

Pasión e identidad

El problema del conocimiento en el *De anima* de Aristóteles

Jaime Araos San Martín
Universidad de Chile

In this paper, I attempt to clarify the controversial use of *pathêmata tês psuchês*, made by Aristotle in *De Anima* and *De Interpretatione*, specially when he signifies the act of thinking (*noein*), thoughts (*noemata*) and knowledge in general. I defend the thesis that the term *pathos* is essential for Aristotle's theory of knowledge. My argument is based upon the distinction, made by Aristotle in *De Anima* and *Metaphysics*, between two meanings of this term: (i) as movement to the other (*alloiôsis*), and (ii) as growth to the same (*homoiôsis*). I interpret the latter in connection with the act (*energeia*), and I state the senses in which it would be proper to predicate the passibility and the impassibility of the faculties of cognition, the things which are known, and knowledge itself as act.

1. Introducción

El sentido del término παθήματα, como componente de la expresión: παθήματα τῆς ψυχῆς, que Aristóteles emplea varias veces en *De anima*, resulta, en general, problemática para sus traductores e intérpretes. Véanse, por ejemplo, las oscilaciones de su traducción en una versión tan cuidadosa como la de D. W. Hamlyn¹: en el mismo capítulo primero lo vierte como a) "afecciones" y b)

¹ D. W. HAMLYN: *Aristotle's De anima Books II, III*, translated with introduction and notes, Oxford: Clarendon Press 1986.

“propiedades”, viéndose obligado a confesar, además, que “afecciones”, a su vez, en unas líneas parece significar lo que algo “padece” o “sufre”, mientras que en otras parece significar “pasiones” en el sentido de “emociones”. Lo mismo ocurre en otras traducciones, igualmente fieles, como son las de E. Barbotin² o J. Tricot³:

Sin embargo, las dudas acerca del sentido de este término alcanzan su punto más alto cuando Aristóteles lo emplea para significar el “inteligir” (τὸ νοεῖν), como hace sin duda, en este mismo capítulo (403 a 8). Ello resulta extremadamente curioso: primero, porque, como lo indica el verbo, el inteligir es un acto y, segundo, porque el propio filósofo afirma una y otra vez en *De anima* que es impropio llamar πάθος, “pasión” (así traduciremos el término en adelante), al conocimiento sensitivo y, más aún, al intelectual⁴. En efecto, de la lectura de esta obra se desprende claramente que, para Aristóteles, el conocimiento no es pasión, sino acción, acto. Es lo que destaca L. Polo, quien, profundizado en la teoría aristotélica del conocimiento hasta alcanzar su expresión axiomática, ha puesto como primer axioma justamente éste: “El conocimiento es siempre activo”, al cual opone esta otra tesis esencialmente errónea: “El conocimiento es pasivo”⁵.

El problema es antiguo. La misma expresión παθήματα τῆς ψυχῆς, “pasiones del alma”, que se repite varias veces en las primeras páginas del *De anima*, es empleada por Aristóteles en *De*

² *Aristote De l'ame*, texte établi par A. JANNONE, traduction et notes de E. BARBOTIN, Paris: Les Belles Lettres 1980.

³ *Aristote De l'Ame*, traduction et notes par J. TRICOT, Paris: J. Vrin 1947. La versión española de Tomás Calvo, en cambio, traduce de modo uniforme el término παθήματα por “afecciones”.

⁴ Sobre la imposibilidad (ἀπάθεια) de la sensación cfr. *De an.* 431 a 4-5; de la intelección cfr. 417 b 5-9, 429 a 15; 429 b 23, 430 a 17-18 y 29; y de ambas cfr. 429 a 29- 429 b 5, en donde se establece su diferenciación.

⁵ Cfr. L. POLO: *Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona: EUNSA 1984, vol. I, p. 29.

interpretatione 1 (16 a 3), para significar las concepciones o intelecciones del alma (νοήματα), según lo da a entender unas líneas más abajo (16 a 10)⁶. Como es sabido, Andrónico de Rodas, el primer compilador y editor de las obras de Aristóteles, estimó que este uso del término era tan extraño al lenguaje del filósofo, que declaró apócrifo el tratado completo⁷. La reacción de un estudioso contemporáneo, como es N. Kretzmann, no es tan drástica frente a este texto, pero, a cambio, se niega a admitir que “παθήματα” pueda significar intelecciones o pensamientos (*thoughts*), y restringe su sentido exclusivamente a las imágenes de la sensación y de la memoria⁸. Una interpretación similar hacen J. L. Ackrill⁹ y W.D. Ross¹⁰. Ahora bien, una mayor aclaración del problema debe buscarse, precisamente, en *De anima*, pues a esta obra remite Aristóteles en *De interpretatione* (16 a 8) para hallar el desarrollo de lo que sólo enuncia sumariamente.

⁶ En este sentido procede la interpretación de este pasaje que hace Tomás de Aquino: “Ahora el discurso <de Aristóteles> versa sobre las voces que son significativas por institución humana; por eso *aquí es preciso entender como «pasiones del alma» no las afecciones del apetito sensible, sino las concepciones del intelecto*, a las cuales significan inmediatamente los nombres, los verbos y las oraciones, según la sentencia de Aristóteles” (*In Peri Herm.* § 15). Cursivas puestas por nosotros. Una interpretación afín es también la que hace G. NUCHELMANS, en *Theories of the Proposition; Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*, Amsterdam-London: North-Holland Publishing Company 1973, p. 37.

⁷ Así lo testimonian ALEJANDRO DE AFRODISIA (*Prolog. in lib. De interpretatione*, edit. altera, pág. 292); AMMONIO, *In Aristotelis De interpretatione comment.*, proemium, 5, 24 ss.; BOECIO (*In de interpr.* 397 C), y Tomás de AQUINO (*In Peri Herm.*, n° 16; cfr. las notas correspondientes de la edición leonina, con valiosa información crítica).

⁸ Cf. N. KRETZMANN: “Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention”, en *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, ed by J. Corcoran, Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing Company 1974, p. 8 ss.

⁹ Cfr. J. L. ACKRILL: *Aristotle's Categories and De interpretatione*, Oxford: Clarendon Press 1978, p. 113.

¹⁰ Cfr. W. D. ROSS: *Aristotle*, London: University Paperbacks 1964, pp. 25 -26.

En principio, la interpretación de la expresión aristotélica, que reduce su sentido al orden de la sensibilidad, es completamente justificada. El propio Aristóteles explica, en la *Ethica Nichomachea*, que el nombre de pasiones se aplica “al deseo, la cólera, el temor, la audacia, la envidia, la alegría, el sentimiento amistoso, el odio, la añoranza, la emulación, la piedad y, en general, a todas las afecciones a las que son concomitantes el placer o la pena¹¹. Comentando esta texto, Tomás de Aquino¹² explica que tales afecciones reciben el nombre de “pasiones” porque conllevan la transmutación de algún órgano corporal y quien las padece se ve conducido en cierto modo por ellas. De ahí que sean propias del orden sensible. Se podría pensar, entonces, que aquellos textos en que Aristóteles parece denominar “pasiones” a los conceptos o pensamientos: a) No está hablando realmente del pensamiento; o b) Hace un uso descuidado, muy genérico e impreciso del lenguaje; o c) Tiene una concepción sensualista del pensamiento, que no distingue nítidamente la percepción sensible y la imaginación del pensamiento.

Ninguna de estas respuestas entra, a nuestro modo de ver, en el fondo del asunto. A continuación nos proponemos mostrar que hay una razón más profunda por la cual el filósofo, pese a todos los inconvenientes que presentaba y presenta el uso del término “pasión” para nombrar el acto de pensar y de conocer, necesitó recurrir a él. Las huellas de este problema conducen al núcleo de la teoría aristotélica del conocimiento.

¹¹ *Ethica Nichomachea* II 5, 1105 b 21 (trad. GÓMEZ ROBLEDO, México: UNAM 1954). *Vid.*, el mismo sentido de πάθημα o πάθος (que son sinónimos: cfr. BONITZ: *Index Ar.*, 554 a 56-b 23) en *De anima* I 1, 403 a 16-19; *Rethorica* II 1, 1378 a 21-23, 12, 1388 b 33- 35. El filósofo describe expresamente la pasión como un ‘ser movido’ (κίνησθαι), en *De anima* I 4, 408 b 5 ss.

¹² Cfr. Tomás de AQUINO: *In X Lib. Ethic.*, n° 802- 806; *In Peri Herm.*, n° 15. Sobre la relación de las pasiones con el cuerpo, cfr. *De anima* I 1, 403 a 16-19, y III 9-10, acerca de las tendencias sensibles y racionales del alma.

2. Dos sentidos de “pasión” en *De anima*, II, 5: corrupción y conservación

El texto que da la clave para responder a este asunto se encuentra en *De anima* II 5, donde el filósofo distingue dos sentidos del término *padecer*: “El padecer no es algo simple: en un sentido es cierta corrupción por la acción de un contrario.; en otro, es más bien la conservación de lo que es en potencia por la acción de lo que es en acto y semejante a él como la potencia con respecto al acto”¹³.

Aristóteles introduce¹⁴ esta distinción para diferenciar los distintos grados de potencia y de acto, y las distintas maneras de pasar de la primera al segundo¹⁵, para aplicar, enseguida, los resultados este análisis a la explicación del conocimiento según sus dos modalidades: la sensible y la intelectual. Se puede decir, en efecto, que hay pasión siempre que hay un paso de potencia a acto, porque aquélla recibe o es afectada por un agente. Pero la naturaleza de la pasión varía radicalmente según la clase de potencia y de acto que esté en juego. Veamos cómo es esto.

El texto¹⁶ de Aristóteles puede confundir, porque se expresa elípticamente y explica la naturaleza del conocimiento como tal valiéndose de ejemplos tomados de conocimientos particulares como son la gramática y la estrategia militar; pero el sentido global de su argumentación es deducible con suficiente certeza. El filósofo observa que hay distintos sentidos y títulos conforme a los cuales se puede decir de alguien que “sabe”, que es “sapiente”: a) en un sentido muy amplio se lo dice de cualquier ser humano —vgr., de un niño— por el

¹³ *De anima* II 5, 417 b 2-5 : οὐκ ἔστι δ' ἀπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορὰ τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος, καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν.

¹⁴ Cf. *De anima* II 5, 417 a 21 ss.

¹⁵ Cf. *De anima* 417 a 22-28.

¹⁶ Cf. *De anima* II 5, 417 a 21-418 a 6.

solo hecho de pertenecer al género del "homo sapiens" y tener, en consecuencia, una potencia natural para saber y para desarrollar el hábito respectivo; b) en un sentido más determinado, se lo dice de alguien que ya tiene (ἔχειν), de una manera estable, un saber dado, aunque no lo esté ejerciendo actualmente (por ejemplo, mientras duerme); c) finalmente, se llama así a quien "contempla ya actualmente una verdad", es decir, al que está ejerciendo en acto su saber. Este último es "sapiente" en el sentido más propio y riguroso del término¹⁷, porque está ejerciendo ya, real y efectivamente, en pleno acto, un saber con respecto al cual los demás están sólo como en camino. Este estado de actualidad (ἐνέργεια) es, pues, como el fin, la culminación o acabamiento de los estados y movimientos precedentes y, por eso, Aristóteles lo denomina ἐντελέχεια, ἐν-τέλος-ἔχειν, "estar en el fin" o "tener el fin"¹⁸. Por el contrario, en la medida en que los demás estados se ordenan a este fin y no lo han alcanzado, sólo son sapientes en potencia (πῶς δύνατον)¹⁹, porque pueden llegar a serlo, pero no lo son ya.

¹⁷ Cfr. *De anima* 417 a 28-29. El acto designa el ser en su sentido más propio, como existencia: "El acto es, pues el *existir* de la cosa (ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρῶγμα), pero no como cuando decimos que está en potencia (...), <sino como> lo que edifica con respecto a lo que puede edificar, lo despierto con respecto a lo dormido y lo que ve con respecto a lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista, y lo separado de la materia con respecto a la materia y lo totalmente elaborado con respecto a lo no elaborado" (*Metaphysica* IX 6, 1048 a 30-b 4).

¹⁸ ἐντελέχεια es un nombre compuesto derivado de la fórmula τὸ ἐντελὲς ἔχον "lo que tiene perfección", "acabamiento": vid. W. D. ROSS: *Aristotle's Metaphysics*, pp. 245-46; P. CHANTRAINE: *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, Paris: Klincksieck 1974, p. 352. Generalmente Aristóteles usa este nombre como sinónimo de ἐνέργεια, "acto" (Cfr. BONITZ: *Index Ar.*, 253 b 46-254 a 12), pero éste subraya la actividad de lo actual, y aquél, su perfección.

¹⁹ Cfr. *De anima* 417 a 30 y 417 b 16 ss., donde el filósofo se refiere a la generación como al "primer cambio" (πρώτη μεταβολή) que sufre el ser dotado de sensibilidad, o sea, la primera actualización de la potencia sensible.

Ahora bien, el modo en que estos dos estados permanecen en potencia es bastante diferente y, consiguientemente, el modo como pueden pasar al acto, también lo es. En efecto, *a)* está regido por el signo de la indeterminación, pues corresponde a la mera potencia de saber; en cambio *b)* se sitúa en una posición intermedia: es acto respecto de *a)* y potencia respecto de *c)*. En realidad, aunque Aristóteles distinga a *b)* de la actualidad absoluta y perfecta, lo considera un estado actual de pleno derecho, porque corresponde al sujeto que tiene ya el saber como una ciencia (ἐπιστήμη), es decir, como un hábito (ἔξις) o disposición (διάθεσις) permanente, aunque no lo esté ejerciendo *hic et nunc*. La ciencia, en efecto, como se dice en la *Ethica Nichomachea*, no es otra cosa que un hábito demostrativo: ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἔξις ἀποδεικτικῆ²⁰. En este orden, el término ἔξις, “hábito”, no dice “costumbre”, sino más bien “haber”, “tenencia”, “posesión”, según lo indica el verbo del que deriva: ἔχειν, “tener”, “habere”. Luego, por el hábito intelectual, que es la ciencia, el sujeto entra en posesión efectiva y estable del conocimiento. Aunque no esté considerando actualmente su objeto, la potencia respectiva pierde su indeterminación original, quedando en disposición de considerar de forma inmediata el objeto al que está ordenada. En virtud del hábito científico —escribe Aristóteles— el hombre “si un obstáculo exterior no lo impide, *puede ejercer su conocimiento cuando quiere*”²¹. En cuanto hábito y posesión, el conocimiento ya no es mera *posibilidad*, sino *poder* y, por tanto, *acto*, ἐνέργεια. Sigue siendo potencia, δύναμις, pero más bien potente (δυνατόν), que potencial (δύναμει), y más bien activa o “dinámica”, ποιητικῆ, que pasiva, παθητικῆ. Esta observación es importante, porque Aristóteles dirá que el conocimiento como tal se funda en una potencia de esta última índole.

²⁰ *Ethica Nichomachea* VI, 3, 1139 b 32.

²¹ *De anima* II 5, 417 a 27.

Veamos ahora cuál es la “pasión” que corresponde a estas potencias. Es evidente que cada uno de los estados mencionados es cualitativamente diferente y, en consecuencia, que el sujeto no llega de *a*) a *c*) sino “padeciendo” verdaderos movimientos y cambios de orden cualitativo. De manera general, los filósofos presocráticos llamaban a los cambios de cualidad ἀλλοίωσις, “alteración” —literalmente: volverse otro”, ἄλλος, *alter*— y, puesto que entendían el conocimiento o, más precisamente, la sensación, como un proceso esencialmente pasivo, en el cual los órganos sensitivos serían afectados y modificados cualitativamente por el objeto sensible, incluían este conocimiento dentro de los movimientos de alteración. Pasión y alteración vendrían a decir lo mismo, puesto que padecer es ser alterado y ser alterado, padecer. Pues bien, Aristóteles admite que los pasos de *a*) a *c*) son una especie de movimientos, de κίνησις, pero niega que lo sean de alteración, al menos en el sentido propio y más usual del término.

En efecto, hay pasión o alteración propiamente dicha cuando el sujeto padece la acción de un agente contrario, perdiendo una cualidad por la introducción de la cualidad contraria²². Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando una roca pierde la frialdad que le es propia al ser calentada por el sol, o cuando un viviente pierde la salud por la acción de un agente patógeno. En ambos casos la cualidad primitiva es destruida por la acción de un agente contrario y la

²² Cfr. Tomás de AQUINO: *In De anima*, n° 365: “En efecto, la pasión propiamente dicha parece llevar consigo cierta disminución del paciente, en cuanto es vencido por el agente: tal disminución del paciente ocurre cuando algo de él es destruido. Esta destrucción puede ser *simpliciter* como cuando se destruye una forma substancial, o bien *secundum quid*, como cuando se destruye una forma accidental”. Aristóteles, sin embargo, reserva el nombre de ἀλλοίωσις para este último tipo de cambio: específicamente, para el cambio según la cualidad (κατὰ τὸν ποῖον), al que distingue de los que se realizan según el lugar (κατὰ τὸν τόπον), según la cantidad (κατὰ τὸν ποσόν) y, sobre todo, según la substancia (κατὰ τὸν τὸδε τι ο κατὰ τὴν οὐσίαν). Cfr. *Metaphysica* XII 2, 1069 b 9-13, XIV 1, 1088 a 31-33; *De gen et corr.* I 4, 319 b 31- 320 a 5; etc. Vid. BONITZ: *Index Ar.*, 34 a 56 ss.

materia respectiva se ve alterada: se hace, bajo ese respecto, *otra*. Algo análogo sucede cuando el sujeto cognoscente pasa de la verdad al error, o sea, de una disposición o hábito recto, cual es la ciencia, a otro contrario y desviado, negativo, pero efectivamente presente en el sujeto. Sin embargo, en los movimientos de *a)* a *c)*, argumenta Aristóteles, el sujeto no pierde ninguna cualidad positiva y, por tanto, no se hace otro, sino que simplemente se desarrolla y perfecciona sucesivamente en cuanto sapiente, es decir, en cuanto al mismo ser con respecto al cual se hallaba naturalmente dispuesto e inclinado desde el principio.

En efecto, la diferencia entre el acto y la potencia, no es una diferencia entre seres diversos, sino exclusivamente entre modos de un mismo ser. Por eso, desde *a)* hasta *c)* el sujeto se llama igualmente 'sapiente', sólo que de distinto modo: en unos casos más bien según la potencia, y en otros, según el acto. En suma, los pasos de la potencia natural al acto propio no son pasos de unos seres a otros, sino de un modo a otros más perfectos del mismo ser. En consecuencia —sostiene Aristóteles—, estos pasos no implican pasión propiamente dicha, "o bien habrá que distinguir dos clases de alteración: una que es un cambio hacia disposiciones privativas, y otra que lo es hacia los hábitos y la naturaleza <propia del sujeto>"²³.

Esta última distinción es, a todas luces (aunque algunos autores, como veremos, lo discuten) el equivalente exacto de la que citábamos antes: pasión corruptiva y pasión conservadora, producidas respectivamente por un agente contrario, (ἐναντίον), o por un agente similar (ὁμοίον), o sea, que es en acto lo mismo que el sujeto es en potencia. Evidentemente, sin embargo, el sujeto también tiene la *potencia* de las disposiciones privativas, contrarias y, por tanto, también el paso hacia éstas —por ejemplo, de la salud a la enfermedad, o de la ciencia e incluso de la simple ignorancia al

²³ *De anima* II 5, 417 b 14-16: ἡ δὺο τρόπους εἶναι ἀλλοιώσεως, τὴν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν.

error— es un cierto paso de potencia a acto. Es más, también el agente contrario es, en cierto modo, *similar* al paciente, pues, como muestra Aristóteles en *De generatione et corruptione*²⁴, no puede haber acción y pasión entre cosas que sean completamente diferentes y carezcan de toda identidad: la línea no puede padecer por obra de la blancura ni ésta por obra de aquélla (salvo por accidente, si la línea, por ejemplo, fuese negra). Para que pueda haber acción y pasión “es necesario que el agente y el paciente sean semejantes e idénticos en género, aunque desemejantes y contrarios en especie. Así, un cuerpo es naturalmente apto para padecer por obra de otro cuerpo, un sabor por un sabor, un color por un color y, en general, una cosa por obra de otra del mismo género”²⁵. A tales dificultades se añade todavía el hecho de que Aristóteles sostenga²⁶ que también la privación, es decir, el estado privativo o mera negación de disposición, puede ser considerado un *contrario*, en cuanto *terminus a quo* o *terminus ad quem* de un movimiento; por tanto, se podría estimar que igualmente el paso, no ya del error (que es un hábito desviado, pero positivo), sino de la simple ignorancia al hábito y ejercicio de la ciencia es el movimiento hacia un estado contrario, causado por un agente también contrario. Si esto es así, la distinción en que insiste Aristóteles se difumina del todo.

La respuesta es que los contrarios —como suele decir el filósofo de casi todos los términos centrales de la filosofía— se dicen de muchas maneras. En general Aristóteles llama contrarias a las cosas que son más diferentes en cuanto al género; pero también a las que son más

²⁴ Cfr. *De generatione et corruptione* I 7, 323 b 24-29.

²⁵ *De generatione et corruptione*, I 7, 323 b 30- 324 a 1 (trad. E. LA CROCE, en Ed. Gredos). Esta es la respuesta que da Aristóteles a la pregunta acaso *se padece por obra de lo semejante* (Demócrito, Empédocles, Platón, y otros) o *bien por obra de lo semejante* (Anaxágoras). La semejanza en cuanto al género y desemejanza en cuanto a la especie son la condición previa para el movimiento acción-pasión. En *De anima* II 4, 416 a 29 ss., Aristóteles da un paso más y señala que esta desemejanza (específica) da lugar a la semejanza (específica) una vez que el movimiento acción-pasión ha acabado.

²⁶ Cfr. *Metaphysica* XI 11, 1068 a 5- 6.

diferentes en cuanto a la especie, aunque coincidan en el género²⁷; e incluso a las cosas que ni siquiera difieren en cuanto a la especie, sino en cuanto al número o de cualquier otro modo, pues a veces emplea este nombre genéricamente y según el uso corriente²⁸ como sinónimo de "opuestos"²⁹ (ἀντικείμενα), término que puede designar oposiciones de contrariedad (ἐναντιώσεις), de contradicción (ἀντιφάσις), de correlación (πρός τι), de privación (στέρησις) y posesión o hábito (ἔξις). Pero en el pasaje que comentamos, "contrario" designa exclusivamente los agentes, hábitos y cualidades que, *aún siendo actuales, no actualizan la naturaleza propia del sujeto* al que afectan, puesto que son antagónicos, es decir, *contra naturam*, contrarios a su estado natural y más perfecto. Así la enfermedad es *contraria* al estado natural del viviente, que es la salud, y el error es contrario al estado natural del hombre, que es el conocimiento o ciencia. Una potencia es tal, en efecto, en cuanto es potencia de los contrarios, pero, en la medida en que no es pura indeterminación, sino también *naturaleza*, no le es indiferente cuál de los contrarios sea el que la afecte y determine: pues, el agente, cualidad o hábito que sea semejante y afin a su naturaleza, la perfeccionará y desarrollará, y el que sea desemejante y antagónico, la disminuirá y estorbará. Así como los actos malos conducen al vicio, que es el hábito corrupto de un sujeto volente, así también los juicios erróneos llevan al error, que es el hábito desviado de un sujeto cognoscente. Ocurre lo inverso con los actos buenos, que conducen a la virtud, y con los juicios rectos, que llevan a la ciencia. En ambas series de ejemplos se puede hablar de pasión, porque hay movimiento de potencia a acto, pero en la primera serie la pasión implica corrupción y alteración, porque impide o dificulta que el sujeto sea o llegue a ser lo que naturalmente es, mientras que en la segunda serie

²⁷ Cfr. *Metaphysica* V 10, 1018 a 25-38; X 4; *Categoriae* 11; *Topica* 7.

²⁸ Cfr. BONITZ: *Index Ar.*, 246 b 21-32.

²⁹ Cfr. *Metaphysica* V 10, 1018 a 20-25; X 4, 1055 a 38-b 10; X 7, 1057 a 33-36; *Categoriae* 10; *Topica* II 2, 109 b 17-20; II 8; V 6; BONITZ: *Index Ar.*, 64 a 15-b 21; HAMELIN: *Le Système de Aristote*, Paris: Vrin 1976, pp. 128-152 (esp. p. 131 ss); MELENDO: *Ontología de los opuestos*, Pamplona: EUNSA 1982.

la pasión sólo implica conservación de la identidad y perfección, porque actualiza lo que está de acuerdo con la naturaleza del sujeto. Si por el primer acto “se padece”; por el segundo, más bien “se disfruta”.

3. El hábito como acto

Aristóteles, finalmente, profundiza todavía más estableciendo una nueva diferencia entre los movimientos que van de la simple potencia al hábito, de *a) a b)*, y los que van del hábito al acto, de *b a c)*³⁰. Algunos intérpretes³¹ explican esta diferencia inclinándose a inscribir los primeros movimientos dentro de la alteración simplemente dicha (corruptiva) e incluyendo sólo a los últimos dentro de la alteración perfectiva. Pero ello no es acertado, porque, según vimos, Aristóteles inscribe expresamente en este último género a los movimientos que van “hacia los hábitos y la naturaleza propia del sujeto”, afirmando, también expresamente, que tal es el caso de los procesos de enseñanza y aprendizaje³². Luego la diferencia aludida se establece más bien en el interior del género de las pasiones y alteraciones conservadoras y perceptivas: es una diferencia entre especies de actualizaciones *secundum naturam*. En efecto, mientras el sapiente no alcanza el hábito de la ciencia, permanece en un estado de indeterminación que le deja abierto a los contrarios, a la ignorancia (ἄγνοια) o al saber, puesto que la potencia de los contrarios es una³³. El sujeto vencerá

³⁰ Cfr. *De anima* II 5, 417 a 30-417 b 1.

³¹ Cfr. Alejandro de AFRODISIA: *De anima cum mantissa*, p. 83, l. 27 ss.; C. FABRO: *Percepción y pensamiento*, Pamplona: EUNSA 1978, p. 51; G. RODIER: *Aristote: Traité de l'ame*, Paris: Ernest Leroux 1900, vol. II, p. 256; J. TRICOT: *Aristote: De l'ame*, p. 99, n.1.

³² Cfr. *De anima* II 5, 417 b 9- 16. Cfr. Tomás DE AQUINO: *In De anima*, n° 369-371, donde, bastante más agudamente que otros comentadores, niega incluso que sea verdadera alteración (o sea, corruptiva), el movimiento que va del error —que es una disposición desviada, pero positiva— a la ciencia, por más que ésta sólo pueda tener lugar “destruyendo” a la primera. Y lo niega con justa razón, porque la destrucción de un acto antagónico a la naturaleza del sujeto, es más bien “purificación y salvación” del sujeto, a la vez que preparación para su desarrollo.

³³ Cfr. *Metaphysica* IX 8, 1050 b 8 ss. *Rethorica* II 19, 1392 a 11 ss.

esta indeterminación cuando alcance el hábito³⁴, por la repetición de actos semejantes³⁵: *secundum naturam*, la ciencia, por la repetición de verdaderos actos de conocimiento, o *contra naturam*, la nesciencia y el error, por la repetición de juicios erróneos. Mas aquellos actos aún no le hacen sapiente de una manera estable y, por eso, el ejercicio de ellos le significa pasar “reiteradamente de un estado a su contrario” (πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἕξωως)³⁶. En cambio, como decíamos antes, cuando el hábito está alcanzado, por él la potencia queda ya estable e inmediatamente dispuesta hacia uno de los contrarios, a su acto u operación propia, de tal manera que, en adelante, el hábito no será *efecto* de los actos respectivos, sino *principio* y, éstos, *efectos* suyos.

Por eso, de acuerdo a la distinción análoga que hallamos en *Metaphysica* IX 1, la potencia habilitada no es ya una *potencia pasiva* (δύναμις τοῦ παθεῖν ὁ τοῦ πάσχειν), “un principio para ser cambiado por efecto de otro o (del mismo sujeto) en cuanto es otro”, sino potencia *activa* (δύναμις τοῦ ποιεῖν), o sea, “el hábito de inmunidad frente al cambio a peor y frente a la destrucción por efecto de otro o (del mismo sujeto) en cuanto es otro como principio del cambio”³⁷. Si el movimiento hacia el hábito *secundum naturam* es un acto perfectivo, pero imperfecto, porque corresponde

³⁴ Cfr. *Ethica Nichomachea* V 1, 1129 a 11- 17.

³⁵ Cfr. *Ethica Nichomachea* II 1, 1103 a 31- b 23.

³⁶ *De anima* II 5, 417 a 31- 32.

³⁷ *Metaphysica* IX 1 1046 a 11-16, trad. GARCÍA YEBRA, Madrid: Gredos 1970. Cfr. *Metaphysica* V 12, 1019 a 26-33. Además, todos aquellos hábitos según los cuales las cosas son totalmente impasibles (ἀπαθῆ) o inmutables (ἀμετάβλητα), o no fácilmente movibles hacia lo que es peor, se llaman potencias; las cosas, en efecto, se quiebran o desmenuzan, o se doblan, y, en una palabra, se destruyen, no por poder, sino por no poder (οὐ τῷ δύνασθαι ἀλλά τῷ μὴ δύνασθαι), y por carecer de algo; y son impasibles frente a tales alteraciones las que apenas o ligeramente son afectadas, a causa de su potencia, por poder, y por estar dispuestas de algún modo.

al acto de lo que es en potencia en cuanto está en *potencia*³⁸, el movimiento que procede del hábito tiene otra índole, porque corresponde más bien el acto de lo que es en potencia en cuanto está en *acto*. De ahí también que para operar, el sujeto no necesita mudar el hábito ni perderlo, sino —como sugiere Aristóteles, valiéndose del ejemplo de la ciencia o hábito de la gramática— simplemente *ejercerlo* (ἐνεργεῖν), porque —tal como subraya oportunamente Alejandro de Afrodisia³⁹— es el *mismo* hábito el que pasa del estado de inactividad al de actividad. Por consiguiente, si correspondía negar que hubiera pasión y alteración, en sentido propio, en los movimientos que van de la potencia al hábito perfectivo, con mayor razón se niega ello del paso de este hábito al simple acto, puesto que, para decirlo con palabras de Tomás de Aquino⁴⁰, “no se muda de contrario en contrario, sino que se perfecciona en lo que ya tiene”, esto es, en la actualidad del hábito. Más que pasión (πάθος) hay acción (ἐνέργεια, πράξις); más que alteración (ἀλλοίωσις) hay asimilación, identificación (ὁμοίωσις); y más que paso de potencia a acto, hay un paso de un acto inferior a otro superior. Esta mínima diferencia entre grados del acto es el único residuo que todavía permite emplear aquí, con todas las reservas y diferencias que hemos señalado, el nombre de pasión.

4. El conocimiento como acto

Ahora bien, ¿cómo se aplica lo que llevamos dicho al conocimiento humano como tal? Aristóteles quiere dar cuenta de la potencia dicha del conocimiento, de la potencia cognoscitiva. Es un hecho evidente que el hombre conoce, mas también lo es que no conoce siempre. A diferencia de Dios, que conoce siempre porque su ser es su conocer

³⁸ Cfr. *Physica* III 1, 201 a 10- 11: ἡ τοῦ δύνامي δντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν; *Metaphysica* XI 9, 1065, b 15 ss.

³⁹ Cfr. Alejandro de AFRODISIA: *De anima cum mantissa*, p. 83.

⁴⁰ Cfr. Tomás de AQUINO: *In De anima*, N° 367. Cfr. *Phys.* VII 3, 246 a 10-247 a 4.

—ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις⁴¹— “es inteligencia que intelige inteligencia” el hombre tiene que llegar a conocer, es decir, tiene que superar una “distancia” entre la potencia y el acto de conocimiento. De ahí se sigue que ser y conocer son, en el hombre, actos distintos. Su principio, sin embargo, es el mismo: el alma (ψυχή), “aquello primero por lo que vivimos”—y somos, puesto que «ser es para los vivientes el vivir»⁴²— sentimos y pensamos”⁴³. Y puesto que siempre que tenemos el alma vivimos en acto, mas no siempre conocemos en acto, se sigue que no conocemos directamente por el alma, sino por una potencia suya, en cuya actualización consiste el conocimiento⁴⁴. Esta potencia en el hombre es doble, porque dos son las clases de conocimiento que alcanza: sensible e intelectual. Pero, independientemente de sus diferencias, el acto de conocimiento —o, si se quiere, el conocimiento *simpliciter*, puesto que sólo se conoce en realidad cuando se conoce en acto⁴⁵— consiste invariablemente en *hacerse uno y lo mismo que la cosa conocida*: volverse la potencia sensible idéntica al objeto sensible en acto, y, la intelectual, idéntica al objeto inteligible en acto⁴⁶. Juan de Santo Tomás lo dice con gran precisión: “conocer es ser o hacerse lo otro en cuanto otro”⁴⁷. Luego ¿conocer es transformarse, cambiar y pasar a ser otro? ¿Es padecer una alteración por la acción de un agente contrario?

La respuesta es negativa. Si para hacerse lo otro el cognoscente tuviese que hacerse otro, entonces no tendría lugar ningún

⁴¹ *Metaphysica* XII 9, 1074 b 34.

⁴² *De anima* II 4, 415 b 13: τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστιν.

⁴³ *De anima* II 2, 414 a 12.

⁴⁴ La argumentación para distinguir partes o potencias en el alma es desarrollada por Aristóteles en *De anima* II 1-3.

⁴⁵ Cfr. Leonardo POLO: *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, esp. pp. 29- 103.

⁴⁶ Cfr. *De anima* II 5, 418 a 3-6; III 2, 425 b 26-27; 426 a 15-16; 4, 429 b 26; 430 a 3-4; 5, 430 a 19-20; 7, 431 b 17; 8, 431 b 20 ss.; *Metaphysica* XII 7, 1072 b 21, para el caso del conocimiento divino.

⁴⁷ Citado por Jacques MARITAIN: *Los grados del saber*, Buenos Aires: Club de Lectores 1968, p. 184.

conocimiento, sino una simple modificación material, tal como la que se da en cualquier mutación física. En rigor, él ya no sería *lo otro*, sino meramente *otro*⁴⁸. Por el contrario, es tan evidente como misterioso que conocer es, a un tiempo, hacerse lo otro y permanecer el mismo: fundirse con la cosa conocida, pero no confundirse, sino conservar la propia identidad —la propia naturaleza—, percibiendo lo conocido, y con lo cual se ha identificado, justamente como *otro*, o sea, como *obiectum* (“objeto”, “lo que yace delante de”), como distinto del cognoscente en cuanto tal. Dicho de otra manera: el conocimiento es pura ganancia y ninguna pérdida. En consecuencia, si conocer fuese padecer una alteración, ésta sería una alteración conservadora y perfectiva y de ningún modo corruptiva, puesto que no hace más que actualizar la potencia del sujeto conforme a su misma naturaleza. En el fondo, es sufrir una alteración que significa todo lo contrario de una alteración, ya que por ella el sujeto crece en sí mismo y no cambia.

5. Pasibilidad e impasibilidad de la potencia cognoscitiva

Pero ¿cómo es posible identificarse con lo otro y no cambiar? Dicho con palabras de Aristóteles ¿cómo es posible padecer y, al mismo tiempo, permanecer impassible (ἀπαθής)?⁴⁹.

⁴⁸ Aristóteles diferencia claramente la alteración física que sufren los cuerpos inanimados por la acción de las cualidades sensibles, de la afección psíquica o inmaterial que producen tales cualidades sobre el órgano sensitivo de los vivientes (Cfr. *De anima* II 11, 424 a 1-16; 12). Ciertamente, esta diferencia es todavía mayor tratándose de la acción de lo inteligible sobre el intelecto, porque entonces la materia ya no interviene para nada.

⁴⁹ Según *De anima* la *impassibilidad* (ἀπάθεια) se dice, ante todo, del intelecto agente (νοῦς ποιητικός) (cfr. III 5, 430 a 18); en seguida, del intelecto en general (cfr. I 4, 408 b 25; III 4, 429 a 15); y finalmente, de las potencias cognoscitivas en su conjunto, es decir, del intelecto y del sentido (cfr. III 4, 429 a 29, 7, 431 a 4-8). Es una cualidad de lo inmaterial y, por eso, se extiende a todas las potencias cognoscitivas, pero jerárquicamente, según la mayor o menor independencia que tengan éstas de lo corpóreo.

Esto se explica por la naturaleza de la potencia cognoscitiva, de la cosa conocida y del acto en razón de la cual la primera se abre a la segunda. En primer lugar, la potencia cognoscitiva no es de ningún modo resultado de la repetición de actos semejantes, sino que éstos son siempre actos suyos. No tenemos sentidos porque hayamos repetido muchos actos de sensación, sino que sentimos porque tenemos sentidos; así como tampoco tenemos inteligencia porque hayamos entendido muchas veces, sino que entendimos porque tenemos inteligencia. Ello quiere decir que, desde el momento en que el viviente recibe su primera actualización por la acción del progenitor, la potencia cognoscitiva queda inmediatamente *habilitada* para conocer, tiene el modo de ser de un *hábito*, de una potencia activa o *energía* presta a su operación. Es lo que Aristóteles dice expresamente del sentido: “El primer movimiento del ser sensitivo se produce bajo la acción del progenitor, de suerte que, una vez engendrado, *posee ya* (ἔχει ἤδη) el sentir como el que posee la ciencia”⁵⁰. Por eso la potencia cognoscitiva en rigor no está “en potencia”: al menos no lo está como un niño está en potencia de dirigir un ejército, sino como está en potencia un adulto⁵¹, esto es, *actualmente* dispuesto para dirigir bien el ejército en forma inmediata. Lo mismo cabe decir, análogamente, del intelecto, puesto que se asemeja, bajo este respecto, al sentido⁵².

⁵⁰ *De anima* II 5, 417 b 16-18.

⁵¹ Cfr. *De anima* II 5, 417 b 30-418 a 1.

⁵² Cfr. *De anima* III 4, 429 a 13-14; 3, 427 a 19-20; 7, 431 a 8. Es evidente que entre la sensación y la intelección y sus respectivas potencias también hay notables diferencias, que Aristóteles analiza cuidadosamente (Cfr. *De anima* III 3-8). Pero el rasgo de proceder de potencias que son activas como ciencias, o sea, como hábitos, es igualmente propio de ambas operaciones. Otra cosa es que el intelecto tarde más en operar y que él mismo a su vez, sea susceptible de hábitos. Pero al menos el intelecto agente es siempre actual y, el hábito de los primeros principios es tan inmediato —diríamos congénito— como el sentido. Sobre los hábitos intelectuales o *dianoéticos* cfr. *Ethica Nichomachea* VI; A. GÓMEZ ROBLEDO: *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México: F.C.E. 1986.

Aristóteles reclama que no haya dos nombres distintos para distinguir potencias como la del adulto o del conocimiento, de otras como la del niño⁵³. Pero la tradición posterior ha encontrado un nombre para designar la primera clase, a saber, *facultad* (nombre con que algunos traductores vierten, anacrónicamente, la “δύναμις” del Estagirita, volviendo poco menos que ociosos los esfuerzos de éste por diferenciar ambas clases de potencias). La potencia cognoscitiva, en efecto, no es una posibilidad, sino más bien una *facultad*, o sea, un poder o energía que *no hay que destruir ni cambiar* para conocer en acto, sino simplemente *conservar y ejercer*. Y como sólo se ejerce lo que ya de algún modo se *tiene* —por eso es como un hábito, algo que se posee y por lo que se entra en posesión de algo—, así se explica que Aristóteles sostenga una y otra vez que la potencia cognoscitiva, antes de conocer en acto, conozca ya, aunque en potencia, todas las cosas cognoscibles: “la potencia sensitiva es en potencia, tal como lo sensible es ya en acto”⁵⁴ y la intelectual, tal como lo inteligible es ya en acto⁵⁵. Esto equivale a reponer, en cierto modo, la teoría platónica del conocimiento como *reminiscencia*, ἀνάμνησις⁵⁶, pero

⁵³ Cfr. *De anima* II 5, 418 a 1-2.

⁵⁴ *De anima* II 5, 418 a 3-4: τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχεία.

⁵⁵ Cfr. *De anima* III 4, 429 a 13-18. Hay que observar que para lo real no es lo mismo *ser* que *ser conocido*, *ser real* que *ser objeto*. De allí que Aristóteles pueda decir, una veces, que la potencia cognoscitiva es en potencia como lo cognoscible es en acto y, otras, como lo cognoscible es en potencia (*De anima* III 8, 431 b 24-28). En el primer caso, alude a lo cognoscible en tanto que real (y que por tanto, es actual aunque no esté siendo conocido en acto por nadie); en el segundo, alude a lo real en tanto que cognoscible u objeto (y que, por tanto, permanece en potencia mientras no sea conocido en acto por un sujeto).

⁵⁶ Cfr. PLATÓN: *Menon*, 81 c-e: “El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender—, encuentre él

desmitificada y radicalmente transformada por la teoría del acto y la potencia.

Evidentemente, todo esto sería imposible si la potencia cognoscitiva fuese material, porque la materia no admite ser más de una cosa a la vez. Y, en efecto, para Aristóteles esta potencia, la facultad cognoscitiva, es de suyo inmaterial; no sólo es *forma* (εἶδος), sino *forma de formas* (εἶδος εἰδῶν): “El alma —dice el filósofo— es como la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos, y el intelecto es forma de formas, y el sentido es la forma de <las formas> sensibles”⁵⁷.

Que la facultad cognoscitiva sea *forma formarum* significa que su forma natural consiste, precisamente, en ser la forma de las cosas mismas. “Lo que manifiesta su propia forma, —escribe el filósofo en *De anima*— obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego <el intelecto, puesto que intelige todas las cosas>, no tiene en propiedad ninguna otra naturaleza que el ser en potencia”⁵⁸. Esto no quiere decir que el intelecto carezca de toda forma y de todo acto, sino que su forma y su acto, o sea, su naturaleza, es ser en potencia todas las cosas (antes del conocimiento), y serlas en acto mientras las conoce. Lo mismo cabe decir del sentido, con la diferencia de que su dependencia de los órganos corporales, lo divide según tales órganos y limita su potencia

mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia (trad. F.J. OLIVIERI, en PLATÓN: *Diálogos*, vol. II, Madrid: Gredos 1992). Cfr. *Phaedo* 72 e ss.; *Philebus* 34 b ss.

⁵⁷ *De anima* III 8, 432 a 1-3. Son importantes al respecto los estudios de: F. INCIARTE: *Forma Formarum. Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgrif auf Aristoteles*, Freiburg-München: Karl Alber 1970; J. DE GARAY: *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Pamplona: EUNSA 1987, cap. VIII.

⁵⁸ *De anima* III 4, 429 a 20-22.

al conocimiento de cada uno de los géneros sensibles (así la vista se limita a lo visible, el oído a lo audible, etc.)⁵⁹.

Por la misma razón, la identificación de la potencia cognoscitiva con la cosa conocida tampoco es material, sino formal: “Es necesario que las potencias cognoscitivas sean ya las cosas mismas, ya sus formas. Ahora bien, no son las cosas mismas. En efecto, no es la piedra la que está en el alma, sino su forma”, o como dirían Brentano y Husserl, su *ser intencional*⁶⁰. En efecto, si la materia como principio de indeterminación o irracionalidad y multiplicación intraespecífica de los entes, encierra las cosas en su singularidad haciéndolas opacas a sí mismas y a los demás; la forma, por el contrario, es el fundamento de su transparencia y comunicabilidad, es decir, del conocimiento. Por eso sostiene el Estagirita que un ser inmaterial —así Dios, que es acto puro— es de suyo inteligible y autointeligible, es decir, inteligente en acto⁶¹.

6. Pasibilidad e impasibilidad de la cosa conocida

He aquí el segundo factor que explica la peculiar pasión del conocimiento: la naturaleza de la cosa real, esto es, el principio formal o acto, que está presente en todo lo real determinándolo a ser lo que es (esencialmente) y cómo es (cualitativamente), de tal modo que lo deja abierto al conocimiento.

De lo dicho se sigue que lo real no puede, en rigor, ser considerado un *contrario* (ἐναντίον) de la facultad cognoscitiva. Esta cuestión había sido introducida por los filósofos pre-aristotélicos que, entendiendo el conocimiento como una pasión sufrida por el cognoscente bajo la acción de la cosa conocida, discutían desde

⁵⁹ Sobre las peculiaridades del conocimiento sensitivo en comparación con el intelectual, cfr. FABRO: *Percepción y pensamiento*, esp. pp. 39-73.

⁶⁰ *De anima* III 8, 431 b 28-29. Sobre la intencionalidad del conocimiento, cfr. POLO: *Curso de Teoría del conocimiento*, tomo I, pp. 105-164.

⁶¹ Cfr. *De anima* III, 4, 430 a 1-5; *Metaphysica* XII, 7, 1072 b 18-24, 9.

Empédocles hasta Platón, si este proceso se producía en virtud de la condición semejante o desemejante, contraria o idéntica, de lo que actúa y de lo que padece⁶². Aristóteles responde que ambas posturas tienen razón según que se refieran al momento inicial o final del proceso: se comienza padeciendo bajo la acción de lo específicamente desemejante y contrario, pero el proceso finaliza asimilándose el paciente al agente y, desde este punto de vista, hay que decir que se padece lo (específicamente) semejante⁶³. Sin embargo, aplicar esta respuesta al conocimiento implicaría, según Aristóteles, un radical desenfoque, porque las naturalezas de la facultad cognoscitiva y de la cosa real no admiten entre sí una oposición de contrariedad (ἐναντιώσις) ni, por consiguiente, un encuentro acto-pasional.

Es cierto que una identidad de partida e irrestricta entre la facultad cognoscitiva y la cosa real impediría la originación del conocimiento. Por tanto, es necesario que haya entre ambas alguna oposición (ἀντιθεσις), para que éste tenga lugar. Pero ésta no puede ser ninguna oposición en que la actualización de un término se alimente, por decirlo así, de la abolición del otro. El acto de conocimiento, en efecto, exige la presencia o actualización simultánea de la potencia de conocer que tiene la facultad cognoscitiva y de la potencia de ser conocida que tiene la cosa cognoscible. Todo conocimiento (en el

⁶² Cfr. *De anima* I 2; *De generatione et corruptione* I 7. Aristóteles incluye entre los que describen al conocimiento como un proceso de acción y pasión a Empédocles, Demócrito, Heráclito, Platón y otros, exceptuando a Anaxágoras, por ser el único en afirmar que el intelecto es impassible y que nada tiene en común con otra cosa, aunque "cómo y por qué causa conoce siendo de tal naturaleza —objeta Aristóteles—, (Anaxágoras) ni lo ha dicho ni se deduce con claridad de sus afirmaciones" (*De anima* I 2, 405 b 19-23). En cierto modo, la empresa aristotélica consistirá en dar un fundamento teórico a la tesis de Anaxágoras, y en corregir la tesis del *Sofista* de Platón (anunciada en el *Teeteto*), que comprende el encuentro cognoscente-conocido como un proceso acto-pasional, es decir, como cierta clase de movimiento y de alteración, en contra de la doctrina de la impassibilidad del alma y de las Ideas, que Platón sostuvo en los diálogos anteriores. Sobre este último punto, véase el excelente análisis de A. DIÈS: *La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, Paris: J. Vrin 1963, cap. 3.

⁶³ Cfr. *De anima* II 5, 417 a 18-20; 4, 416 b 4-7.

orden humano) es conocimiento *de* una cosa, es decir, de un objeto; y todo objeto es objeto de una facultad cognoscitiva. La facultad cognoscitiva y la cosa en vez de excluirse, se implican reciprocamente. Ello quiere decir que la cosa no se opone a la facultad como un término contrario ni contradictorio, ni tampoco como el hábito (posesión) a la privación, sino como un término correlativo (πρός τι)⁶⁴.

En realidad, no podía ser de otro modo si la potencia cognoscitiva es *forma formarum*, o sea, si no tiene otra naturaleza que ser ya —aunque en potencia, como un hábito— la cosa cognoscible. Esto quiere decir, en efecto, que la forma natural del sujeto de conocimiento alcanza y penetra en su identidad sólo en tanto en cuanto deviene, por el acto cognoscitivo, los otros entes. Es, pues, el acto de conocimiento un movimiento excepcional cuyo objetivo —la cosa real— no es algo ajeno ni contrario al término inicial —la facultad—, sino *tal como él* (ὅσον), es decir, *semejante* (ὁμοιον). Por eso dice Tomás de Aquino, comentando al *De anima*, que la potencia cognoscitiva “*non est a contrario... sed est a simili*”⁶⁵; de ahí que, al identificarse en acto con lo que ya era semejante en potencia no desaparezca ni pase de un estado a su contrario, sino que

⁶⁴ Cfr. *Categoriae* 10, 11 b 27- 31: “Y también el conocimiento se opone a lo cognoscible como relativos; en efecto, el conocimiento se dice eso que precisamente es *de* lo cognoscible. Y también lo cognoscible se dice eso que precisamente es *en relación a* lo opuesto, al conocimiento; en efecto, lo cognoscible se dice cognoscible para algo, para el conocimiento” (trad. H. GIANNINI y M. FLISFICH). Cfr. *Categoriae* 7, 6 b 2- 6, 33- 36). Hay sí una diferencia: la relación del conocimiento a lo cognoscible es real, mientras que la de éste al conocimiento es más bien de razón; Aristóteles lo expresa así: “No habiendo cognoscible no hay conocimiento (pues será conocimiento de nada), pero no habiendo conocimiento nada impide que haya cognoscible: por ejemplo, aunque la cuadratura del círculo sea cognoscible, todavía no hay conocimiento de ella; sin embargo, ella misma es cognoscible” (*Categoriae* 7, 7 b 29- 33). Sobre el tema de la relación y el conocimiento, Cfr. M. de CORTE: *La Doctrine de l'Intelligence chez Aristote*, Paris: J. Vrin 1934, pp. 43 ss.

⁶⁵ Tomás de AQUINO: *In De anima*, n° 366.

crezca y se perfeccione en lo que ya tiene⁶⁶. En suma, la identificación del cognoscente con "lo otro en cuanto otro", lejos de ser un acto de enajenación o de alteración, es de *autoidentificación*. El acto de conocimiento, dice Aristóteles, es "un progreso hacia sí mismo y hacia el acto" (εἰς αὐτὸ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν)⁶⁷.

7. Pasibilidad e impasibilidad del conocimiento como acto

Lo expuesto nos deja introducidos, finalmente, en la naturaleza del acto cognoscitivo, que es donde se cumple propiamente el conocimiento. La tenue oposición que se verifica mientras cognoscente y conocido permanecen en potencia sólo rige antes del acto de conocimiento, porque luego ella se disuelve en la unidad íntima y superior de este acto⁶⁸. Aristóteles, en efecto, dice que antes de conocer en acto la facultad cognoscitiva y la cosa cognoscible son ya *semejantes* (ὁμοία); mas, por el acto de conocimiento y en él, pasan a ser más bien *lo mismo, idénticas*, ταῦτα⁶⁹. Vuelve a aparecer aquí lo mismo que bajo diferentes puntos de vista hemos observado antes: el dinamismo cognoscitivo es justo lo contrario de la ἄλλοίωσις que acompaña a los movimientos físicos y corpóreos; por donde se lo considere, en efecto, es pura ὁμοίωσις: *identificación* con el objeto e *identificación* consigo mismo. Sin embargo, para que esta identificación de hecho se produzca, hace

⁶⁶ Cfr. Tomás de AQUINO: *In De anima*, n° 367-368.

⁶⁷ *De anima* II, 5, 417 b 6-7. Preferimos la lectura αὐτό (del manuscrito Ambrosianus H, 50), que siguen Trendelenburg y Ross, a la lectura αὐτό, de los otros manuscritos, que siguen Bekker, Rodier y Jannone entre otros.

⁶⁸ Esta unidad es más cercana a la de esencia y existencia que a la de materia y forma, porque de la unión cognoscente-conocido no resulta un *tertium quid*. La materia informada, en cambio, es algo nuevo y diferente tanto de la materia informe como de la forma adquirida. Cfr. AVERROES, *Commentarius in III De anima*, comm. V, *disgressiones parte ultima*, q. 2.

⁶⁹ Cfr. *De anima* II 5, 418 a 3-6; III 2, 425 b 26-27; 426 a 15-16; 4, 429 b 26; 430 a 3-4; 5, 430 a 19-20; 7, 431 b 17; 8, 431 b 20 ss. Sobre la recepción de esta tesis en la tradición, cfr. FABRO: *Percepción y pensamiento...*, pp. 52-56.

falta que la potencia del cognoscente *reciba* (δέχομαι) la cosa conocida: que el sentido reciba las formas sensibles⁷⁰, y el intelecto, las inteligibles⁷¹. Estas formas son los agentes, por cuya acción la facultad cognoscitiva se actualiza. Ahora bien, esta recepción sólo puede tener lugar en la medida en que la facultad tenga un grado de pasividad y de potencialidad. ¿Resulta entonces que, al fin y al cabo, el conocimiento consiste en una pasión?

Para responder hay que distinguir. El conocimiento como acto no es una pasión, pero supone una pasión: no en el sentido de alteración, como se ha demostrado, pero sí de recepción. No es pasión, porque la mera recepción de una forma no representa de suyo conocimiento alguno, como tampoco lo representa para una planta o un cuerpo inanimado el ser afectado por la acción de una cualidad sensible. El conocimiento se cumple cuando la potencia del cognoscente asume y *se* identifica con la forma recibida. Y esto no es una pasión, sino una acción—mejor dicho, un *acto*. Pero este acto se realiza en la potencia cognoscitiva *con* la forma de la cosa real y, por tanto, sin su recepción sería imposible que tuviese lugar. La cosa debe actuar sobre la facultad para que ésta conozca y, por tanto, se relacione con ella como el acto con respecto a la potencia.

⁷⁰ Cfr. *De anima* II 12, 424 a 17- 25: “De manera general y con respecto a toda sensación hay que entender que el sentido es la facultad de recibir las formas sensibles sin la materia, al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce, pero, no en tanto que es de oro o bronce. Asimismo, la sensación relativa a cada sensible padece bajo la influencia de lo que tiene color, sabor o sonido, pero no en tanto que es algo individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma” (trad. T. Calvo).

⁷¹ Cfr. *De anima* III 3, 429 a 13-18: “Si entender es como sentir, consistirá en recibir alguna influencia de lo inteligible, o bien en otra cosa de este género. Es necesario entonces que el intelecto sea impasible, pero que sea susceptible de recibir la forma; que sea en potencia tal como la forma, pero sin ser (en acto) esta forma, y que, así como es la facultad sensitiva con respecto a lo sensible, así sea el intelecto con respecto a lo inteligible”.

Sin embargo, tampoco esto es exacto. Primero, porque la recepción no es cognoscitiva, como se ha probado, si la potencia cognoscitiva no permanece a su vez *impasible* (ἀπαθής), o sea, cualitativamente inmutable, en el acto mismo de recepción. Y segundo, porque esta recepción se realiza no sólo *en* la potencia cognoscitiva, sino también *por* ella, puesto que es ella quien actualiza la potencia de ser conocido que tiene lo real⁷². Cuando se conoce, en efecto, no se recibe pasivamente lo real, sino que se lo *coge*. Por eso dice Aristóteles que el intelecto es como la mano: selecciona y coge. Lo mismo cabe decir del sentido, aunque su condición activa es menos notoria, porque sus actos son más fáciles y nos fijamos más en el influjo actual de los objetos sensibles sobre los órganos mediante los cuales actúa aquél. Pero, ya Aristóteles⁷³ enseñaba que la sensación es un término medio capaz de discernir (τὸ μέσον κριτικόν) entre contrarios, y, por tanto, capaz de seleccionar y coger. Si, pues, en este orden, recibir es seleccionar y coger, y éstas son acciones, la propia recepción cognoscitiva es un *acto* de la potencia respectiva. Dicho de otro modo: la potencia cognoscitiva *padece en tanto que actúa*.

Pero también sigue siendo cierto que esta potencia *actúa en tanto que padece* el acto de la cosa real. Hay, por tanto, como enseña Polo⁷⁴, una coactualidad de la cosa y de la potencia cognoscitiva. El conocimiento se cumple precisamente sobre la coactualización simultánea de ambos términos. Y no podía ser de otra manera, si

⁷² X. Zubiri parece decir algo semejante: "El acto propio y fomal de la intelección con respecto a lo inteligido es ser mera 'actualización' de la cosa en la inteligencia". "Inteligir no es más que actualizar" (Cfr. *Sobre la esencia*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones 1972, cap. 8, § 1 p. 113 ss., e *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza 1979). Sin embargo, Zubiri no atribuye este acto a la inteligencia sino a la cosa real (fundando en este carácter el *realismo* de su postura sobre el tema en cuestión). Pero esto implica entender la inteligencia como potencia pasiva más bien que operativa y, en consecuencia, asimilar el conocimiento a una función esencialmente pasiva.

⁷³ Cfr. *De anima* II 11, 424 a 4-7; III, 9, 432 a 15-16; *An. post.* II 19, 99 b 34-35.

⁷⁴ Cfr. L. POLO: *Curso de teoría del conocimiento*, p. 210. Aristóteles subraya esta exigencia de coactualización en *De anima* III 2, 425 b 26 ss.

ambos términos se correlacionan como formas y no como materias, ni como materia y forma. Su correlación es, pues, “morfo-mórfica” o, como precisa Polo, “morfo-energo-télica”, en atención a que la coactualización es tanto el fin como la perfección de la capacidad de conocer (y de ser conocido).

Pero ¿qué clase de acto es éste que padece en tanto que actúa, y actúa en tanto que padece? Es justo el que más arriba intentábamos caracterizar —para diferenciarlo del movimiento propiamente dicho— como *acto de un ente en potencia en cuanto está en acto*. Aristóteles explica esto de una manera más propia, en la *Metafísica*⁷⁵. Lo que viene a decir ahí es lo siguiente: el conocimiento no es κίνησις (movimiento), porque no es una acción imperfecta (πράξις ἀτελής); es ἐνέργεια (acto), porque es una acción perfecta (πράξις τελεία).

Acción imperfecta es la transitiva, la que está subordinada a un fin distinto de sí misma y, al que, por tanto, no posee ni llega a poseer. La edificación por ejemplo es κίνησις: sólo cabe edificar mientras el edificio, que es su fin, no está edificado; y cuando el edificio está edificado, acaba la edificación, pues ya no tiene lugar. La edificación y el edificio son distintos, y éste nunca es poseído por aquella, por el contrario: cada cual existe en cuanto el otro no existe, jamás pueden darse simultáneamente.

La κίνησις también participa del acto, puesto que sin acto no es posible acción alguna. Pero es un acto que transita hacia otra cosa y, por eso, en la medida en que actúa se desgasta. De ahí su imperfección. Distinto sería el caso de una fuerza que volviera sobre sí misma, de un “autoacto”, pues su acción sería necesariamente “retroalimentación”. El “autoacto” se actúa: *actúa padeciendo* y *padece actuando*; en él pasión y acción se identifican o, mejor dicho, son pura energía (ἐνέργεια) y no dan lugar más que a renovada

⁷⁵ Cfr. *Metaphysica* IX 6, 1048 b 18-36.

energía. Aquí no hay desgaste: es la acción perfecta. Pero ¿es posible en este mundo una acción de este género? Lo es, si hay una acción que no sea transitiva, sino inmanente, esto es, como dice el filósofo, que tenga el fin en sí misma (ἐνύπαρχει), porque entonces su acción no sería otra cosa que energía que crece en sí misma y hacia sí misma. Dicho de otra manera: hay acción perfecta (πρόξις τελεία), si hay acción final, acción que sea su propio fin (τέλος). Pues bien, así es —descubre Aristóteles— el conocimiento (lo mismo que la vida y la felicidad): “Uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado”⁷⁶.

Por estas palabras, Aristóteles no pretende demostrar cómo es el acto, la ἐνέργεια, ni probar que el conocimiento es acto, sino más bien mostrarlo τῇ ἐπαγωγῇ “por inducción”⁷⁷. Lo que se muestra es algo tan elemental como fundamental: “uno conoce y al mismo tiempo ha conocido”. Ello está referido al acto de conocimiento —se podría decir al ser, a la metafísica del conocimiento—, que se distingue del proceso psicológico correspondiente, representado por el “aprendizaje” (μάθησις). De éste, en efecto, no se puede decir: “uno aprende y al mismo tiempo ha aprendido”, porque, mientras algo se está aprendiendo uno no lo ha aprendido, y cuando lo ha aprendido, ya ha terminado su aprendizaje. El aprender y lo aprendido no se dan —ni pueden darse— simultáneamente. Por el contrario, el conocer y lo conocido son necesariamente simultáneos: uno ve y ha visto. Lo visto está en el ver, y el ver es siempre un ver lo visto. El ver y lo visto, la acción y el fin, o se dan “al mismo tiempo” (ἅμα), o simplemente no se dan.

⁷⁶ *Metaphysica* IX 6, 1048 b 23- 25 (trad. GARCIA YEBRA).

⁷⁷ Cfr. *Metaphysica* 1048 a 36. Acto y conocimiento, en efecto, no son términos propiamente definibles (ni por consiguiente, demostrables), debido a la máxima extensión de los respectivos conceptos.

El ver y lo visto se dan al mismo tiempo. Esto quiere decir que la acción cognoscitiva no es un proceso, un acto gradual y sucesivo, como la curación o el aprendizaje. Es un acto instantáneo, y en esa medida, intemporal, donde el fin está logrado ya desde el principio. Ver y haber visto al mismo tiempo, dice Aristóteles, es lo mismo (τὸ αὐτό)⁷⁸. Por eso, el acto de la acción cognoscitiva se puede expresar igualmente por una fórmula de presente o de pretérito o, mejor, de presente y de pretérito: “conocer-conocido”. Análogamente, el acto de su fin no puede ser expresado por una fórmula de futuro, sino de pretérito: “visto”, “conocido”, o de presente y pretérito: “es visto-lo visto ya”. Pero, dado que este fin no se da más que en la acción, el cumplimiento del fin no reclama, como en los otros movimientos, el cese de la acción, sino más bien su prolongación: ver, haber visto y seguir viendo. Y por eso los actos de la acción y del fin tampoco se expresan mediante el pretérito simple, sino compuesto (o perfecto): se “ha visto” y “ha sido visto”, respectivamente. Así se enfatiza la prolongación de la acción y del fin ya logrado, en el presente. Y no por ser logrado, es decir, no por tener ya el fin, dejará éste de estar presente en la acción cognoscitiva, sino al contrario: sólo es presente en cuanto alcanzado y poseído. Si deja de estar presente ello es por alguna causa externa al conocimiento mismo: porque uno cierra los ojos, o porque se distrae o por algo así. Sin el concurso de esta causa externa, el conocimiento sencillamente se prolongaría, conservando y acrecentando su energía, puesto que, teniendo un fin inmanente, vuelve sobre sí misma. Su acción, en resumidas cuentas, es como un círculo. Y así es perfecta⁷⁹.

Podemos cerrar ya esta cuestión. El conocimiento no es pasión como ἀλλοίωσις, porque no es hacerse otro, bajo ningún respecto. Por él contrario, es pura ὁμοίωσις, identificación consigo mismo y con lo otro en cuanto tal. Tampoco es pasión como pasividad, porque

⁷⁸ *Metaphysica* IX 6, 1048 b 33-34.

⁷⁹ Cfr. L. POLO: *Curso de teoría...*, tomo I, pp. 53 ss; J. OWENS: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1963, cap. 14; J. DE GARAY: *Los sentidos de la forma...*, pp. 131-144.

es pura actividad, ἐνέργεια. Sí es pasión como recepción formal de lo real. Pero no es una recepción pasiva, sino una apropiación activa de la cosa, un *identificar-se* con ella o, como hemos dicho, una pasión que es acción y acción que es pasión al mismo tiempo. Actúa la cosa informando y actúa la facultad informándose y actualizando la cosa como ser conocido: es una coactualización. De acuerdo con esto no es indiferente llamar al conocimiento *pasión*: significa que toda la operación se realiza *en* el cognoscente, o como dice Aristóteles, *en* el alma, pero también, que toda ella se realiza *con* la cosa misma presente y actuando en el alma y *en vista* de ella; no con un sucedáneo, un intermediario ni, menos todavía, con algo *puesto* por el sujeto cognoscente. La afirmación de la pasión como elemento del acto de conocimiento —del conocimiento como acto— es la afirmación del realismo aristotélico: del ser como medida del conocimiento.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.