría presocrática es que no se establece una diferencia entre la percepción en acto y en potencia. Esto significa que no se consideran las facultades o capacidades que son propias del viviente que conoce. La facultad sensitiva no está siempre inmutada por el objeto sensible, ni posee por sí misma las cualidades sensibles por la que supuestamente reconocería las cualidades semejantes del objeto. La facultad es potencia, capacidad de percibir ciertas cualidades sensibles.

Aristóteles entiende que percibir es ejercitar una actualidad (*enérgeia*): «el sentido es forma de las cualidades sensibles».<sup>19</sup> Aunque resulta complejo articular los aspectos corpóreos e incorpóreos de esta operación, está claro que es insuficiente explicarla solamente como el efecto de la acción causal del agente externo. Esta idea se refleja en el juego que hace Aristóteles entre *desemejante* y *semejante*: cuando el sentido *puede* ser movido y padecer es desemejante; una vez que *ha sido movido y ha padecido*, es semejante, es decir, conoce. El padecer no es el conocer, sino la condición de este, porque el padecer ocurre, por así decirlo, en la potencia o capacidad perceptiva, cuyo acto o realización es el conocer mismo.<sup>20</sup> Boeri lo explica claramente en el siguiente texto:

Aunque la facultad perceptiva es, en cierto modo, estimulada y activada por un *objeto* perceptible externo (*i.e.* por un objeto «extramental», un *ais-*

18. Una crítica semejante, aunque expuesta más brevemente, se encuentra en *Acercas de la generación y la corrupción*, I, 7, 323b 21-22: «Si algo tuviera capacidad para padecer por obra de lo semejante, también podría padecer por obra de sí mismo».

19. Aristóteles, *De anima*, III, 8, 432a 3.

20. Cf. Cataldo, G., «El conocimiento como acto», *Philosophica*, 11 (1988), p. 74.

*thetón*), la percepción (que es la puesta en acto de la facultad o capacidad perceptiva que, como tal, es pasiva) en sí misma no es un fenómeno ni completamente corpóreo ni completamente incorpóreo, ni es, claro está, el objeto percibido. De hecho, Aristóteles rechaza expresamente cualquier tipo de explicación que intente dar cuenta de la percepción (*aísthesis*) únicamente con referencia a la acción causal de los componentes de los objetos corpóreos. Los objetos sensorios extramentales solamente *inducen* la percepción; pero la percepción en sí misma es una actividad del alma (después de todo, la *aísthesis* es una forma *-eídos-*, y como tal debe ser un factor activo; cf. *DA* 432a 3). Por lo tanto, el objeto perceptible es solamente condición necesaria de la percepción, pero nunca suficiente.<sup>21</sup>

La semejanza se da porque el sujeto, afectado por el estímulo sensible, actualiza la capacidad sensitiva que constituye al objeto sensible en semejante. El sujeto conoce cuando identifica su potencia con la forma del objeto sensible. Según lo que se ha expuesto, no es posible para Aristóteles explicar el conocimiento sin la referencia necesaria a una potencia capaz de realizar su acto propio, es decir, sin considerar el acto del sujeto que conoce. La semejanza que resulta del conocimiento no es por una acción física del objeto en el sujeto, sino por una acción cognoscitiva del sujeto que capta su objeto: solo los seres dotados de sensibilidad pueden realizar el conocimiento sensible, porque no se trata de una asimilación material de lo conocido. Los seres corpóreos que no están dotados de sensibilidad solo son capaces de recibir el influjo material de los objetos, pero no de conocerlos.

Si la primera condición del conocimiento sensible es la de la presencia del objeto, una segunda condición es que el ente físico sea percibido sensitivamente por una facultad:

¿Qué es, entonces, captar un olor además de sufrir una determinada afección? ¿No será que captar un olor es además percibir sensitivamente, algo que el aire no hace, puesto que se limita a resultar perceptible cuando es afectado?<sup>22</sup>

Aristóteles distingue en este texto los dos elementos que explican la acción de captar un olor: la afección del órgano y la percepción propiamente tal. Es evidente que no es suficiente la afección, pues hay elementos o entes que pueden ser afectados y no percibir. La alteración, que se podría llamar física, afecta al ente que la recibe, pero no es conservada por él más que como un efecto físico. Por ejemplo, el agua horada la piedra, pero este efecto no es con-

21. Boeri, M.D., Introducción a *Aristóteles, Acerca del Alma, De anima*, traducción, notas, prólogo e introducción, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2010, p. xxix.

22. Aristóteles, *De anima*, II, 12, 424b 17.

servado por la piedra más que como una alteración física. De la misma manera, el olor pasa por encima de la piedra, pero esta no conserva bajo ninguna forma el olor, en cambio el olor afecta el olfato del sujeto que está sentado en la piedra y lo conserva, lo hace de algún modo suyo. Tanto en el caso del olor que pasa por encima de la piedra como en el del que afecta al olfato, hay afectación física, pero solo en el caso del sujeto que tiene olfato, se da este *plus* que implica el conocimiento y que requiere una facultad.

¿Qué es esta identidad cognoscitiva que es un resultado del acto cognoscitivo? Esta es, en cierto modo, la pregunta nuclear o central de una teoría explicativa del conocimiento, que se intentará responder más adelante. Por ahora, solo se ha atendido a la concepción no naturalista del conocimiento que es propia de Aristóteles y que marca una diferencia en la historia de la filosofía, tal como la considera el propio Estagirita. Se trata de explicar el conocimiento como una acción diferente al reconocimiento de elementos semejantes o la impresión que producen los átomos sobre el sujeto que percibe. Es más que eso, porque supone un acto por el cual la potencia o facultad se hace en acto semejante a lo que originalmente no lo era. Al hablar de una concepción no naturalista del conocimiento se quiere decir que, aun siendo el conocimiento una actividad natural, es decir, propia de ciertos seres vivientes, supera el ámbito de lo exclusivamente físico.

Queda también suficientemente explicado que la sensación se produce por la presencia y acción de una realidad exterior al sujeto que conoce; sin ella no habría sensación.<sup>23</sup> La sensación, dice Aristóteles, se origina en los objetos correspondientes,<sup>24</sup> y por eso se distingue de la evocación que se origina en la propia alma. Puede suceder que, en raras situaciones, se tengan sensaciones de objetos irreales o no presentes como si fueran reales, por ejemplo, en el caso de las alucinaciones, las que a justo título se consideran anormales.<sup>25</sup>

## 2. Grados de potencia y acto en el conocimiento

Al refutar la teoría del conocimiento de lo semejante por lo semejante, Aristóteles explica positivamente un elemento clave para comprender la percepción, a saber, la distinción entre la potencia y el acto. La percepción se puede decir de dos maneras: cuando alguien está percibiendo o cuando ese alguien puede percibir (el término griego *aísthesis* significa tanto la potencia perceptiva como la percepción). La introducción de estas dos nociones claves –poten-

23. Sabemos hoy por los conocimientos psicológicos que hay también sensaciones del propio cuerpo.

24. Aristóteles, *De anima*, I, 4, 408b 18.

25. Aunque en sentido estricto las alucinaciones son fruto de la imaginación, pueden generar sensaciones en el cuerpo del sujeto que las sufre.



cia y acto–, le permite dar un giro a la doctrina que critica, pues se puede decir que la semejanza no es la causa del conocimiento, sino más bien su resultado. Recibir el influjo del objeto sensible es el aspecto potencial que se caracteriza por la desemejanza; la percepción misma es el acto por el que se da la semejanza entre el cognoscente y lo conocido.

Hace ver Aristóteles que aún se pueden afinar más estos conceptos para establecer con mayor exactitud el grado de actualidad del conocimiento.<sup>26</sup> Para esto se sirve de ejemplo del conocimiento de una ciencia para distinguir distintos niveles de potencia según su mayor o menor proximidad al acto:<sup>27</sup>

- a) En un sentido amplio, está en potencia de conocer un niño, por el solo hecho de ser hombre y de poseer la capacidad natural para saber.
- b) En un sentido más determinado, se dice de alguien que ya tiene de una manera estable un saber, aunque no lo esté ejerciendo actualmente, por ejemplo, un sujeto posee conocimiento mientras duerme.
- c) Finalmente, se dice que sabe o que es sabio aquel que está ejerciendo en acto su ciencia, por ejemplo el gramático que considera la letra A. Este último es sapiente en sentido propio.

Si se comparan los estados de conocimiento *a)* y *b)* son muy diversos entre sí. El que está en la situación *a)* está aún indeterminado, porque lo único que tiene es la potencia de saber. En cambio, el que está en *b)* se sitúa en una posición intermedia: con respecto a *a)* está en acto, porque ya sabe algo; pero con respecto a *c)* está en potencia, porque no está ejerciendo la ciencia en acto. De todas formas el que está en *b)* es sapiente, porque tiene el hábito de la ciencia, tiene la actualidad primera, la que precede al acto de conocer, que vendría a ser la actualidad segunda. Gracias al hábito puede ejercer el conocimiento cuando quiere, porque ya lo tiene.<sup>28</sup>

El ejemplo resulta muy interesante en su aplicación a los diversos sentidos del conocimiento, porque la capacidad o potencia que tiene el que posee la ciencia no es una mera posibilidad, sino que es un poder, entendido en su acepción activa: el que posee la ciencia puede conocer cuando quiere. Esta capacidad más que potencia es acto. Podríamos decir que es más una potencia potente que potencial, porque sobre todo es capacidad activa y su carácter potencial se refiere únicamente a que no está en permanente acto de conocer, sino que pasa del poder conocer a la realización misma de este. La potencia

26. Cf. Aristóteles, *De anima*, II, 5, 417a 22-30.

27. Cf. Calvo, T., nota 44 a la traducción del *De anima*, Madrid, Gredos, 1988.

28. «La marca definitoria de lo que se realiza plenamente por la acción del pensamiento a partir de lo que es en potencia, es la siguiente: si se produce cuando es deseado “por el agente”, si no hay impedimento alguno exterior», *Metafísica*, IX, 7, 1049a 5ss.

entendida en su sentido activo es principio de determinación y realización en lo que ya posee. Más que producir cambios, la potencia activa da lugar a operaciones que perfeccionan al sujeto que las realiza.

El cambio tiene lugar al engendrarse el sujeto cognoscente, pues es ahí donde tiene origen la capacidad o potencia cognoscitiva, pero los «cambios» sucesivos son más bien la actualización progresiva de esta potencia, del mismo modo que el que posee la ciencia no sufre propiamente un cambio cuando considera en acto, es decir, cuando ejercita el conocimiento que posee. Así se puede entender también que cualquier actualización de la potencia cognoscitiva es «un paso de un acto inferior a otro superior»,<sup>29</sup> es un progreso y perfección en el acto que le es propio al sujeto desde su generación, en lo que es su capacidad natural. En este sentido, más que un paso de potencia a acto, se puede hablar de un paso de acto a acto, como se evidencia en el caso del paso de la posesión de la ciencia de manera habitual a su realización actual.

Es así como se concluye que siempre el conocimiento se ha de entender como una perfección y nunca como pasión o alteración corruptiva. Por eso, el término «alteración» le conviene al conocimiento solo en cuanto que la potencia cognoscitiva necesita ser determinada para poder actuar, porque no conoce si no es estimulada por el objeto sensible o inmutada por el principio inteligible. Aristóteles aplica el término pasión para el conocimiento en su uso menos propio, esto es, cuando se produce cierta recepción y «conservación habitual» por parte del cognoscente. En este caso –se insiste para que quede claro–, solamente cabe hablar de pasión porque el conocimiento implica de suyo cierta recepción, pero no porque dicha recepción lleve consigo la corrupción de la disposición precedente. Por eso dice Aristóteles que el ser en potencia se «conserva» por el ser en acto.<sup>30</sup>

J. Araos explica que la recepción necesaria para que se dé el conocimiento no es pasión en su sentido estricto, porque la potencia cognoscitiva permanece impassible –no se transmuta– en el acto mismo de la recepción:

[Además] esta recepción se realiza no solo *en* la potencia cognoscitiva, sino también *por* ella, puesto que es ella quien actualiza la potencia de ser conocido que tiene lo real. Cuando se conoce, en efecto, no se recibe pasivamente lo real, sino que se lo *coge*.<sup>31</sup>

29. Araos, J., «Pasión e identidad: el problema del conocimiento en el “*De anima*” de Aristóteles», *Tópicos*, n.º 16, (1999), p. 22.

30. «Pero es que tampoco «padecer» significa siempre lo mismo, sino que en algunos casos se trata de una destrucción por la acción del contrario, mientras que en otros casos es más bien la conservación de lo que está en potencia por la acción de lo que está en entelequia». *De anima*, II, 5, 417b 1-5.

31. Araos, J., «Pasión e identidad...», art. cit., p. 33.

Explica Araos, que tanto el intelecto como el sentido tienen una función selectiva y activa respecto a los objetos cognoscibles. Aristóteles compara el intelecto a la mano<sup>32</sup> y señala que la sensación es un término medio capaz de discernir entre contrarios,<sup>33</sup> es decir, ambas facultades actúan con respecto a los datos inteligibles o sensibles, haciéndolos objetos suyos y estableciendo así la coactualidad entre la cosa y la potencia cognoscitiva.

Los actos cognoscitivos se distinguen netamente del devenir físico-corruptivo en el cual la disposición es reemplazada por su contrario. En el caso del conocimiento se está siempre en la línea de la actualización, porque se da una estructura finalizada en la potencia que ante la determinación por parte del objeto cognoscible realiza la operación que le es propia. Hay que advertir, sin embargo, que no es fácil precisar la diferencia que Aristóteles establece entre la alteración privativa y la perfectiva. El caso del aprendizaje es un ejemplo del modo como trata esta cuestión. Podría entenderse como una alteración privativa porque se da un cambio entre contrarios, pero aprender es una perfección, razón por la cual no califica como alteración privativa, lo mismo sucede en otros casos que menciona Aristóteles: pensar y edificar.<sup>34</sup> Nuestro objetivo no es esclarecer plenamente esta cuestión, sino mostrar que todo acto cognoscitivo no puede ser calificado como alteración en el sentido habitual del término, porque como acto «mental» es una *enérgia*.<sup>35</sup>

### 3. El nuevo sentido del término «alteración»

Se ha dicho que una clave para entender qué es el conocimiento desde la perspectiva aristotélica es aclarar en qué sentido la sensación se puede entender como cierto tipo de alteración (*alloiōsis tis*). Se ha visto que no es una alteración física al modo como la entendieron Empédocles y Demócrito, pero es necesario precisar más cómo conviene usar este término.

Continuando con la lectura del capítulo 5 del libro II del *De anima*, se observa que Aristóteles dedica bastante atención a precisar el concepto de alteración, que se ve de algún modo forzado a utilizar a falta de un término más

32. Cf. Aristóteles, *De anima*, III, 8, 432a 1.

33. Cf. Aristóteles, *De anima*, II, 11, 424a 4-7.

34. Cf. Aristóteles, *De anima*, II, 5, 417a 30-417b; 417b 8-10.

35. Boeri explica con claridad este punto: «Cuando un sentido es cambiado o alterado por el objeto sensible respectivo lo que ocurre es que el sentido se activa o actualiza o, dicho de otro modo, lo que se da no es un cambio sino una realización o completitud del sentido». Introducción a *Aristóteles, Acerca del Alma, De anima*, p. cxxxv. Más adelante dice: «Una *aísthesis* es un *páthos* en la medida en que comprende una afección corpórea. Pero un *acto* perceptivo también es, como un acto mental, una "actualidad" (*enérgia*) y no un mero estado afectivo o proceso» (nota 129).

exacto. Este tema está ligado a los grados de potencia y acto que hemos recién revisado, pero que por una razón didáctica hemos separado.<sup>36</sup>

### 3.1. Dos tipos de alteración

La sensación, y también el conocimiento en su sentido genérico, es alteración en cuanto supone un cambio en el sujeto que siente, pero no se puede asimilar este cambio a otras alteraciones como son, por ejemplo, los cambios que se producen cuando se pasa de un contrario a otro.

El siguiente texto es claro al distinguir la alteración que es un cambio hacia disposiciones privativas, y otra que lo es hacia los hábitos y la naturaleza propia del sujeto:

Pero es que tampoco «padecer» significa siempre lo mismo, sino que en algunos casos se trata de una destrucción por la acción del contrario, mientras que en otros casos es más bien la conservación de lo que está en potencia por la acción de lo que está en entelequia, siendo lo uno y lo otro semejantes entre sí –en la medida en que esta semejanza corresponde a la relación existente entre potencia y entelequia–. En efecto, el que posee el saber pasa a ejecutarlo, lo cual o no es en absoluto una alteración –puesto

---

36. *De anima*, II, 5 ha sido objeto de importantes estudios y debates que reflejan la riqueza de su contenido. Este artículo no es el lugar adecuado para hacerse cargo de la discusión, pero he querido señalar las principales líneas de un tema que ha ocupado por más de una década a importantes estudiosos de Aristóteles. La principal cuestión que concita los diversos estudios es la interpretación adecuada de doctrina aristotélica de la percepción formulada en el texto señalado, particularmente en el sentido en que se han de entender la pasión y la actualidad en esta forma de conocimiento. A grandes rasgos las dos líneas principales de interpretación son la literalista y más bien materialista o la espiritualista y más bien anímica. Los principales «contrincantes» son Sorabji y Burnyeat, respectivamente. La discusión se abrió con el artículo de Sorabji, R., «Body and Soul in Aristotle», publicado por primera vez en 1974 y luego en Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R. (eds.), *Articles on Aristotle (Psychology and Aesthetics)*, Londres, Duckworth, 1979, pp. 42-64. La réplica y posición de M.F. Burnyeat se encuentra en varios artículos: «Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?», en Nussbaum, M.C., y Rorty, A.O. (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 15-26; «How Much Happens when Aristotle sees Red and hears Middle C. Remarks on On De Anima 2.7-8», en Nussbaum, M.C., y Rorty A.O. (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 421-434; «De Anima II, 5», en *Phronesis*, XLVII/1 (2002), pp. 28-90. S. Everson sostiene también una postura literalista en su obra *Aristotle on Perception*, Oxford, Clarendon Press, 1997. V. Caston da cuenta de las diversas posturas respecto a esta discusión, a la vez que expone su propia perspectiva en «The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception», en Salles, R. (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford, Clarendon Press, 2005, pp. 245-320. Finalmente M. Boeri expone una interpretación en la que se da importancia tanto al aspecto fisiológico de la percepción como al anímico. Cf. estudio preliminar a la traducción del *De anima*. Nuestras explicaciones adoptan una postura que, sin desconocer el aspecto pasivo de la percepción, enfatice su actualidad.

que se trata de un progreso [o incremento]<sup>37</sup> hacia sí mismo y hacia la entelequia— o constituye otro género de alteración. [...] habrá que distinguir dos tipos de alteración, la una consistente en un cambio hacia estados pasivos y de privación, la otra hacia un estado activo, hacia su actividad natural.

El primer cambio del ser dotado de sensibilidad se produce bajo la acción del progenitor, de manera que una vez engendrado posee ya el sentir como el que posee una ciencia. Consiguientemente, la sensación en acto ha de considerarse análoga al acto de ejercitar la ciencia...<sup>38</sup>

Hay alteración, propiamente tal, cuando el sujeto pierde alguna cualidad, por ejemplo, cuando el hombre pierde la salud por la acción de un agente patógeno, o cuando la roca se calienta por la acción del fuego o del sol. Pero cuando el sujeto conoce no pierde ninguna cualidad positiva, por eso no hay propiamente alteración, sino que más bien hay desarrollo y perfección en cuanto sapiente o sentiente, es decir, en cuanto a la misma perfección con la que se halla naturalmente dispuesto e inclinado desde el principio. Se trata de pasos desde la potencia natural al acto propio, pasos en la actualización y perfección del mismo ser. Si por el primer tipo de alteración «se padece», por el segundo, «se realiza» una perfección, se produce un adelantamiento, un progreso en la potencia. El sujeto, en el caso de la potencia «original», es capaz de realizar el acto primero, el hábito, y desde este alcanzar la perfección última del acto segundo.<sup>39</sup>

Tomando pie de la explicación que realiza Tomás de Aquino sobre este doble sentido de la «alteración» en su *Comentario al De anima*, se enumeran a continuación los rasgos que caracterizan al sentido privativo y al sentido perfectivo del término.<sup>40</sup>

Las características de la *alteración privativa* se pueden describir de la siguiente manera: a) disminuye el paciente, el que sufre la alteración; b) dismi-

37. La palabra griega utilizada por Aristóteles es *epidosis*, que significa adición, suma, aumento. Agradezco esta advertencia al profesor J. Mittelmann. No sigo en este caso la traducción de Calvo que traduce «proceso hacia sí mismo y hacia la entelequia».

38. Aristóteles, *De anima*, II, 5, 417b 1-20.

39. Cf. Burnyeat, M.F., «De Anima II, 5», *Phronesis*, XLVII/1 (2002). Este artículo contiene un profundo y exhaustivo estudio del sentido que Aristóteles da al término «alteración». El autor sostiene que el conocer no es en absoluto un padecer, pues «conocer» y «padecer» no pueden darse juntos. R. Heinaman replica a la postura de Burnyeat en «Actuality, Potentiality and De Anima II.5», *Phronesis*, 52 (2007), pp. 139-187. En este artículo sostiene que aunque Aristóteles considera un modo «refinado» de entender la alteración, esta no es diferente al modo como entiende este término en su *Física*. Como ya se dijo en la nota anterior, en nuestro análisis se ha adoptado una postura favorable a la comprensión de la percepción como un tipo de alteración diferente a la que se define en *Física*, III, 1-3.

40. Cf. Tomás de Aquino, *Comentario al Libro del Alma de Aristóteles*, Buenos Aires, Fundación Arché, 1979, Libro II, lección 11, n. 365. C. Fabro en *Percepción y pensamiento*, Pamplona, Eunsa, 1978, pp. 51-56, comenta también estas dos formas de entender la «alteración».

nuye porque algo de él es desechado, se desecha alguna forma; *d*) esta pérdida recibe el nombre de «corrupción».<sup>41</sup>

Las características de la *alteración perfecta*, por su parte, son las siguientes: *a*) esta importa cierta recepción; *b*) se establece entre lo que recibe y lo recibido una relación de potencia y acto; *c*) se la nombra como pasión (o alteración) no porque haya corrupción alguna, sino porque importa una recepción; *d*) se trata, en este caso, de una recepción beneficiosa, porque no priva de ninguna forma, ya que el acto no es contrario a la potencia, sino semejante. Esto se debe a que hay una ordenación de la potencia al acto; por eso el acto se realiza en la potencia propia que está ordenada a ese acto (en el caso de las potencias sensibles o sentidos, cada uno se ordena a su sensible propio); *e*) este padecer no comporta corrupción, sino todo lo contrario: es una realización. Es el perfeccionamiento propio que le corresponde al acto en relación con la potencia; *f*) no es una potencia que vaya a ser transmutada, sino más bien es una potencia que va a ser perfeccionada, porque va a realizar su acto propio.

Llegados a este punto, hay que advertir que el padecer de la sensación no es igual al del entendimiento. En la sensación hay un padecimiento que resulta de la acción directa de la cosa conocida en el sujeto sensible. Hay una pasión física en el órgano sensible y, estrechamente ligada a esta, se realiza la actualización cognoscitiva por la cual la facultad sensible es —se identifica con— la cualidad sensible captada como tal. En cambio, el entendimiento padece por la capacidad que tiene de recibir en sí la esencia o forma del objeto, que es, en este caso, el principio del acto propiamente cognoscitivo.<sup>42</sup> Se trata, en todo caso, de un padecer impropriamente dicho.

Hay que entender ya no solo la diferencia entre las dos formas de alteración o en qué sentido se puede hablar de alteración en el conocimiento, sino que también es preciso comprender en qué sentido el conocimiento es acto (*energía*) y qué significa la coactualidad cognoscitiva ya mencionada.

#### 4. El conocimiento como acto

Tal como se vio en el párrafo anterior, el conocimiento se explica por la realización o actualización de una capacidad, es decir, por la entelequia o acto y no por un tipo de alteración corruptiva en la que el paciente sufre un cambio o una pérdida de alguna cualidad. La afirmación aristotélica de que el conocimiento supone un progreso hacia sí mismo y hacia la entelequia, ofrece una

41. Hay que notar que Tomás de Aquino usa el término «corrupción» tanto para el cambio sustancial como para el accidental, aunque su sentido propio se da en el caso del cambio sustancial.

42. Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1, 79, 2 ad 2: La pasividad del entendimiento no es como la pasividad de los sentidos, porque el intelecto no es acto de ningún órgano corporal.

nueva perspectiva desde la que se refuerza la idea de que el conocimiento supone una perfección entitativa por la que el sujeto se perfecciona en el orden del acto dando cumplimiento en sí mismo a aquello que estaba en potencia. Para comprender mejor la originalidad del conocimiento humano respecto a otros fenómenos naturales, es necesario explicar la coactualidad cognoscitiva y la comprensión aristotélica del acto. Nuevamente por una razón exclusivamente didáctica, se separan estos dos análisis.<sup>43</sup>

#### 4.1. Coactualidad cognoscitiva

El examen de uno de los textos en que Aristóteles habla explícitamente de esta coactualidad refiriéndose al conocimiento sensible, será de gran provecho:

El acto de lo sensible y el del sentido son uno y lo mismo, si bien su esencia no es la misma. Me refiero, por ejemplo, al sonido en acto y al oído en acto: cabe desde luego, que alguien teniendo oído, no esté oyendo, así como no siempre está sonando lo que es sonoro; no obstante, cuando lo que puede oír está en acto y lo que puede sonar suena, se producen conjuntamente el oído en acto y el sonido en acto: cabría llamarlos respectivamente audición a aquel y «sonación» a este. Y puesto que el movimiento, la acción y la pasión se dan en aquello que es actualizado, tanto el sonido como el oído en acto han de darse necesariamente en el oído en potencia, ya que el acto del agente y motor tiene lugar en el paciente [...]. El acto de lo que puede sonar es, por tanto, sonido o «sonación» y el de lo que puede oír es oído o audición. Doble es, pues, el significado del oído y doble el del sonido.<sup>44</sup>

La tesis central que interesa destacar es que «El acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma». Esto significa que aunque en sí mismos sensible y sentido se distingan, en el acto de conocer comparten el mismo acto. Esta es la unidad originaria del conocimiento. Si se da esta coactualidad del sentido y lo sensible, solo debe permanecer uno (por ejemplo, el oído y el sonido no se dan separadamente en el acto de la audición), pero estando ambos en potencia, hay que distinguir entre sensible y sentido. Explica Aristóteles que el error de los fisiólogos fue que no consideraron la doble relación entre la potencia y el acto y afirmaron que solo hay blanco y negro cuando algo es conocido,<sup>45</sup> pero en realidad lo blanco o lo negro existen con

43. En esta temática se tiene especialmente en cuenta el artículo de Cataldo, G., «El conocimiento como acto», *Philosophica*, 11 (1988), pp. 71-87.

44. Aristóteles, *De anima*, III, 2, 425b 25-30; 426a 5. Véanse también otros textos en los que se refiere a esta coactualidad en el caso del pensamiento: *De anima*, III, 4, 430a 4; 7, 431b 16; 8, 431b 22.

45. Cf. Aristóteles, *De anima*, III, 2, 426a 15-25.

independencia de ser o no conocido, aunque para el que conoce solo existe como tal color en la medida en que lo conoce. Lo que Aristóteles quiere precisar es que en potencia, con respecto al conocimiento, la cualidad sensible existe independientemente del sujeto que conoce y en el acto cognoscitivo la cualidad es una con el acto del sujeto.

No se dice que lo que tiene sonido siempre suene y lo que tiene oído siempre oiga. Lo que tiene sonido puede no sonar, el que tiene oído puede no oír, pero en la misma medida en que lo sonoro suena y el oído oye, entonces, en esa misma medida, se genera un solo y mismo acto: sonación y audición son allí *lo mismo* (*tò autó*). Se puede interpretar que lo que suena, si nadie lo oye, contiene un sonar que no es la cualidad sentida, sino solo una condición física, que se convertirá en «sonido sentido» solo al oírse. Se puede distinguir entre la cualidad como realidad física (onda sonora) y la cualidad como realidad psíquica (el sonido que supone el ser oído).<sup>46</sup>

La «mismidad» o identidad (cognoscitiva) que se da entre sentido y sensible surge *después*, por decirlo así, que el sentido ha sido determinado o afectado por la acción del sensible en acto. Esto quiere decir que la mismidad entre el sentido y el sensible no se da *en* la afección, sino que esta es solo condición del conocimiento. La misma explicación es válida para el conocimiento intelectual. La potencia cognoscitiva es desde el origen del ser humano una capacidad. No se adquiere la potencia porque se haya conocido, sino que se conoce porque se tiene la potencia, la facultad. De la misma manera, explica Aristóteles que no se adquiere el gusto por haber gustado, sino que es al revés se ha gustado porque se tiene gusto.<sup>47</sup> En la sensación, en cuanto tal –esto es, en el sentir– no hay paso alguno de la potencia al acto, no hay relación de potencia y acto, sino que solo hay acto. Lo que hay es la mismidad de dos actos o la coactualidad del sentido y de lo sensible. Porque lo que tenemos es la facultad en acto de conocer y el objeto en acto de ser conocido. Si no hay facultad en acto no hay conocimiento; si hay facultad, pero no hay objeto, tampoco hay conocimiento. Persisten o desaparecen a la vez, lo que no sucede si se consideran en potencia. La coactualidad es la condición absolutamente necesaria e insoslayable del acto cognoscitivo, porque en ella tiene lugar la instanciación de una misma forma o propiedad. Es decir, comparten esta forma el cognoscente y lo conocido en acto.

Al ejercicio actual de la potencia lo llama Aristóteles *entelécheia*, entendiendo por este término una perfección y un acabamiento porque se realiza

46. Agradezco esta observación a J.J. Sanguineti.

47. Este esquema en el cual la facultad precede a su actualización es totalmente diferente al que se aplica en el caso de los hábitos que se adquieren por la repetición de actos. Aristóteles explica que no por ver u oír muchas veces adquirimos los sentidos, sino más bien al revés, los usamos porque los tenemos. Cf. *Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103a 25ss.



aquello que le es propio al sujeto; se realiza un progreso y la conservación de este. Otra expresión usada por Aristóteles para referirse a esta perfección es *enérgeia*.<sup>48</sup> Ambos términos se aplican en *De anima* II, 5 al conocimiento, el cual es crecimiento y aumento a la vez que conservación. Tal como señala Cataldo, los actos cognoscitivos no solo comportan la conservación o guarda de las disposiciones precedentes, sino que en ellos se verifica un cumplimiento en el sujeto en acto, es decir, las actualizaciones que se realizan en él significan un logro en orden a la perfección del sujeto.<sup>49</sup> La importancia que el Estagirita asigna a la facultad en los actos cognoscitivos es una muestra más de la visión activa que tiene del conocimiento.

El sentir y el conocer intelectual son actos porque consisten en la coactualidad del sujeto y del objeto conocido. Pero el que sustenta, por así decirlo, la actualidad es el cognoscente, porque en él se verifica la perfección del acto que ha sido suscitado por el objeto cognoscible, en el sentido de que este ha determinado a la facultad para la realización del acto. La pasión, que es condición del acto, no se verifica en el conocer en cuanto acto (*enérgeia*), porque este acto es la coactualidad. La facultad de conocer comporta pasividad, porque ella es disponibilidad, posibilidad para conocer (*dýnamis*), no conocer (*enérgeia*). Decir que el conocimiento *qua* conocimiento es pasión o es padecer, es lo mismo que negar el conocimiento, porque significaría, en definitiva, que el conocimiento no conoce, que no realiza su acto. Es decir, una visión pasiva del conocer o su comprensión como impresión del objeto en el sujeto, elimina de raíz la operación. El sujeto no realizaría la capacidad que le es propia limitándose a recibir la impronta de un agente externo. Pero, en definitiva, esta recepción no explica que lo conocido se posee como perfección y realización. Solo cabe, como única alternativa, que el conocimiento como tal sea considerado un acto.<sup>50</sup>

48. E. Berti explica que aunque estos dos términos no son sinónimos, sí tienen el mismo significado en el uso original que les da Aristóteles al referirse al acto. En este uso «técnico» de los términos se expresa el carácter dinámico del ser, su realidad efectiva. Véase su artículo «Il concetto di atto nella *Metafisica* di Aristotele», publicado originariamente en *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, edición de Sánchez Sorondo, M., Publicación della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense, Roma, Herder-Università Lateranense, 1990, pp. 43-61. El artículo aparece también en Berti, E., *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Milán, Bompiani, Il pensiero occidentale, 2002, pp. 550-570.

49. Cf. Cataldo, G., «El conocimiento como acto», art. cit., p. 80.

50. Cf. Cataldo, G., «El conocimiento como acto», art. cit., p. 81. Cf. Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, tomo I, Pamplona, Eunsa, 1987, 2.ª ed., véase especialmente la lección 2, aunque es un tema recurrente en la obra poliana explicar el conocimiento como acto.

#### 4.2. La noción aristotélica de acción perfecta aplicada al conocimiento

Para explicar con más precisión esta actualidad del conocimiento, es necesario recurrir a textos de la *Metafísica* en los que Aristóteles expone su concepto de *enérgeia* y *entelécheia*.

El «acto» y la «potencia» son términos que se reclaman mutuamente, pues mientras el primero significa perfección y acabamiento, el segundo indica aquello que puede llegar a ser una determinada perfección. Cuando se habla de potencia, se habla de algo que en un sentido existe, pero que puede llegar también a existir en otro sentido, tanto desde una perspectiva perfecta como destructiva. El mármol del que se construirá la estatua existe actualmente como un bloque informe: es actualmente una piedra, pero solo potencialmente una estatua. La estatua terminada es actualmente una estatua y potencialmente un montón de pedruscos. Tal como dice Aristóteles en la *Metafísica*, «acto» es un término análogo, es decir, se dice de varias maneras o en varios sentidos. Se analizarán algunos textos aristotélicos en los que se explica la noción de acto, siempre con el objetivo de ahondar en la concepción del conocimiento como acto.

En *Metafísica* IX, 6 Aristóteles explica que hay acciones, tales como el entender, en las que estar realizando la acción implica el haberla realizado ya. No se da en estas acciones un proceso, sino que en ellas el tiempo presente implica el tiempo perfecto: «uno ve y al mismo tiempo ha visto». <sup>51</sup> Por contraste, en otras acciones como estar aprendiendo o estarse curando no ocurre así, es decir, no hay tal implicación de tiempos verbales. <sup>52</sup>

Es interesante advertir que los ejemplos que Aristóteles da de entelequias o actos son ejemplos cognoscitivos. En ellos se ve que la acción perfecta no tiene principio, medio y fin, sino que se conoce y se ha conocido, es decir, hay una inmediatez que expresa la perfección, porque son acciones acabadas, en su

51. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 6, 1048b 17-35.

52. Cf. Ackrill, J.L., «Aristotle's Distinction between *Energeia* and *Kinèsis*», publicado la primera vez en 1965 y reimpresso en *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1997, 2001, pp. 142-162. Con este artículo, Ackrill introdujo el *tense test* en la literatura filosófica anglosajona. El test del perfecto indica si una acción califica o no en las que Aristóteles considera como acciones perfectas, o si se trata de movimientos (*kinèsis*). Si se puede decir una acción en tiempo presente y a la vez en tiempo perfecto, se trata de una acción perfecta que contiene en sí su fin. C. Natali se pregunta si acaso se puede pensar desde la experiencia común que sea verdaderamente posible alguna acción humana fuera del tiempo. La cuestión es compleja y el autor concluye que la acción humana está en el tiempo, pero de una manera diferente a como lo están los movimientos físicos. Está en el tiempo al modo como lo están las sustancias compuestas de materia y forma. Véase «Tems et action dans la philosophie d'Aristote», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Presses Universitaires de France, t. 127, n.º 2 (2002), pp. 177-194.

realización está contenido el fin. Por supuesto que cabe un conocer o un sentir mejor o peor, lo que no cabe es estar a medio camino de conocer o sentir; se conoce o no se conoce, se siente o no se siente. Por ejemplo, se conocen las propiedades geométricas del triángulo, y se puede volver sobre ellas para profundizar, para comprenderlas mejor, pero el conocimiento de estas propiedades lo tengo o no lo tengo.

En *Metafísica* IX, 8, Aristóteles insiste sobre este tema dando ejemplos en los que se hace más evidente que el caso del movimiento es totalmente distinto al del acto: contrapone el acto de construir y tejer con el de la visión y contemplación. En los primeros la acción termina con la producción del efecto, en los segundos, en cambio, se conserva en el acto.<sup>53</sup> El movimiento no pasa el *tense test*, porque envuelve un proceso, no podemos usar en este caso el presente y el pretérito perfecto a la vez. En el movimiento, cuando se alcanza el fin ya no hay movimiento: cuando se ha adelgazado ya no hay adelgazamiento; cuando se termina la construcción del edificio, ya no hay edificación. En cambio, en el acto, en la acción perfecta, se mantiene el acto, he visto y veo.<sup>54</sup>

La actividad, que Aristóteles considera como movimiento, siempre se realiza en vistas de un fin *-télos-* que es distinto a la actividad misma. Por eso se ha dicho que esta actividad no contiene en sí misma el fin. Más aún, cuando se alcanza el fin, se termina el movimiento. Esta es la limitación del movimiento que se consume en un mero ser en-vistas-del-fin. Por el contrario, el conocer, la contemplación, el amor, son por esencia contrarios al movimiento: se conoce y se continúa conociendo; se ama y se continúa amando. Son actos siempre presentes. Estas acciones tienen siempre en sí el cumplimiento, el *télos* está dentro del mismo acto porque el acto es posesivo del fin, el acto y el *télos* son simultáneos.

El conocimiento es entonces acto perfecto: *práxis téleia*, porque no comporta ninguna tendencia a un fin, ningún *por* en vistas del cual se realice la operación. No se puede afirmar que *por* el conocer se posea lo conocido, antes

53. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 8, 1050a 30-1050b.

54. Tomás de Aquino comenta al respecto que el movimiento que se da en el sentir es diferente al que se ha expuesto en el libro de la *Física* en el que se da un cambio entre contrarios: «En verdad, el sentir no conviene al sentido sino en el existente en acto; por eso este movimiento es distinto del movimiento físico» (*In III De An.*, lect. 13, n. 766). A este «movimiento», que en realidad no es tal, Tomás de Aquino lo llama *operatio*, operación. Se discute entre los estudiosos de Aristóteles si estas acciones perfectas son atemporales o qué tipo de temporalidad se les puede adjudicar, porque no parecen regirse por los cánones normales de la temporalidad que se le atribuye a aquello que está sometido al movimiento. J.L. Ackrill en el artículo ya citado se ocupa de esta cuestión haciendo ver que la diferencia entre las acciones que se consideran como *enérgeia* y las que se tienen como *kinesis* no es que las primeras sean atemporales y las segundas no, sino que más bien la diferencia se establece entre acciones que tienen un límite en su realización (*kinèsis*) y las que no tienen límite (*enérgeia*).

bien, lo conocido se posee *en* el conocer. El *por* solo tiene sentido para la facultad, por eso se puede decir «conozco por la inteligencia», pero la facultad no es el conocer. Por esta razón no se puede decir que se conoce *por medio* del conocer. El conocimiento en cuanto tal no posee el carácter de medio, es realización o actualización entitativa por la que el cognoscente se perfecciona en su modo peculiar de ser viviente. Al considerar el conocimiento en la línea de la *enérgeia*, se supera una visión fiscalista o naturalista. El acto cognoscitivo supera la dicotomía físico-mental y se inserta en la estructura entitativa del ser del sujeto que realiza sus potencias de acuerdo con su intrínseca naturaleza. En el caso de la persona humana, el conocimiento se realiza de acuerdo con su condición corpóreo-intelectual.

Si se considerara el conocimiento como un medio, se le atribuiría un carácter *poiéticos*, es decir, productivo, porque lo propio del acto *poiéticos*, es justamente su *ir hacia*, su tránsito hacia el producto. Pero este acto productivo, como se ha visto, no es nunca posesivo de su *télos*: cuando se teje, por ejemplo, no se tiene el tejido, cuando se tiene el tejido, ya no se teje. Su *télos* no es el producir mismo, sino el producto.<sup>55</sup> Desde la perspectiva del movimiento, el conocimiento se entendería más bien como una elaboración del cognoscente, el resultado de un proceso, no como una perfección inmanente en la que el cognoscente se realiza. Para Aristóteles lo eminentemente actual, lejos de ser aquello que se consigue en un producto, es precisamente aquello que, permaneciendo en sí, no requiere para su completitud de la ordenación a algo ulterior. El tránsito del acto *poiéticos* a un producto evidencia su carácter de acto incompleto o imperfecto, esto es, su carácter de actividad nunca plenamente activa.

La teoría del conocimiento tiene también, desde esta perspectiva, un interés metafísico por el tipo de acto que estudia y por las perfecciones entitativas que se realizan en la persona humana como sujeto cognoscente.

---

55. Polo, L., *Curso de Teoría del conocimiento*, t. I, pp. 77-79.